



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MODENA E REGGIO EMILIA

Dottorato di ricerca di Interesse Nazionale in “Studi Religiosi”

Ciclo XXXVIII

***AHAVAT ZION (1853)* DI AVRAHAM MAPU, IL PRIMO ROMANZO EBRAICO:
EBRAICO BIBLICO, RINNOVAMENTO CULTURALE E CREAZIONE DI UNA NUOVA
EBREA E DI UN NUOVO EBREO**

Candidato: Luisa Basevi

Relatore (Tutor): Prof. Raffaele Esposito

Coordinatore del Corso di Dottorato: Prof. Alberto Melloni

*A Welleda, Paolo, Sergio ed Eva,
che ci hanno lasciato troppo presto.
Che la loro memoria sia di benedizione*

ABSTRACT

Il presente lavoro analizza *Ahavat Zion* (Vilna, 1853) di Avraham Mapu, primo romanzo scritto in ebraico biblico, come opera fondativa della narrativa ebraica moderna e come veicolo delle istanze ideologiche della Haskalà, l'Illuminismo ebraico. Ambientato nella Gerusalemme (Sion) nell'epoca del Primo Tempio, il romanzo intreccia ricostruzione storica e tensioni etiche attraverso il linguaggio biblico scelto consapevolmente per riaffermare l'ebraico come lingua identitaria del popolo ebraico. L'analisi mette in luce come *Ahavat Zion* non si limiti a idealizzare il passato biblico, ma configuri una forma di "nostalgia" attiva, creativa, proiettata verso una rigenerazione etica e culturale dell'identità ebraica. La Sion di Mapu diventa uno spazio simbolico, etico ed estetico, in cui si riflette una nuova visione dell'ebraismo, sospesa tra tradizione e modernità. I personaggi incarnano un paradigma in trasformazione: radicati nella tradizione, ma orientati verso valori di felicità individuale e parità di genere, elementi innovativi nel contesto letterario e culturale dell'epoca. Il romanzo anticipa così tensioni e temi che attraversano l'intera produzione letteraria ebraica moderna.

Keywords:

Romanzo, Haskalà, ebraico biblico, Sion, trasformazione, emancipazione, "nostalgia" creativa.

ABSTRACT

This study analyzes the first novel written in Biblical Hebrew, *Ahavat Zion* (Vilna, 1853) by Avraham Mapu, as a foundational work of modern Hebrew narrative and as a vehicle for the ideological aspirations of the Haskalah, the Jewish Enlightenment. Set in Jerusalem (Zion) during the era of the First Temple, the novel intertwines historical reconstruction with ethical tensions, using Biblical Hebrew as a deliberate choice to reaffirm Hebrew as the identity-bearing language of the Jewish people. The analysis reveals that *Ahavat Zion* does not merely idealize the biblical past, but shapes a form of active, creative “nostalgia” aimed at an ethical and cultural regeneration of Jewish identity. Mapu’s Zion becomes a symbolic, ethical, and aesthetic space that reflects a new vision of Judaism, suspended between tradition and modernity. The characters embody a paradigm in transformation: rooted in tradition yet oriented toward values of individual happiness and gender equality—innovative elements in the literary and cultural context of the time. Thus, the novel anticipates many of the tensions and themes that run through the entire corpus of modern Jewish literature.

Keywords:

Novel, Haskalah, Biblical Hebrew, Zion, transformation, emancipation, creative “nostalgia”.

~ INDICE ~

| | |
|------------------------------|----|
| ABSTRACT | 5 |
| STRUTTURA DEL LAVORO | 9 |
| NOTE DELLA TRADUTTRICE | 11 |
| INTRODUZIONE | 15 |

CAPITOLO 1

CONTESTO STORICO E LINGUISTICO

| | | |
|-----|--|----|
| 1.1 | La Haskalà..... | 29 |
| | 1.1.1 <i>La Haskalà berlinese</i> | 33 |
| | 1.1.2 <i>La Haskalà si sposta a est</i> | 47 |
| 1.2 | La Haskalà in Medio Oriente e in Nord Africa | 54 |
| 1.3 | Avraham Mapu: dati biografici..... | 59 |
| 1.4 | La lingua scelta da Mapu..... | 67 |

CAPITOLO 2

IL ROMANZO *AHAVAT ZION*

| | | |
|-----|---|-----|
| 2.1 | Il romanzo..... | 79 |
| 2.2 | La trama..... | 91 |
| 2.3 | I personaggi del romanzo | 94 |
| 2.4 | La rivisitazione dei luoghi biblici in <i>Ahavat Zion</i> | 100 |
| 2.5 | Il sogno e la visione..... | 120 |

CAPITOLO 3

LA NUOVA EBREA E IL NUOVO EBREO

| | | |
|-----|--|-----|
| 3.1 | Secolarizzazione nell'epoca di Mapu..... | 130 |
| 3.2 | Amnon e Tamar..... | 136 |

| | | |
|-----|--|-----|
| 3.3 | La nostalgia di un futuro moderno e Tamar..... | 154 |
| 3.4 | Altri personaggi..... | 160 |

CAPITOLO 4

L'INFLUENZA DEL ROMANZO E LE *MASKILOT*

| | | |
|-----|---|-----|
| 4.1 | L'influenza di <i>Ahavat Zion</i> | 165 |
| 4.2 | La lingua ebraica da una prospettiva femminile..... | 173 |

CAPITOLO 5

ALTRE LETTERATURE

| | | |
|-----|--|-----|
| 5.1 | Un esempio di <i>Ha-Talush</i> in Berdichevsky | 191 |
| 5.2 | Dilemmi profondi: <i>Le'an? (Verso dove?)</i> , di Mordechai Ze'ev Feierberg.... | 196 |
| 5.3 | Uri Nisan Gnessin e il vegetarianesimo | 199 |
| 5.4 | La Nostalgia | 201 |
| 5.5 | La letteratura dei <i>mizrachim</i> (gli orientali) | 207 |

| | |
|--------------------------|------------|
| CONCLUSIONI | 222 |
|--------------------------|------------|

| | |
|---|------------|
| TRADUZIONE DEL PRIMO CAPITOLO DI <i>AHAVAT ZION</i>..... | 229 |
|---|------------|

| | |
|---------------------------|------------|
| BIBLIOGRAFIA | 243 |
|---------------------------|------------|

| | |
|-------------------------|------------|
| SITOGRAFIA | 251 |
|-------------------------|------------|

| | |
|----------------------------|------------|
| RINGRAZIAMENTI..... | 256 |
|----------------------------|------------|

STRUTTURA DEL LAVORO

La ricerca è divisa in cinque capitoli.

Il primo capitolo, *Contesto storico e linguistico*, è dedicato all'analisi del contesto storico in cui visse Avraham Mapu, alla sua biografia e alle motivazioni culturali e ideologiche che lo condussero alla scelta dell'ebraico biblico come lingua di espressione letteraria.

Il secondo capitolo, *Il romanzo Ahavat Zion*, si concentra sul romanzo stesso, di cui vengono esaminati la trama, i personaggi principali, la rappresentazione dei luoghi biblici e la funzione del sogno come elemento simbolico e narrativo.

Nel terzo capitolo, *La nuova ebrea e il nuovo ebreo*, viene sviluppata la tesi centrale del lavoro: la formulazione di un nuovo modello di ebrea e di ebreo, attraverso l'analisi dei personaggi del romanzo, in particolare Tamar e Amnon, considerati emblematici del progetto ideologico dell'autore.

Il quarto capitolo, *L'influenza del romanzo e le maskilot*, prende in esame l'influenza esercitata da *Ahavat Zion* sulla produzione letteraria coeva, evidenziando il significativo impatto dell'opera sulle giovani generazioni dell'epoca. In tale contesto si osserva anche l'emergere di una produzione letteraria femminile, seppure marginalizzata, incentivata dal processo di emancipazione in atto.

Il quinto capitolo, intitolato *Altre letterature*, presenta una selezione di testi successivi a Mapu, nei quali si evidenziano, in chiave comparativa, temi quali il conflitto con la tradizione, la nostalgia per il luogo di origine, e – paradossalmente – la non-nostalgia di Sion. Più che un rimpianto per un passato perduto, nel romanzo Sion viene idealizzata come spazio simbolico di purezza morale, accessibile solo laddove i personaggi aderiscano a un determinato codice etico. Si tratta, dunque, non di una rievocazione del passato, ma della costruzione di uno scenario ideale, funzionale a un progetto culturale che si colloca tra la conservazione della tradizione e l'apertura alla

modernità. In questo senso, l'immagine di Sion si configura come espressione paradigmatica dell'ideale della Haskalà, che ambisce a coniugare identità ebraica, rinnovamento dei rapporti sociali e progresso intellettuale.

Le *Conclusioni* sintetizzano i risultati emersi nel corso della ricerca, evidenziandone le implicazioni sul piano letterario, culturale e identitario.

NOTE DELLA TRADUTTRICE

Le traduzioni di *Ahavat Zion* presentate in questo lavoro sono opera di chi scrive. La scelta di adottare uno stile semplice e scorrevole risponde all'intento di rendere la lingua biblica accessibile a un pubblico contemporaneo, pur senza tradirne la densità espressiva e il valore narrativo. Tra le varie traduzioni esaminate, quella di Bernard Chapira, del 1946, intitolata *Les amants de Jérusalem* e pubblicata a Parigi da Rodstein, si distingue, a nostro avviso, per la sua fedeltà al testo originale e per l'equilibrio stilistico: sobria, ma al contempo efficace nel restituire la struttura della lingua di partenza. Pur presentando numerose sintesi e occasionali omissioni, la traduzione di Chapira risulta nel complesso efficace e ben riuscita.

Un aspetto su cui abbiamo volutamente insistito è la distinzione tra “Tu” e “Lei” nei dialoghi tra Tamar e Amnon. Tale scelta, che ad esempio non è stata fatta da Chapira, mira a evidenziare il diverso registro linguistico dei personaggi, legato alla loro posizione sociale: Tamar, figura nobile, e Amnon, pastore. L'alternanza tra i due pronomi rispecchia quindi non solo un dato culturale, ma anche una tensione narrativa e simbolica all'interno del testo.

Il testo utilizzato per la consultazione e la lettura è disponibile in versione digitalizzata presso la National Library of Israel, ed è accessibile online all'indirizzo:

https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH990018136490205171/NLI. Si tratta di un'edizione stampata a Vilna nel 1853, che verosimilmente è la prima pubblicazione del manoscritto originale, la cui ubicazione resta però incerta. Secondo alcune ipotesi, il manoscritto potrebbe trovarsi presso la Russian State Library di Mosca, ma non vi sono conferme definitive in merito.

Per motivi pratici, i brani analizzati e tradotti nel presente lavoro sono stati tratti dal sito <https://benyehuda.org>, che offre un'ampia selezione di testi letterari e consente una facile copia e trascrizione dei contenuti. I testi presenti

non sono vocalizzati, fatta eccezione per le parti poetiche.

Al fine di facilitare l'analisi linguistica e offrire uno strumento accessibile a lettori con diversi livelli di competenza, abbiamo scelto di vocalizzare i brani presenti nei capitoli 1.4, 2.4, 2.5, 3.2 e 3.4.

In contrasto con questa scelta, il primo capitolo, qui tradotto integralmente e riportato in appendice, è stato lasciato privo di vocalizzazione, allo scopo di promuovere una lettura attiva e un'interazione più diretta con la forma originale del testo.

Per i testi biblici si è fatto riferimento principalmente ai volumi curati da Rav Dario Disegni nell'edizione Giuntina del 2020, che comprendono il Pentateuco, i Profeti anteriori, i Profeti posteriori e gli Agiografi. Per il Cantico dei Cantici si è privilegiata la traduzione di Sara Ferrari, *Forte come la morte è l'amore* (Belforte, 2010), consultando altresì la versione commentata di Dante Lattes, *Il Cantico dei Cantici del re Salomone*. Si sono inoltre utilizzate le traduzioni ottocentesche di Flora Randegger-Friedenberg, *Il libro di Giosuè* (Trieste, 1864) e di Shemuel David Luzzatto, *Il Secondo libro delle Cronache* (Rovigo: A. Minelli, 1875).

Per i riferimenti biblici si sono adottate le abbreviazioni della Biblia Hebraica Stuttgartensia, versione italiana.

Per la traslitterazione dei termini e dei nomi ebraici si è fatto riferimento alle norme redazionali adottate da *La Rassegna Mensile Di Israel*:

א- ' (solo in mezzo di parola e se ha una sua vocale), ב- b/v, ג- g, ד- d, ה- h, ו- w, ז- z, ח- ch, ט- t, י- y, כ- k/kh, ל- l, מ- m, נ- n, ס- s, - פ, 'ע - p/f, צ- tz, ק- q, ר- r, ·ש/-ש s/sh, ת- t. La *yod* non consonantica o indicante le terminazioni plurali, duali o femminili è traslitterata con "i". La *yod* dopo la vocale *tzerè* si omette: *Benè Israel* (non: *benei*); *Bet Ha-Keneset* (non: *beit*).

La 'ayin va con l'apostrofo al contrario rispetto a quello usuale, quindi: ' Lo *shewà na'* (che si pronuncia) si traslittera con "e": *teshuvà* (non: *tshuvà*), *berakhà* (non: *brakhà*), *poseqim* (non: *posqim*).

La *he* al termine di parola si omette e la vocale che la precede viene accentata: per es. “Torà” e non “Torah”. La *he* finale si indica con “h” solo quando è provvista del *mappiq* (puntino dentro la lettera), come in: *Torà lishmàh*.

L’articolo determinativo e le preposizioni si connettono con un trattino al vocabolo seguente, eccetto che in casi in cui il termine è un tutt’uno: p. es., *Ha-Bayit*, *Bet Ha-Sefer*, *Ha-Yishuv Ha-Yehudi*.

Si ricorda che la lettera *gimel*, traslitterata “g”, è sempre dura come nella parola “gallo”, anche quando è seguita da “i” o da “e”: per cui, Gemarà (pronuncia “Ghemarà”), *gilgul* (pronuncia: *ghilgul*).

Parole e nomi molto noti restano nella versione abituale (p. es. Israel, e non Yisrael; David, e non Dawid; Zion, e non Tziyon; Shoah e non Sho’à).

Per le parole ebraiche traslitterate con accento sull’ultima sillaba, non si distingue fra vocali aperte e chiuse, il cui uso varia fra una tradizione e l’altra. Si utilizza pertanto solo l’accento aperto (è, ò): p. es., benè, chakhmè (non bené, benei, beney, chakhmé, chakhmei, chakhmey).

Di seguito alcuni esempi di traslitterazione:

Halakhà
Qabbalà (ma cabalista – singola b)
Torà,
Mishnà
Talmud
Ashkenazita
Shtetl (plur. shtetlekh)
Yiddish (non yiddisch o altro)
Aliyà
Shabbat
Pesach
Shavuot
Kippur
Chanukkà

Dunque, seguendo le indicazioni succitate, i nomi ebraici sono stati trascritti in questo modo:

יצחק, יוסף, יעקב, חננאל, חגית, מעכה, ידידיה, יורם, עזריקם, נעמה, פנינה,
תרצה, יהודה, ישראל, ארץ ישראל, ציון, תורה, קבלה, בית לחם, הצפירה,
המאסף, שואה, עיט צבוע.

Yitzchaq, Yosef, Ya‘aqov, Chananel, Chaggit, Ma‘akhà, Yedidià, Yoram,
Azriqam, Na‘amà, Peninà, Tirtzà, Yehudà, Israel, Eretz Israel, Zion, Torà,
Qabbalà, Bet Lechem, Ha-Tzefirà, Ha-Me’asef, Shoah, Ayit Tzavu‘a.

Nei testi in lingua inglese si è mantenuta la trascrizione canonica dei termini ebraici, secondo l’uso consolidato nella storiografia e nella critica letteraria anglosassone. Ad esempio, si è preferito *Haskalah* a *Haskalà*, *Torah* a *Torà* e così via. Questa scelta risponde all’intento di rispettare le convenzioni internazionali e garantire coerenza con le fonti consultate in lingua originale.

INTRODUZIONE

Questa ricerca si propone di mettere in luce il carattere profondamente innovativo di *Ahavat Zion* (L'Amore di Sion), il romanzo di Avraham Mapu che inaugurò, in ebraico biblico, una stagione letteraria nuova per il mondo ebraico. L'opera non solo affascina per l'ampiezza dell'affresco narrativo, ma soprattutto per la costruzione dei personaggi, veri portavoce del fermento culturale e ideale che attraversava l'ebraismo e la società dell'epoca di Mapu. In essi si riflettono tensioni e aspirazioni di un mondo in trasformazione, sospeso tra memoria biblica e desiderio di rinnovamento.

L'autore fu infatti testimone e protagonista di profondi cambiamenti: conobbe la povertà e la discriminazione, ma anche la bellezza della natura e della cultura; sperimentò un matrimonio imposto in giovane età e, in seguito, un matrimonio d'amore. I protagonisti del suo romanzo, *Ahavat Zion*, sono il frutto della sua feconda fantasia e, insieme, dell'anelito della sua generazione – quella dei *maskilim*, vale a dire i seguaci della Haskalà, (Illuminismo ebraico, dalla parola *sekhel*, “cervello”, “mente”) –, a una vita ebraica scandita non tanto da restrizioni e dettami esterni, quanto da una naturale propensione all'armonia con l'ambiente circostante e all'amore. Essi si muovono in una ambientazione spazio-temporale che ne esalta lo spirito ideale, in cui l'identità ebraica non è soltanto un elemento indiscusso, ma anche rafforzato, arricchito e rinnovato da una nuova consapevolezza. L'amore a Sion, per Sion e di Sion, così come il richiamo a un tempo e a un luogo passati, diventano l'ispirazione per un presente e un futuro rinnovati.

Mapu aspirava a dar vita al primo romanzo in lingua ebraica e, parallelamente, intendeva delineare un nuovo tipo di scrittore ebreo: un uomo di visione, un romantico, capace di presentare ai lettori l'essenza del mondo in cui si vive in confronto con ciò che si desidera. Lo scrittore doveva, altresì, essere abile a condurre i lettori fuori dalla loro realtà travagliata per immergerli nell'euforia della visione desiderata, risvegliando così in essi la passione e

l'entusiasmo per la sua realizzazione. Per conseguire questo scopo, lo scrittore ebreo doveva rivolgersi alle nuove generazioni in lingua ebraica. Queste, sotto l'influenza dei tempi, avevano iniziato ad allontanarsi dalla lingua e, di conseguenza, dal proprio popolo. La lingua e la storia ebraica costituivano per lui il ponte ancora vivo e ineliminabile tra il popolo e la terra della Bibbia.

Il romanzo di Avraham Mapu, *Ahavat Zion*, pubblicato nel 1853 a Vilna, Lituania dopo vent'anni di lavoro, è ancora oggi considerato una pietra miliare della letteratura ebraica. Composto di ventinove capitoli, ricostruisce una versione ideale della vita quotidiani di Gerusalemme e dei suoi dintorni nell'epoca del Primo Tempio. Intrighi e amori, lealtà fraterna ed emancipazione femminile, religiosità pura, amore per la natura e per la bellezza della vita pastorale, costituiscono alcuni degli elementi salienti dell'opera.

I riferimenti e le citazioni tratte dalla tradizione testuale ebraica, e in particolare dalle fonti bibliche, si intrecciano organicamente nel tessuto narrativo del romanzo, concorrendo a conferirgli una marcata densità intertestuale. L'opera è inoltre redatta in una prosa rigorosamente modellata sulla lingua del *Tanakh*, scelta stilistica che non è priva di implicazioni ideologiche e culturali, come si avrà modo di approfondire nel corso della presente trattazione.

Il romanzo nasce come esito di un lungo percorso avviatosi con la Haskalà, il movimento dell'Illuminismo ebraico, che mirava non soltanto a modernizzare la vita intellettuale degli ebrei, ma anche a restituire alla Torà un ruolo centrale quale fondamento della rinascita culturale e scientifica dell'ebraismo. In questa prospettiva, *Ahavat Zion* si presenta come un nesso ideale tra la tradizione biblica e le aspirazioni di rinnovamento della sua epoca.

Nella Bibbia ebraica sono già presenti, in forma embrionale, tutti gli elementi costitutivi del risorgimento nazionale: figure eroiche, paesaggi geografici, memorie storiche e, soprattutto, la lingua del popolo ebraico nella sua forma più autentica e originaria. È proprio in questo patrimonio testuale che gli intellettuali della Haskalà individuarono il fondamento culturale e

identitario su cui edificare il progetto della rinascita ebraica. *Ahavat Zion* esercitò un'influenza considerevole sul pubblico dei suoi lettori, contribuendo in modo determinante alla diffusione di una coscienza nazionale ebraica e alla maturazione del sentimento di appartenenza alla terra ancestrale, alimentando e consolidando l'aspirazione al ritorno del popolo ebraico nella propria terra d'origine, Eretz Israel, e ponendosi così come uno dei testi precursori del movimento sionista. Eppure, Mapu non vide mai i luoghi da lui descritti con straordinaria minuzia nei suoi romanzi.

L'intera ambientazione e la trama del romanzo scaturivano dalla conoscenza che l'autore aveva acquisito leggendo e studiando i testi della tradizione ebraica, conoscenza arricchita dalla frequentazione di opere francesi e latine. In particolare, dal romanzo *Les Mystères de Paris* di Eugène Sue, pubblicato a puntate tra il 1842 e il 1843 su *Le Journal des débats*, Mapu trasse l'ispirazione per costruire una trama fitta di intrecci e di passioni. Il titolo iniziale doveva essere *La Shulammit*, in omaggio alla fanciulla del *Cantico dei Cantici*; in seguito, l'autore pensò a *Amnon e Tamar*, i nomi dei due giovani protagonisti, per approdare al titolo definitivo, *Ahavat Zion*, che sottolinea come tutto converga e si origini da Sion, da Gerusalemme.

La particolarità del pensiero della Haskalà e del *maskil* Avraham Mapu consistette nella creazione di una sorta di "oasi culturale", ossia di uno spazio ideale – letterario e intellettuale – in cui la tradizione ebraica potesse riemergere in modo strutturato, scientifico e consapevole. Questa "oasi" non era un rifugio statico, ma un laboratorio creativo in cui il patrimonio biblico si rinnovava grazie al confronto con altre letterature, trasformando il sapere ebraico in uno strumento di modernità e progresso. Mapu non avrebbe mai potuto prevedere che dopo la sua morte, avvenuta nel 1867, sarebbero nati movimenti sionisti destinati a portare fisicamente gli ebrei nella Terra di Israele, da lui descritta come luogo ideale e di alta spiritualità.

In questa ricerca, ciò che interessa non è soltanto l'impatto letterario immediato del romanzo, ma anche la dimostrazione che il "non-luogo" determinato dalla letteratura in lingua ebraica abbia mantenuto un filo conduttore con l'opera di Mapu. Come ricordano Amos Oz e sua figlia Fania

Oz-Salzberger: «La continuità ebraica si fonda da sempre su parole dette e scritte, su un labirinto di interpretazioni, dibattiti e dissensi in continua espansione, su una relazione umana unica»¹.

In questa prospettiva è la parola – e in particolare la lingua ebraica – a tessere il filo continuo della memoria e della creatività nel mondo letterario ebraico, prolungando quella “continuità” di cui parlano Amos Oz e Fania Oz-Salzberger. Come scrisse Mapu, «senza il romanzo si tenterà inutilmente e mediante ricerche erudite di aprire gli occhi che sono ciechi; non si correggono i difetti con le scienze astratte, ma col buon gusto e con la conoscenza del bello e del nobile»².

In altri termini, il bello e il nobile sono le forze che risvegliano la coscienza e agiscono come motore del cambiamento.

Dopo centinaia di anni di diaspora e di drammatiche privazioni, l'impulso di tornare a Sion, in Terra di Israele, prese forma, ancor prima del movimento sionista creato da Theodor Herzl (1860-1904) alla fine del XIX secolo, proprio nella fantasia di Mapu. Nato e vissuto in Lituania, Mapu esaltava la vita ideale degli antichi abitanti del Regno di Giuda, dei pastori e della loro esistenza a stretto contatto con la natura, scandita dai lavori agricoli e dal culto religioso, infiammando così la mente e il cuore di molti giovani suoi contemporanei. L'immaginario del romanzo divenne la sede stessa dell'utopia, la spinta verso la bellezza, la natura e il trionfo della giustizia. Non si trattava di politica, ma di aspirazione romantica al nuovo, di un volo della fantasia verso un mondo che si fa modello da ricreare seguendo i parametri della modernità.

Non a caso, a meno di trent'anni dopo la prima pubblicazione del romanzo, si creò il gruppo proto-sionista *Chovevè Zion* (gli Amanti di Sion), anche chiamato *Chibbat Zion*, (l'Amore di Sion), un nome che non è altro che

¹ Amos Oz e Fania Oz-Salzberger, *Gli ebrei e le parole. Alle radici dell'identità ebraica*, trad. Elena Loewenthal (Milano: Feltrinelli, 2013), 11.

² Dante Lattes, “Il primo romanziere della letteratura ebraica moderna: Avraham Mapu (1808-1867)”, *La Rassegna Mensile di Israel* VIII (1933): 335-55.

una variazione sinonimica del titolo dell'opera di Mapu³.

L'amore di Sion è, al tempo stesso, un fenomeno letterario e sentimentale, poiché l'anelito del popolo ebraico a ritornare a vivere nella propria terra – in parte abbandonata dopo la distruzione del Secondo Tempio a opera dei Romani nel 70 e.v. – è stato, nei secoli, oggetto di poesie, preghiere, inni liturgici, racconti, sogni e speranze, tramandati di generazione in generazione. Tutta la vita degli ebrei, in ogni epoca storica e in ogni latitudine della diaspora, dai più religiosi ai meno religiosi, si è sempre incentrata sull'amore per la sua terra, Eretz Israel.

Gerusalemme, Sion, rappresenta il centro pulsante dell'anima ebraica: a Sion si deve giungere e, quando la si perde, Sion diventa la chimera struggente da inseguire e per la quale vale la pena di vivere. Oppure – nel caso di Mapu – Sion si configura come l'ambientazione ideale per la rinascita di una nuova vita ebraica, una cornice narrativa e simbolica in cui egli colloca il progetto di rigenerazione spirituale e comunitaria che attraversa *Ahavat Zion*.

Dall'opera di Avraham Mapu scaturisce un intero universo valoriale e letterario che prende avvio con la Haskalà, si proietta idealmente verso la Terra di Israele e, nel lungo arco del pensiero e della produzione culturale ebraica, giunge fino a influenzare la creazione letteraria nello Stato di Israele.

Il romanzo di Mapu si svolge a Sion, raffigurata non come uno spazio mitico privo di contraddizioni, ma come un luogo vivo, attraversato da vicende umane dense di intrighi, dolore, ingiustizie e ostacoli, e al tempo stesso ricco di bellezze, gioie e manifestazioni d'amore.

In questa visione, Sion è il luogo ideale in cui regna la giustizia divina, in cui trovano spazio le più alte aspirazioni di amore, di armonia comunitaria e di perfezione morale. *Ahavat Zion* non è soltanto "l'amore per Sion" ma anche l'amore che a Sion sboccia, cresce e trionfa dopo decenni di tribolazioni sia individuali sia collettive. Il titolo può inoltre essere interpretato in un'altra

³ Cyril Aslanov, "Così giovane e già ebreo: l'avventura della lingua ebraica da Canaan alla spiaggia di Tel Aviv", *Mosaico-CEM*, 8 aprile 2018, <https://www.mosaico-cem.it/cultura-e-societa/eventi/cosi-giovane-e-gia-ebreo-lavventura-della-lingua-ebraica-da-canaan-alla-spiaggia-di-tel-aviv/>.

prospettiva: “l’amore di Sion”, vale a dire l’amore che Sion stessa irradia verso i suoi abitanti, avvolgendoli e proteggendoli come la *Shekhinà*, la presenza divina che nella tradizione ebraica dimora presso il popolo d’Israele.

Lo spazio geografico descritto da Mapu corrisponde alla fitta rete di relazioni e all’insieme dei valori in cui egli credeva profondamente. È al tempo stesso un luogo – radicato nella geografia del regno di Giuda e della Gerusalemme del Primo Tempio – e un luogo interiore, plasmato dall’immaginazione letteraria, nel quale si intrecciano storie personali e collettive. Queste si fondono in una trama narrata nella lingua biblica, scelta che fu al contempo audace e innovativa, soprattutto perché si trattava del primo romanzo concepito in ebraico in età moderna.

La Haskalà aveva l’obiettivo di radicare nuovamente l’ebreo nella sua ebraicità, pur prendendo le distanze dalla vita tipica della realtà diasporica, segnata da secoli di privazioni, limitazioni e tribolazioni. In questa prospettiva, il Tanakh era considerato lo strumento privilegiato per celebrare un passato glorioso, e, al contempo, per offrire un linguaggio capace di risvegliare il senso estetico e l’orgoglio identitario degli ebrei, riavvicinandoli idealmente alla loro storia e alla loro terra.

Nella sua biografia dedicata a Mapu, Reuven Brainin, nato nel 1862 in Bielorussia e morto nel 1939 a New York, descrive una passione, una sorta di “malattia” che animava lo scrittore e i suoi contemporanei: un desiderio insaziabile per la cultura e per lo studio delle lingue, non soltanto dell’ebraico, ma anche di quelle europee e classiche. Brainin li ritrae come uomini «affamati di luce, di aria, di libertà e di conoscenza»⁴, formule che condensano la tensione esistenziale e intellettuale di un’intera generazione di *maskilim*. In queste parole si riflette non solo la sete di sapere, ma anche la volontà di ampliare gli orizzonti dell’esperienza ebraica, integrando alla tradizione elementi provenienti da altre culture e letterature, senza per questo perdere il radicamento ebraico.

L’idea di condurre una ricerca su Avraham Mapu nasce anche dal

⁴ Reuven Brainin, *Avraham Mapu: Chayav USefarav* (Petrokov: Tushia, 1900), 28.

desiderio di fare piena luce su una produzione culturale di enorme impatto e, al tempo stesso, di mettere in rilievo l'importanza del sentimento romantico dell'amore della Terra di Israele. In questa prospettiva, Eretz Israel si configura come luogo ideale capace di raccogliere e contenere l'intera storia ebraica della diaspora. Tra i testimoni più alti di questa tradizione si colloca il poeta e rabbino spagnolo Yehuda Ha-Levi (1085-1141), che nei suoi celebri versi dedicati a Gerusalemme riassume il dolore e l'anelito del popolo ebraico:

A Gerusalemme

Bella contrada, gioia della terra, città del grande Re,
per te si strugge l'anima mia dai confini dell'occidente.

Dolore infinito provo per te ricordando il passato,
la tua gloria che non c'è più, il Tempio che hanno distrutto⁵.

Il sentimento di appartenenza al luogo, alla lingua, alla comunità e alla sorte comune è, ancora oggi, vivo e pulsante nell'identità ebraica. Tuttavia, in *Ahavat Zion*, non possiamo parlare propriamente di "nostalgia" poiché Mapu non si recò mai in Terra di Israele, né di "utopia" in senso stretto, dal momento che l'utopia, per definizione, è l'oggetto di un'aspirazione ideale non suscettibile di realizzazione pratica.

Nel saggio di Laura Almagor, *Haskalah. The Romantic Movement in Judaism*, viene citata la studiosa Olga Litvak, la quale scrive:

When I started writing about the Haskalah, like everyone else, I assumed that I was writing a book about the Enlightenment.' However, the Enlightenment context – and this is the central claim of the book – is not the correct one for the understanding of the Haskalah, which was not a rational, but a romantic movement: 'By the time I had finished the first draft of this study, I knew that I had written a book about Romanticism⁶.

⁵ Samuel Avisar, *Tremila anni di letteratura ebraica*, vol. I (Roma: Carucci, 1980), 438.

⁶ Laura Almagor, "Haskalah. The Romantic Movement in Judaism", *European Review of History: Revue européenne d'histoire*, 2 ottobre 2015, <http://dx.doi.org/10.1080/13507486.2015.1083260>.

Questa riflessione di Litvak conferma la natura profondamente romantica del progetto culturale di Mapu, che si nutre di immaginazione, idealizzazione e slancio emotivo più che di pura razionalità illuministica.

Anche la studiosa Sidra DeKoven Ezrahi offre una cornice teorica particolarmente feconda per una rilettura del romanzo *Ahavat Zion*, che si sviluppa in tre nuclei tematici.

Il primo riguarda l'immaginario di Gerusalemme e della Terra Promessa. In *Booking Passage*⁷, Ezrahi analizza come Gerusalemme e il tema della redenzione nazionale si configurino, nella cultura ebraica moderna, come luoghi del desiderio, sospesi in una tensione irrisolta tra ideale e realtà storica. Mapu anticipa, in forma narrativa, proprio queste dinamiche: attraverso la riattivazione dell'immaginario biblico, egli costruisce di Sion un'utopia letteraria che non descrive un luogo geografico, ma evoca uno spazio simbolico carico di attesa messianica e proiezione identitaria.

Il secondo nucleo concerne le categorie dell'esilio e del ritorno, che costituiscono l'asse portante dell'analisi di Ezrahi. Lette in questa prospettiva, le scelte narrative di Mapu assumono una valenza che trascende la dimensione puramente letteraria: lo scrittore della diaspora costruisce, attraverso la finzione romanzesca, uno "spazio del ritorno" ancora interamente immaginario, anticipando di diversi decenni le elaborazioni del sionismo politico e prefigurando quella che Ezrahi definisce la poetica del ritorno.

Il terzo nucleo riguarda il rapporto tra linguaggio e identità. Ezrahi insiste sul potere e sui limiti del linguaggio nel costruire comunità e memoria collettiva. Sotto questo profilo, la scelta di Mapu di scrivere in ebraico biblico non è semplicemente uno stile letterario, ma un atto culturale di straordinaria portata: attraverso la lingua, egli non si limita a narrare, ma ricostruisce

⁷ Sidra DeKoven Ezrahi, *Booking Passage: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*, University of California Press, Berkeley 2000.

l'identità ebraica nel contesto di un mondo moderno in profonda trasformazione.

Ezrahi colloca dunque Mapu non solo come pioniere del romanzo ebraico moderno, ma come figura inaugurale di una lunga tradizione di poetiche del ritorno e di costruzione simbolica di Sion.

La prospettiva di Ezrahi trova un naturale completamento nell'opera di Yigal Schwartz, il cui lavoro sposta l'asse dell'analisi dal piano della diaspora a quello della cultura israeliana contemporanea. Il lavoro di Yigal Schwartz, *Mashe ro'im mikan* ("Quello che si vede da qui", 2005), costituisce un riferimento critico imprescindibile per una lettura di Mapu che ne illumini la funzione fondativa rispetto alla narrativa ebraico-israeliana moderna e contemporanea. L'apporto di Schwartz si articola su più livelli, tutti convergenti verso una medesima ipotesi interpretativa: che *Ahavat Zion* non sia soltanto il primo romanzo in prosa ebraica moderna, ma il momento inaugurale di un immaginario narrativo destinato a percorrere, trasformandosi, l'intera tradizione letteraria israeliana.

Sul piano della continuità letteraria, Schwartz ricostruisce come i grandi temi della Terra d'Israele – il linguaggio sacro, l'idealizzazione di Sion, il rapporto tra esilio e appartenenza – evolvano dalla letteratura della Haskalà fino al canone israeliano contemporaneo. In questa prospettiva, Mapu emerge come l'"antecedente fondativo" della tradizione: colui che per primo trasforma la Bibbia in narrazione romantica e proto-nazionale, inaugurando un modo di vedere e di raccontare la terra che le generazioni successive erediteranno, rielaboreranno e, infine, metteranno criticamente in discussione.

È proprio questa messa in discussione il secondo contributo fondamentale di Schwartz. Il titolo stesso della sua opera – "Quello che si vede da qui" – segnala uno spostamento dello sguardo: ciò che da lontano, nella distanza dell'esilio e della diaspora, appariva idealizzato e trasfigurato, cambia radicalmente di aspetto quando viene osservato da vicino, dalla realtà concreta dello Stato d'Israele contemporaneo. La Sion di Mapu, utopia

letteraria costruita a partire dall'immaginario biblico, diventa così il punto di partenza di una dialettica che Schwartz percorre fino alle sue conseguenze più disincantate: quella tra l'ideale pre-sionista e la disillusione post-sionista.

Sul piano metodologico, Schwartz interpreta la narrativa ebraica come uno spazio di negoziazione tra memoria collettiva, ideologia e identità individuale. Applicato a Mapu, questo approccio consente di leggere *Ahavat Zion* non semplicemente come un romanzo romantico di ambientazione biblica, ma come un laboratorio discorsivo in cui l'identità ebraica moderna si forma e si consolida prima ancora che esista una realtà territoriale in cui incarnarsi.

La complementarità con Sidra DeKoven Ezrahi risulta, a questo punto, evidente. Mentre Ezrahi esplora la poetica dell'esilio e del ritorno in termini simbolici e transnazionali, Schwartz lavora sul versante interno alla cultura israeliana: come quell'immaginario, una volta "realizzato" nello spazio geografico e storico, genera nuove tensioni e nuovi disincanti. Insieme, i due studiosi offrono una cornice critica capace di restituire l'intero arco del percorso: dall'utopia letteraria che Mapu inaugura nel 1853 alla coscienza critica con cui la letteratura israeliana moderna guarda, da qui, alle proprie origini narrative fondatrici.⁸

David Ben-Gurion, primo ministro e fondatore dello Stato di Israele, scrisse nelle sue memorie quanto le opere di Mapu – e in particolare *Ahavat Zion* – avessero influenzato in modo determinante la sua formazione intellettuale e il suo orientamento verso l'attivismo sionista. Egli ricordava come tre libri letti in gioventù fossero stati decisivi per la sua crescita: *Ahavat Zion* di Mapu, *La capanna dello zio Tom* di Harriet Beecher Stowe (1852) e *Resurrezione* di Lev Tolstoj (1899). Il romanzo di Stowe, con la sua denuncia della schiavitù, aveva forgiato in lui una visione socialista; l'opera di Tolstoj gli aveva infuso una profonda convinzione nella forza redentrice del lavoro e

⁸ Yigal Schwartz, *Mashe ro'im mikan* (Tel Aviv: Kinneret Zmora-Bitan, 2005).

Ahavat Zion aveva acceso in lui la vocazione di attivista e leader sionista⁹.

Non si può tuttavia definire Mapu un sionista in senso storico, poiché, per ragioni anagrafiche, egli non poté partecipare al grande progetto di ritorno collettivo alla terra d'Israele. Del resto, il termine stesso "Sionismo" fu coniato nel 1890 dal pensatore ebreo austriaco Nathan Birnbaum e divenne di uso corrente grazie a Theodor Herzl, che lo rese popolare meno di un decennio dopo, al Primo Congresso Sionista tenutosi a Basilea nel 1897.

Eppure, nella sua opera Mapu offre l'idealizzazione di un luogo geografico e insieme simbolico, in cui gli ebrei, lontani dalla triste e frammentata realtà della diaspora, vivono letterariamente circoscritti in una comunità del passato. Questa comunità ideale è segnata da armonia, coesione sociale e vita condotta sotto la protezione del Dio di Israele.

Nell'ultima pagina del romanzo, al termine dei tormenti che hanno attraversato i vari personaggi, dopo intrighi, guerre, deportazioni e dispersioni, la comunità si ricompone, ritrovando pace e unità. In questo momento conclusivo, Mapu affida la sintesi del suo ideale che vibra di speranza:

Disse Yedidià a Yoram: vedi, si è realizzato ciò che ti dissi circa vent'anni fa. Il Signore ti farà ritornare sano e salvo e insieme gli offriremo dei sacrifici di ringraziamento per poi gioire insieme ai nostri cari qui, in questa residenza estiva¹⁰.

Il concetto di comunità ideale, lontano nel tempo e nello spazio rispetto a ciò che sarebbe poi stata l'esperienza dei *kibbutzim* o, più in generale, delle comunità agricole sorte in Terra di Israele e successivamente nello Stato di Israele, apre a numerose congetture e riflessioni. Tra le interpretazioni possibili, risuona in particolare una proposta dal filosofo ebreo viennese Martin Buber (1878-1965), che descrisse così l'essenza della comunità:

La comunità [...] è l'essere non più uno accanto all'altro, ma

⁹ Shoshana Heitner, "Haskalah Studies", *Wordpress Blog*, 17 luglio 2016, <https://heitner.wordpress.com/2016/07/17>.

¹⁰ Avraham Mapu, *Ahavat Zion* (Gerusalemme: Tushia, 1948), 245.

uno con l'altro, di una moltitudine di persone. E questa moltitudine, mentre si muove verso una meta, sperimenta ovunque un rivolgersi verso l'altro, un confronto dinamico con l'altro, un fluire dall'*io* al *tu*. La comunità è dove si produce la comunità¹¹.

Per Buber, questa realtà – la cui rivelazione egli riteneva iniziata nel suo tempo – indica la strada per andare oltre, tanto all'individualismo quanto al collettivismo, aprendo a una “terza via”, la cui conoscenza pratica può contribuire a far rivivere la persona autentica e a fondare la comunità altrettanto autentica.

Mentre le diverse speculazioni filosofiche si interrogano sull'essenza della comunità, per l'ebreo illuminato, il *maskil*, il punto di partenza imprescindibile rimane la Torà. In essa si racchiudono la storia del popolo ebraico, la sua geografia sacra e la sua lingua, entrambe intese come patrimonio spirituale e identitario.

Anche nell'atmosfera di miseria che caratterizzò per secoli la vita diasporica, aleggiava sempre un nucleo di nobiltà e di purezza: l'idea di Dio e la Torà. Questi due elementi sono stati, nella visione dei *maskilim*, il fattore purificatore e la vera salvezza dell'umanità degli ebrei, permettendo di conservare una dignità morale e culturale anche nelle condizioni più avverse¹².

La spinta intellettuale che condusse Mapu e i *maskilim* a scrivere in ebraico fu, in sostanza, la stessa forza che animò il successivo progetto di rinascita della lingua parlata. Tale impulso culturale e linguistico contribuì in maniera decisiva alla costruzione della nuova identità ebraica nell'epoca moderna. Nella sua introduzione al convegno *Sessant'anni di poesia israeliana*, lo studioso di letteratura Ariel Hirschfeld sottolinea il ruolo centrale della lingua ebraica nella costruzione dell'identità nazionale:

¹¹ Martin Buber, *Between Man and Man* (Abingdon: Routledge, 2002), 200.

¹² Lattes, “Il Primo Romanziere della Letteratura Ebraica Moderna: Avraham Mapu (1808-1867)”, 347.

Mentre la musica è stata lo strumento romantico più alto con il quale fu creato il concetto emotivo dell'identità nazionale, le parole e la lingua sono state l'unico mezzo attraverso il quale gli ebrei hanno espresso in modo ininterrotto la propria creatività. Non avevano né la pittura, né l'architettura e perfino la musica era marginale e non poteva sostenere un efficace simbolismo nazionale. L'ebraico è stato per gli ebrei lo strumento principale nella creazione di una coscienza di popolo. Ma non aveva un suono. Dal momento in cui in quella lingua fu azionato il suono, essa si unì al tempo. Da quel momento ricevette tempo e luogo. E da quel momento si unì ai due poli opposti (e dipendenti tra loro) del tempo: l'individuo e la storia¹³.

Hirschfeld mette così in evidenza che, fino alla rinascita della lingua ebraica parlata, l'ebraico era rimasto un mezzo espressivo straordinario ma privo di voce viva. La restituzione del "suono" all'ebraico lo ha ancorato simultaneamente al tempo presente e alla memoria storica, legando l'esperienza dell'individuo a quella collettiva del popolo ebraico.

Lo storico e critico letterario lituano Yosef Klausner (1874-1958) descrisse l'impressione che il libro di Mapu suscitò nei suoi primi lettori:

Il lettore è sorpreso dell'intuito davvero divino del poeta, per cui egli riesce a penetrare col suo occhio interiore nei recessi di quella grande epoca così lontana e così diversa dalla nostra. Nessuno storico o archeologo riuscirebbe a ricostruire con tanta sicurezza l'intera vita culturale della Giudea e della Samaria, coi suoi grandi profeti della verità e anche coi suoi pseudo profeti di menzogna, coi suoi re e i suoi santi, coi suoi padroni e i suoi servi, nei suoi usi e costumi, nei suoi discorsi e nei suoi fatti, nei suoi sentimenti e nei suoi pensieri. E tutto ciò è così semplice, così ingenuo, come nella Bibbia, e

¹³ Ariel Hirschfeld, *Sessant'anni di poesia israeliana*, presentazione al convegno "La nuova poesia ebraica e la rinascita dell'ebraico" (Milano: Università degli Studi, 12 maggio 2008). Stampato in *A Oriente!*, N. 14, *Sessant'anni di poesia israeliana*, 2009.

insieme così limpido e così appassionante, tal che si sente il soffio di quella grande e semplice vita, di quella antica esistenza, così originale, così ricca di grandi e profondi spiriti, e pur ancora primitiva e fresca, di quella vita grande e semplice insieme¹⁴.

In queste parole, Klausner riconosce a Mapu la capacità rara di evocare un mondo antico con tale vividezza e autenticità da renderlo percepibile come presente, fondendo fedeltà biblica e immediatezza narrativa in un equilibrio che né la storiografia né l'archeologia dell'epoca avrebbero potuto raggiungere.

Accanto alla definizione di Sion come luogo ideale scelto da Mapu per l'ambientazione del romanzo, questa ricerca svilupperà anche l'analisi dei personaggi che si muovono all'interno di questo "non luogo", spazio insieme narrativo e simbolico.

Questi personaggi, pur collocati in un contesto storico remoto, sono in realtà creature del presente di Mapu e riflettono pienamente gli ideali della Haskalà. Tra questi spiccano il diritto della donna di scegliere liberamente il proprio compagno di vita (e non più subire un matrimonio combinato, fonte quasi inevitabile di infelicità), la lealtà, la moralità, la sacralità della famiglia e della collettività, la centralità della religione come base etica cui riferirsi per ogni azione quotidiana e l'armonia con la natura.

Questi elementi, che suscitarono una profonda emozione nei lettori di *Ahavat Zion*, divennero il fulcro del rinnovamento culturale che iniziò a delinearsi proprio a partire dalla pubblicazione del romanzo, facendo di esso anche un manifesto ideale di trasformazione e rinascita.

¹⁴ Yosef Klausner, *Storia della letteratura neo-ebraica*, trad. Dante Lattes e Mosè Beilinson (Roma: Alberto Stock, 1926), 37.

CAPITOLO 1

CONTESTO STORICO E LINGUISTICO

1.1 La Haskalà

La formazione culturale di Avraham Mapu si può riassumere in due direttrici principali che, intrecciandosi, determinano l'originalità della sua opera. Da un lato vi è il rigore dello studio dei testi ebraici, tipico dell'ebraismo lituano che, dal Settecento, si distingue per la profonda conoscenza della Torà, del Talmud e della Qabbalà, accompagnata da una forte volontà di conservazione della tradizione; dall'altro vi è l'adesione alle idee della Haskalà, che modernizza l'approccio ebraico aprendolo a nuove prospettive.

La Haskalà fu una forma peculiare di Illuminismo ebraico, sviluppatasi tra gli anni Settanta del Settecento e la fine dell'Ottocento in Europa occidentale, centrale e orientale. La Haskalà berlinese ebbe vita breve, limitata all'ultimo quarto del XVIII secolo, mentre in Galizia e in Russia essa perdurò per tutto il XIX secolo, ramificandosi anche in Terra d'Israele e nel Nord Africa. I *maskilim* erano soprattutto scrittori e membri di una nuova *intelligenza* laica che visse la transizione da un mondo di conoscenze e valori "antichi" a un "nuovo" universo culturale. Questa élite, eterogenea ma coesa negli intenti, fu portatrice della prima ideologia moderna della storia ebraica, caratterizzata da un generale orientamento razionalista e liberale. Non si trattava di un movimento organizzato in maniera formale: esso si esprimeva piuttosto attraverso una vera e propria "repubblica letteraria" fatta di riviste, circoli di lettura, biblioteche e scambi intellettuali che costituivano la base di una rete culturale vivacissima.

La Haskalà pose tuttavia dei limiti alle aspirazioni di rinnovamento, consapevole del rischio di annientamento della cultura ebraica. I *maskilim*, profondamente coinvolti nelle sorti del popolo ebraico, erano coscienti della

potenziale deriva distruttiva di un modernismo superficiale ed esteriore. Non di rado modificarono le proprie posizioni, passando da una lotta frontale contro il “vecchio” alla sua parziale difesa, cercando un equilibrio tra conservazione e rinnovamento, una sorta di aurea media che permettesse di modernizzare senza dissolvere¹⁵.

Gli storici della letteratura divergono circa il momento di nascita della produzione letteraria della Haskalà. Il critico letterario Fischel Lachover, ad esempio, include tra i *maskilim* anche il rabbino, filosofo e cabalista italiano Moshe Chaim Luzzatto, detto il RaMCHaL (Padova, 1707 - Acri, 1746), stabilendo così una linea temporale che risale già all’ultima parte del XVIII secolo. Yosef Klausner concorda con questa impostazione, individuando gli inizi della letteratura ebraica moderna nella pubblicazione di *Divrè Shalom ve-Emet* di Naftali Herz Wessely (Amburgo, 1725-1805) e nell’uscita, nel 1783, del primo numero della rivista *Ha-Me’asef*. Una tendenza interpretativa differente, rappresentata dallo studioso israeliano della letteratura ebraica e yiddish Dov Sadan (1902-1989), rifiuta invece una netta distinzione tra i corpi letterari, preferendo collocare la Haskalà all’interno del continuum della letteratura ebraica complessiva, senza enfatizzarne i tratti moderni o secolari¹⁶.

C’è però consenso unanime tra gli studiosi nel collocare la fine della letteratura della Haskalà negli anni dei pogrom, le cosiddette *Tempeste del Negev*, che devastarono il sud della Russia tra il 1881 e il 1882, alimentando la disillusione circa la possibilità di integrazione degli ebrei nella società europea.

Dal punto di vista geografico, lo sviluppo della Haskalà è stato descritto dall’orientalista Yosef Sadan (1939-2025) come un “movimento a onde”, caratterizzato dallo spostamento progressivo dei suoi centri dall’Europa occidentale verso oriente. I primi nuclei sorsero in Olanda, Italia e Germania

¹⁵ Shmuel Feiner e David J. Sorkin, a cura di, “Towards a Historical Definition of the Haskalah”, *New Perspectives on the Haskalah* (Liverpool: Liverpool University Press, 2001), 218-219.

¹⁶ Moshe Pelli, “When did Haskalah Begin? Establishing the Beginning of Haskalah Literature and the Definition of ‘Modernism’”, *Leo Baeck Institute Yearbook* 44 (1999): 56-96.

alla fine del XVIII secolo; agli inizi del XIX secolo il baricentro si spostò in Galizia (all'interno dell'Impero asburgico e in Ungheria), quindi in Lituania, per raggiungere infine la Russia e la Polonia.

È in questo contesto che nasce Avraham Mapu, nel 1808, pochi anni dopo la morte di Eliyahu ben Shlomo Zalman (1720-1797), universalmente noto come il Gaon di Vilna (*Ha-Gaon Rabbi Eliyahu, HaGRA*). Figura eminente e carismatica, il Gaon fu leader del movimento dei *mitnagdim* (oppositori), che si contrapponeva con fermezza al diffondersi del chassidismo e delle sue innovazioni liturgiche e sociali.

Tuttavia, ridurre il Gaon al solo ruolo di avversario dei *chassidim* significherebbe semplificarne eccessivamente la portata. Egli fu infatti un pensatore innovativo, capace di rinnovare dall'interno il cuore dell'identità ebraica: lo studio della Torà e l'interpretazione dei testi rabbinici e cabalistici. La sua metodologia, improntata al rigore filologico e a una consapevolezza critica, anticipava la sensibilità ermeneutica moderna. Uomo del suo tempo, fu anche lettore di opere scientifiche di geometria, geografia e astronomia. Come scrisse Louis Ginzberg, il Gaon di Vilna «fu l'ultimo teologo del rabinismo classico e il meno influenzato dalla filosofia greco-araba; pertanto, la sua teologia può giustamente vantare di essere null'altro che rabbinica»¹⁷.

In un'intervista rilasciata nel 2020, in occasione del trecentesimo anniversario della nascita del Gaon, Rav Riccardo Di Segni, Rabbino Capo di Roma, ha sottolineato come il Gaon attribuisse alla conoscenza della lingua ebraica un'importanza fondamentale, considerandola condizione indispensabile per la corretta comprensione dei testi sacri, arrivando a definirlo un *maskil* ante litteram¹⁸. A questa visione si collegano le riflessioni dello studioso Alan Nadler, che ha analizzato l'influenza profonda e duratura del Gaon di Vilna sulla cultura ebraica lituana (*Litvak*). In essa individua le

¹⁷ Massimo Giuliani, “Breve storia del geniale studioso che cercava l’armonia”, *Joimag*, 9 dicembre 2020, <https://www.joimag.it/leredita-del-gaon-di-vilna-a-300-anni-dalla-nascita/>.

¹⁸ “Il documentario. A 300 anni dalla nascita del Gaon di Vilna, personalità gigantesca”, *Moked*, 17 dicembre 2020, <https://moked.it/blog/2020/12/17/il-documentario-a-300-anni-dalla-nascita-gaon-di-vilna-personalita-gigantesca/>.

radici di un *ethos* intellettuale critico, razionale e ascetico che segnò l'ebraismo dell'Europa orientale dal tardo Settecento fino alla Shoah. L'antitesi al tradizionale *pilpul*, l'opposizione al chassidismo e l'interesse per le scienze naturali contribuirono a forgiare un modello culturale centrato sullo studio rigoroso del Talmud, sulla razionalità e su una diffidenza verso il misticismo e l'autorità carismatica.

La figura del *Litvak*, così come si cristallizzò nello stereotipo, appare dunque come quella di un uomo distaccato, intellettualmente rigoroso, critico e razionalista, poco incline all'emotività religiosa. Questo modello si consolidò attraverso la rete delle *yeshivot* mitnagdiche, a partire da quella di Volozhin (1803), che fecero della Lituania un centro di eccellenza rabbinica.

Successivamente, il *Movimento Musar*, con la sua enfasi sull'etica ascetica e sull'autodisciplina, rafforzò ulteriormente questa immagine, alimentando l'idea del *Litvak* come figura severa, interiormente esigente e intellettualmente intransigente, tanto da essere popolarmente chiamato *tzeylem kop* (testa di croce), perché è testardo nelle sue opinioni e dice ai suoi oppositori: "Puoi stiracchiarti in lungo o in largo- tracciando una croce nell'aria-, ma io ho ragione".

Accanto a questa cultura rabbinica, la Lituania si configurò anche come uno spazio fertile per la diffusione della Haskalà, del socialismo e del sionismo, favorendo l'emergere di importanti figure del pensiero ebraico laico. Dalla metà del XIX secolo, la Lituania divenne il principale centro dell'Europa orientale aperto a molteplici correnti di pensiero, dando i natali ad alcuni tra i più importanti *maskilim*, come Avraham Mapu e Yehudà Leib Gordon, e consolidando la fama dei *Litvak* come liberi pensatori, talvolta persino come eretici. La cultura *Litvak*, dunque, appare come una sintesi originale di rigore intellettuale, ascetismo etico e tensione modernizzante, che ha esercitato un'influenza duratura e piuttosto ambivalente sull'identità ebraica dell'Europa orientale¹⁹. Per comprendere appieno l'opera di Mapu è necessario inserirla

¹⁹ Allan Nadler, "Misnagdim", *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <https://yivo.encyclopedia.yivo.org/article/183>.

in questo fermento culturale, che dall'Europa occidentale si estese a quella orientale a partire dalla fine del Settecento. A questo proposito, risultano illuminanti le considerazioni dello studioso della Haskalà Shmuel Feiner:

At the end of the eighteenth century, the *Maskilim* firmly believed that a favorable historical shift was taking place which promised an ideal future for all humankind, including the Jews. This belief gave rise to a new sense of the past that no longer matched the traditional concept of history. The *Maskilim* in Germany, the first consciously modern Jews, were the bearers of this new sense of the past. These young men fervently believed they had a mission to transform and regenerate Jewish society and culture in order to adapt it to the modern age and its challenges²⁰.

1.1.1 La Haskalà berlinese

La restrizione mentale e fisica, imposta a metà del Cinquecento e destinata a durare circa due secoli, generò, nella seconda metà del Settecento, la ribellione all'umiliazione di tale stato di inferiorità giuridica da parte della piccola ma colta e abbiente comunità ebraica di Berlino, che sentiva l'urgenza di sviluppare un nuovo approccio al mondo ebraico.

In questo contesto emerse la figura di Moses Mendelssohn (1729-1786), considerato l'iniziatore del movimento della Haskalà. Figlio di un povero *sofer* (scriba), lasciò Dessau per stabilirsi a Berlino, dove entrò in contatto con la filosofia dei Lumi e divenne ben presto un filosofo di rinomanza europea. Nel 1763 l'Accademia prussiana delle scienze lo premiò, preferendolo a Immanuel Kant, in un concorso che chiedeva agli intellettuali del tempo di rispondere alla domanda: "*Was ist Aufklärung?*" (Che cos'è l'Illuminismo?). La stessa

²⁰ Shmuel Feiner, Chaya Naor and Sondra Silverston. "Conclusions: New directions", *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, (2002), <http://www.jstor.org/stable/j.ctv36zqqp>.

Accademia propose di eleggerlo membro nel 1771, ma il re Federico II rifiutò di ratificare la nomina a causa della sua identità ebraica.

Secondo lo studioso Shmuel Feiner, proprio nelle risposte fornite da Mendelssohn e da Kant alla domanda “*Was ist Aufklärung?*” si delineano due prospettive diverse ma complementari della Haskalà. Già prima che il dibattito venisse formalmente aperto, nel 1784, sulle pagine della rivista *Berlinische Monatsschrift*, erano state proposte varie definizioni del concetto di Illuminismo; tuttavia, con quell’intervento editoriale, la questione assunse una centralità decisiva per il futuro della cultura tedesca e per la definizione stessa della sua identità.

Le risposte di Mendelssohn e di Kant restano i contributi più influenti. In linea con il suo approccio filosofico, Mendelssohn interpretò l’*Aufklärung* in termini concettuali, definendolo come pensiero razionale, ossia come la dimensione teorica del concetto più ampio di *Bildung* (formazione), che includeva anche la *Kultur*, intesa come componente pratica legata all’artigianato, all’educazione e alla vita culturale. In sostanza, egli ribadiva quanto già affermato nelle sue prime opere in ebraico: l’Illuminismo non andava inteso come un privilegio di pochi, ma come un valore universale che riguardava l’essere umano in quanto tale.

Mendelssohn avvertiva però il rischio insito in un uso eccessivo o distorto del concetto: l’*Aufklärung*, se travisata, poteva degenerare in lassismo morale, egocentrismo, ateismo e anarchia. Tali deviazioni, ammoniva, andavano evitate con fermezza, affinché l’Illuminismo restasse una forza di progresso e non di disgregazione²¹.

Agli occhi di Immanuel Kant, al contrario, l’*Aufklärung* non rappresentava una categoria astratta, bensì un processo storico che conduce dall’immaturità – segnata da ignoranza e obbedienza cieca alle autorità passate e presenti – alla maturità. Il segno distintivo di questa maturità intellettuale e storica era racchiuso nel motto dell’Illuminismo: il pensiero

²¹ Moses Mendelssohn, “Über die Frage, Was heißt Aufklärung?”, *Berlinische Monatsschrift*, 1 settembre 1784, 193-200.

razionale libero e indipendente. L'intera transizione costituiva, per Kant, un atto di auto-liberazione, l'acquisizione della libertà e dell'autonomia individuale.

Pur mantenendo un atteggiamento prudente nel delimitare i confini della libertà, per evitare conflitti con le leggi della Prussia di Federico il Grande – celebre la sua formula: «*Ragiona quanto vuoi e su qualsiasi argomento, ma obbedisci!*» –, non si può negare il potenziale rivoluzionario implicito nella sua definizione. L'esortazione kantiana, in fondo, suonava così: «Acquisisci conoscenza, usa la ragione, sii critico e libero dalle convenzioni, diventa una persona matura e autonoma!»

Ciò che Kant suggeriva andava oltre la dimensione individuale e teorica: implicava un processo storico evolutivo e complessivo. Non viviamo ancora in un'epoca illuminata, sosteneva, ma in un'"Età dell'Illuminismo".

In rapporto alla Haskalà, le definizioni di Mendelssohn sembrano meglio caratterizzare la fase della "prima Haskalà", mentre i *maskilim* che adottarono la prospettiva kantiana definirono propriamente lo sviluppo degli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo²².

Mendelssohn e i suoi seguaci ritenevano necessario abbandonare lo yiddish, percepito come un gergo corrotto, per ritrovare la bellezza dell'ebraico biblico. Propugnavano un ritorno alla Bibbia – testo che godeva di considerevole prestigio anche nell'orizzonte culturale cristiano – considerata espressione di un passato glorioso, e un ridimensionamento dello studio del Talmud.

Lo stesso Mendelssohn scrisse prevalentemente in tedesco, a eccezione del *Qohelet Musar* (Il Predicatore di Morale), un settimanale educativo in ebraico di breve durata. Di grande impatto fu invece la pubblicazione, nel 1783, di *Netivot Ha-Shalom* (I sentieri di pace), commento al Pentateuco che esercitò un'influenza notevolissima sul mondo ebraico. L'opera presentava i

²² Feiner and Sorkin, "Towards a Historical Definition of the Haskalah", 220.

cinque libri della Torà con la traduzione tedesca di Mendelssohn, concepita per allontanare gli ebrei dall'uso dello yiddish e avvicinarli al tedesco letterario moderno; il commento, redatto in ebraico e denominato *Be'ur* (interpretazione), fu in parte opera di Mendelssohn e in parte di altri studiosi sotto la sua direzione. Pur tenendo conto dell'interpretazione tradizionale di Rashi (Rav Shlomo Yitzchaqi, Troyes 1040-1105), il *Be'ur* offriva una lettura letterale e razionale del testo biblico. Influenzato dagli ideali libertari che giungevano dalla Francia, questo progetto diede impulso, all'interno della società ebraica tedesca, alla nascita di un movimento che aveva come scopo l'emancipazione degli ebrei e il conseguente miglioramento delle loro condizioni, tanto materiali quanto culturali.

Isaac Satanow (Satanov, Podolia, 1732-1804) fu uno dei maggiori scrittori della prima Haskalà ebraica in Germania. La sua attività letteraria coincide con l'inizio di un processo cruciale: la messa in discussione e in parte la distruzione dei valori ebraici tradizionali e di alcuni concetti fondamentali della civiltà ebraica classica. Egli interpretò la Haskalà come filosofia razionale, ma non trovò per la sua generazione una edificazione morale migliore degli "atti della Haskalà". Continuando sulla via tracciata da Mendelssohn, Satanow sosteneva che l'indagine filosofica fosse un dovere imprescindibile anche per un ebreo credente: «Perché lo stupore (*pehà*) è la ragione della Haskalà nella verità di Dio. Perché chi non si meraviglia non si informa, e chi non si informa non acquisisce conoscenza (*yaskil*).»

Nel *Mishlei Asaf* (I Proverbi di Asaf, 1788), la *Haskalà* significa ancora filosofia – «l'indagine che conduce alla verità è chiamata Haskalà» – ma già emergono implicazioni ideologiche, come l'opposizione metaforica fra ragione (*sekhel*), identificata con la luce e il sole, e ignoranza, raffigurata come tenebre. La Haskalà diventa così un'opzione alternativa e trasformativa²³.

Nel 1783 apparve il primo numero del periodico *Ha-Me'asef* (Il Collezionista), modellato sul tedesco *Der Sammler*. Pur con interruzioni dovute a difficoltà finanziarie, la rivista ebbe abbonati in tutta Europa e

²³ Isaac Satanow, *Sefer ha-Midot* (Berlino: Chevrat Chinuch Ne'arim, 1784).

rappresentò un momento fondativo del nuovo spirito culturale. Lo rivelava soprattutto l'attenzione dedicata alle traduzioni e al nuovo approccio erudito alla Bibbia e al Talmud, che ravvivava l'interesse per la filologia ebraica, trascurata dal Medioevo. Il programma dichiarato era duplice: diffondere l'Illuminismo tra gli ebrei e al tempo stesso consolidare l'ebraico come lingua veicolare del nuovo spirito culturale. Pubblicata mensilmente dall'autunno del 1783 a Königsberg, la rivista fu sospesa nel 1785 e riprese solo nel 1787, con un quarto volume apparso questa volta a Berlino.

Uno dei redattori più attivi di *Ha-Me'asef* fu Yitzchak Euchel (1756-1804), biografo di Mendelssohn, convinto che la "pura religione" non fosse in contraddizione con l'amore per la scienza e per l'Illuminismo. Nel suo romanzo epistolare *Igrot Meshulam ben Urià Ha'eshtemoi*, considerato il primo testo epistolare in ebraico e pubblicato sulla rivista, Euchel inaugurò una nuova forma letteraria, dichiarando esplicitamente l'orientamento creativo della Haskalà.

Così descrive Pelli il protagonista Meshulam:

Meshulam rappresenta la figura del *maskil* ebraico come un giovane uomo in cerca della propria identità spirituale, intellettuale e religiosa, nonché di un orientamento culturale e sociale, che riesce a trovare soltanto attraverso l'incontro con la cultura dell'Illuminismo europeo. La stessa ricerca e il fatto che il protagonista si spinga verso un obiettivo sconosciuto al di fuori dell'ebraismo normativo e, più in generale, della cultura ebraica, sono segnali di un malessere diffuso tra i circoli dei *maskilim*. L'inizio di tale ricerca può essere interpretato come un indicatore dei cambiamenti che attraversavano l'ebraismo della Haskalà²⁴.

Tuttavia, nella visione dell'autore – così come emerge dalla cornice narrativa – Meshulam non devia dall'ebraismo. Viene descritto in termini

²⁴ Moshe Pelli, "The Epistolary Story in Haskalah Literature: Isaac Euchel's 'Igrot Meshulam.'", *The Jewish Quarterly Review* 93, no. 3-4 (2003): 441. <http://www.jstor.org/stable/1455669>.

positivi: «È intelligente, con mente lucida, parla la lingua del suo popolo e anche le lingue di altri popoli.» È ben istruito nella tradizione classica: il padre gli ha trasmesso «sapienza e conoscenza, retorica, musica e logica, astronomia e geometria, e altre qualità necessarie a chi è destinato a incontrare dignitari». Anche i suoi tratti esteriori rispecchiano le qualità interiori: è «bello, di buon cuore e molto amato da tutti i suoi conoscenti».

In questo modo Meshulam incarna l'ideale del *maskil*, che culmina nella sua adesione all'ebraismo: «È stato timorato di Dio per tutta la vita».

La tecnica epistolare utilizzata da Euchel simula l'esposizione oggettiva di diversi punti di vista, come se fosse lo stesso autore della lettera a parlare, senza interventi editoriali²⁵. Ma dietro questa apparente neutralità si cela un impianto narrativo che organizza le lettere a vantaggio del narratore, con fini satirici e con l'intento di guidare il lettore verso l'agenda della Haskalà²⁶.

I *maskilim*, infatti, non intendevano danneggiare la fede o la pratica religiosa. Il *Musar Torati* (morale religiosa) stava accanto alla filosofia morale, così come la *Torat Ha-Adam* (conoscenza dell'uomo) si affiancava alla *Torat Ha-Shem* (leggi di Dio). Il *maskil* ideale doveva mantenere il timore di Dio²⁷. L'obiettivo era ristabilire un equilibrio che, secondo i *maskilim*, si era spezzato nell'ebraismo ashkenazita, tra cultura ebraica e cultura universale. La loro visione del futuro continuava a includere studiosi religiosi, rabbini, osservanza religiosa e studio della Torà²⁸. Gli “*atti di Haskalà*” (*Ma'asè Haskalà*) erano presentati come una trasformazione storica voluta da Dio, pur promuovendo al tempo stesso la liberazione dell'essere umano autonomo: «Perché il Signore ha ingiunto al suo popolo di liberare le loro

²⁵ Moshe Pelli, “Igroth Meshulam”, *The Age of Haskalah* (Lanhan: University Press of America, 2005), 216.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Isaac Euchel, “The Letters of Meshulam Ha'eshtemoi”, *Ha-Me'asef*, 15 marzo 1790 <https://www.nli.org.il/en/newspapers/haa/1790/03/15/01/article/3/?e=-----en-20--1--img-txIN%7CxtI-----1>.

²⁸ Shmuel Feiner, “Educational Agendas and Social Ideals: *Jüdische Freischule* in Berlin, 1778-1825”, *Zion*, 60.4 (1995): 393-424.

menti incatenate»²⁹.

Lo stesso orientamento si ritrova negli articoli scientifici di Baruch Lindau (1757-1849), autore di una storia naturale in lingua ebraica: *Sullam Ha-Teva* (La scala della natura). Tra i collaboratori assidui di *Ha-Me'asef* va ricordato anche Yehuda Leib Ben Ze'ev (1764-1811), autore di una delle grammatiche più diffuse: *Talmud Lashon Ivri* (Insegnamento della lingua ebraica, 1796). Grammatico e lessicografo, fu il primo studioso ebreo ad applicare i metodi di ricerca occidentali allo studio dell'ebraico. Nato nei pressi di Cracovia, Ben Ze'ev ricevette un'educazione tradizionale ma, di nascosto, si dedicò anche alla filologia ebraica e alle materie secolari. Entrò a far parte della cerchia di *Ha-Me'asef* e, dopo il suo trasferimento a Berlino nel 1787, fu ammesso tra gli studiosi più vicini alla Haskalà³⁰.

Il collaboratore più eminente della rivista, e anche lo scrittore più talentuoso, fu però tedesco Naftali Herz Weisel o Wessely (1725-1825), amico e sodale di Mendelssohn. Autore di numerose opere per l'educazione della gioventù nello spirito dell'Illuminismo, pubblicò testi di filosofia ebraica, tra cui *Gan Na'ul* (Il giardino chiuso, 1765), e fu il principale artefice della nuova traduzione tedesca della Bibbia, curata insieme a Mendelssohn e a un gruppo di studiosi più giovani (S. Dubno, J. Brill ecc.). Quest'opera, accompagnata da introduzioni e commenti in ebraico, rappresentò per la gioventù ebraica una vera e propria novità, poiché offriva un approccio moderno sia al testo biblico sia alla lingua ebraica. Per gli ebrei che non conoscevano altra lingua al di fuori dell'ebraico – che leggevano ma non comprendevano – e dello yiddish, quella traduzione costituì anche un accesso privilegiato alla lingua tedesca. È opportuno ricordare che lo yiddish non era soltanto una lingua parlata, ma anche scritta, e svolgeva una funzione centrale

²⁹ Isaac Euchel, *Toledot rabenu He-Chakham Moshe ben Menachem* (Berlino: Chevrat Chinukh Nearim, 1789), 5.

³⁰ Menachem Zvi Kaddari, “Yehuda Leib Ben Ze'ev”, <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/ben-zeev-judah-leib>.

come lingua di insegnamento della Torà e di studio nelle yeshivot³¹.

Wessely si fece inoltre promotore di un'educazione che integrasse saperi tradizionali e conoscenze moderne. Nel suo *Divrè shalom ve-Emet* (Parole di pace e di verità, 1782), incoraggiava i giovani ebrei ad acquisire una formazione generale secondo i programmi scolastici tedeschi. Tale apertura era resa possibile anche dalla *Toleranz Patent* (Patente di tolleranza), una serie di tre editti emanati dall'imperatore Giuseppe II tra il 1781 e il 1782, che concedevano libertà di culto ai non cattolici. Inizialmente pensati per i protestanti, tali editti furono estesi anche agli ebrei, permettendo loro di esercitare mestieri fino ad allora vietati e ridefinendo l'istruzione giovanile, che da quel momento poté integrare il curriculum delle scuole statali tedesche.

In *Discorsi ebraici di tolleranza e felicità*, Wessely tesse le lodi e celebra le virtù di Giuseppe II, come si legge nel terzo capitolo:

O secolo illuminato! Adorate la bontà divina che ha elevato l'eroe, il restauratore dell'umanità, la di cui gloria sia innalzata, il quale oltre il di lui sapere, buon governo e valore guerriero, cose più sorprendenti sentiamo che abbia stabilite pubblicando le leggi di tolleranza generalmente per tutti li felici suoi popoli i quali hanno per base l'amore del genere umano, e nell'impartire le sue sovrane beneficenze non ha trascurato il popolo più povero, il più abbattuto, i figli di Israele da tanti secoli dimenticati, ordinando anche a nostro prò favorevoli e consolanti leggi, non altrimenti che un vero padre a' cari figli, come un precettore diligente agli amati suoi discepoli, e come un clemente sovrano a' sudditi più fedeli, aprendo per la loro sussistenza le più facili vie, permettendo l'agricoltura, animando alle arti, levando gli ostacoli e le restrizioni, a cui il nostro commercio andava soggetto. Questo prode sovrano ha conosciuto la nostra infelicità (...) ³².

³¹ Klausner, *Storia della letteratura neo-ebraica*, 14.

³² Naftali Herz Weisel, *Discorsi ebraici di tolleranza e felicità*, trad. Elia Morpurgo (Udine:

La segregazione degli ebrei, denunciata da Wessely, era la causa delle restrizioni culturali a cui erano sottoposti:

Dacché il solo ed unico commercio ci è permesso, ed anche questo con pesi enormi e con ristrettissime limitazioni, confidiamo in Dio, non studiando fuorché gli oggetti di religione i quali ci guideranno alla futura felicità, giacché questi sono i doveri precisi per i quali Iddio ha contratto l'alleanza con i maggiori³³.

Il movimento della Haskalà si propose di affrancare gli ebrei da questa segregazione, creando un ponte con il mondo occidentale moderno. Il primo obiettivo fu la riforma dell'istruzione ebraica, fino ad allora basata quasi esclusivamente sui testi religiosi, così da permettere agli studiosi e agli intellettuali ebrei di partecipare pienamente alle dispute filosofico culturali del loro tempo. Per i *maskilim*, l'acquisizione di conoscenze di base della cultura europea era condizione necessaria per il processo di emancipazione.

Al tempo stesso, essi avvertivano il dovere di restituire dignità agli *Ostjuden* (gli ebrei dell'Est), giunti in Germania dai territori russi, cercando di risvegliarne il senso estetico e di liberarli dall'isolamento. Uno degli strumenti più efficaci era costituito proprio dal Tanakh, che offriva contenuti e spunti perfettamente funzionali: la celebrazione di un passato nazionale glorioso contrastava la realtà degradata del presente; la cornice pastorale e agricola contribuiva a ristabilire un rapporto con la natura, reciso da secoli di vita nel ghetto; la poesia e la lingua sublime della Bibbia, infine, potevano risvegliare il gusto estetico e stimolare l'interesse per la letteratura.

L'ebraico biblico divenne così il canale privilegiato attraverso cui il popolo ebraico poteva, paradossalmente, avvicinarsi alla civiltà europea. *Ha-Me'asef* pubblicava persino notizie sulla Rivoluzione francese, mostrando l'apertura ai grandi eventi storici del tempo. Tuttavia, per conoscere, apprezzare e trarre beneficio dal rinnovamento illuministico che attraversava l'Europa – dalle

Ces. Reg. Privilegiata Stamperia Tommasini, 1783), 26.

³³ Ibid., 21.

scienze alla filosofia, dal diritto alla filosofia, dal diritto alla poesia e alla letteratura –, era prima necessario riattivare la lingua ebraica, rendendola strumento vivo mediante traduzioni da varie lingue all’ebraico biblico.

Il frutto di questo intenso lavoro di traduzione, protrattosi per circa un secolo, esercitò un’influenza decisiva sulla letteratura ebraica, dando vita a opere di grande valore, pur nelle inevitabili limitazioni linguistiche (soprattutto per l’esiguità del lessico a disposizione).

Portiamo alcuni esempi di traduzioni:

Goethe, Wolfgang. *Faust* (*Ben Abuyà*, tradotto da Meïr Ha-Levi Letteris, Vienna, 1860); *Hermann und Dorothea* (*Ha-Zedeq*, tradotto da Marcus Rothenburg, Varsavia, 1857), Sue, Eugène, *Les Mystères de Paris* (*Mistere Pariz*, tradotto da Kalman Schulman, Vilna, 1857-76); *Le Juif Errant* (*Ha-Tzofè BeEretz Nod*, tradotto da Simcha Posner, Varsavia, 1856-1873); *Les Sept Péchés Capitaux* (*Shivat Chattaè Shèol*, tradotto da Lazar Shapira, in “Meged Yerachim”); Schiller, Friedrich, *Spaziergang Unter den Linden* (tradotto da Kalman Schulman, in Safà Berurà, Vilna, 1847); *Philosophische Briefe* (tradotto da Solomon Rubin, Leopoli, 1851); *Die Zerstörung Troja’s* (*Charisat Troya*, in versi, tradotto da Micah Lebensohn, Vilna, 1851); *Die Sendung Moses* (*Dibrè Emet*, tradotto da Elias Levin, ib. 1866); *Die Braut von Messina* (*Medanim ben Achim*, tradotto da Jacob Levin, Brody, 1868); *Die Räuber* (*Ha-Shodedim*, tradotto da Moses Schulbaum, Leopoli, 1871); *Wilhelm Tell* (tradotto da David Radner, Vilna, 1878); *Don Carlos* (tradotto da David Radner ib. 1879); *Marie Stuart* (tradotto da Solomon Kovner, ib. 1879); *Turandot* (*Tirtzà*, tradotto da Osias Atlas, Przemysl, 1879); *Fiesco* (*Kesher Fiesko*, tradotto da Samuel Apfel, Drohobicz, 1889); Cervantes. *Don Quixote* (*Abinoam Ha-Gelili*, tradotto da I. Fraenkel, Leopoli, 1871). Alighieri, Dante, *La Divina Commedia* (*Mar’ot Elohim*, tradotto da Saul Formiggini, Trieste, 1869). Mocatta, F. D. *The Jews in Spain* (*Ha-Yehudim bi-Sefarad*, tradotto da Israel Beer Franklin, Gerusalemme, 1876); *The Jews in Spain and Portugal, and the Inquisition* (*Ha-Yehudim bi-Sefarad ubi-Portugal veHa-Inquisitzia*) tradotto da Isaac Hirsch Barth, Cracovia, 1888). Shakespeare, William, *Othello e Romeo and Juliet* (*Itiel e Rom we-Ya’el*, tradotto da Isaac Edward Salkinson, Vienna,

1874 and 1878). Herzl, Theodor, *Der Judenstaat (Medinat Ha-Yehudim*, tradotto da Michael Berkowitz, Varsavia, 1896). *Das Neue Ghetto (Ha-Geto He-Chadash*, tradotto da Reuven Brainin, ib. 1898).³⁴

L'intenso lavoro di traduzione dalle lingue moderne all'ebraico biblico stimolò molti *maskilim* a riprendere con rinnovato vigore lo studio della grammatica ebraica, estendendo l'interesse anche all'ebraico della Mishnà. Ne sono testimonianza, ad esempio, le opere dell'italiano Shemuel David Luzzatto (1800-1865).

Per la prima opera di geografia del mondo biblico scritta in ebraico bisognerà invece attendere il 1819, con Salomon Lewinsohn.

In un certo senso, non si può definire la Haskalà un fenomeno del tutto nuovo, poiché essa si ricollegava idealmente alla tradizione del *Tor Ha-Zahav* (Età d'Oro, nella Spagna del X-XII secolo); molte opere di quel periodo furono infatti recuperate, lette e studiate.

Come già ricordato, i *maskilim*, oltre a promuovere l'ebraico biblico, incoraggiavano lo studio delle lingue straniere, specialmente del tedesco. Tale orientamento suscitò la ferrea opposizione degli ortodossi, i quali vi scorgevano il pericolo dell'assimilazione. In effetti, nel giro di pochi anni, i giovani ebrei impararono la lingua tedesca e si immersero nella cultura secolare, con esiti spesso ambivalenti: da un lato ampliamento degli orizzonti intellettuali, dall'altro assimilazione e numerose conversioni, a scapito della cultura tradizionale dei padri. Così avvenne in Germania, dove nel giro di un paio di decenni il fuoco della letteratura ebraica parve spegnersi.

Tra i *maskilim* tedeschi di spicco ricordiamo il matematico e rabbino David Friesenhausen (1756-1828), ma anche le tre intellettuali Dorothea von Schlegel (1764-1839), figlia di Moses Mendelssohn, Rachel Varnhagen (1771-1833) e Henriette Herz (1764-1847). Tutte e tre le donne si convertirono al cristianesimo.

L'ultima opera storica in ebraico risaliva al Cinquecento: *Emeq Ha-*

³⁴ Joseph Jacobs e Isaac Broydè "Translations, Modern Times", *Jewish Encyclopedia*, <https://jewishencyclopedia.com/articles/14477-translations>.

Bakha (*La valle delle lacrime*), scritta da Yosef Ha-Cohen (1496-1578), che narrava le vicende del popolo d'Israele dalla distruzione del Secondo Tempio (70 e.v.) fino all'epoca dell'autore. In età moderna il genere fu rinnovato, tra gli altri, dal galiziano³⁵ Rav Solomon Yehuda Rapoport (1786-1867), conosciuto con l'acronimo Shir, celebre per le sue biografie di scienziati e poeti ebrei del Medioevo (tra cui Eliezer Ha-Kalir, Sa'adia Gaon, Natan di Roma e altri). Va tuttavia rilevato che questi intellettuali sceglievano di scrivere in ebraico pur avendo come lingua d'uso il tedesco, lo yiddish o il russo, e che una parte considerevole della produzione letteraria – anche narrativa – continuava a circolare in yiddish, lingua accessibile alla grande maggioranza dei lettori.

Rapoport è considerato uno dei padri della *Wissenschaft des Judentums* (Scienza dell'Ebraismo), ovvero dell'indagine scientifica della storia, della filologia e della filosofia ebraica. Al primato del Talmud – a lungo considerato l'unica vera scienza – egli sostituì l'indagine storico-critica delle fonti antiche.³⁶ Rabbino eminente e profondo conoscitore della tradizione talmudica, Rapoport riconobbe di essere stato trasformato dall'incontro con il pensiero del filosofo Nachman Krochmal (1785-1840): «Uno spirito di conoscenza e di comprensione si impadronì di me e fui quasi trasformato in un nuovo essere»³⁷.

Il galiziano Nachman Krochmal, massimo autore filosofico e apologetico della Haskalà, pubblicò nel 1851 *Morè Nevukhè Ha-Zeman* (La Guida degli smarriti del nostro tempo), il cui titolo si riferisce esplicitamente all'opera *Morè Nevukhim* (Guida degli smarriti o perplessi) scritta da Maimonide nel 1190. L'idea centrale dell'opera di Krochmal è la “missione

³⁵ Regione della Polonia sud-orientale e dell'Ucraina nord-occidentale. La Galizia è esistita come terra della corona dell'Impero asburgico dal momento della prima spartizione della Polonia nel 1772 fino alla fine della Prima guerra mondiale nel 1918 (il nome Galizia, o Galizien, deriva da Halicz, una città con vicine miniere di sale).

³⁶ Klausner, *Storia della letteratura neo-ebraica*, 15.

³⁷ Isaac Barzilay, “The Scholarly Contribution of Shelomo Judah Leib Rapoport (Shir) (1790-1867)”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 35 (1967): 1-41 <https://doi.org/10.2307/3622474>.

di Israele”: secondo il filosofo, la dispersione del popolo ebraico aveva come scopo la diffusione del monoteismo etico presso un’umanità ancora lontana dagli ideali profetici, trasmessi da Hillel, Rabbi Aqivà, Maimonide e altri grandi maestri. Solo quando il puro monoteismo fosse stato universalmente accettato, la missione del popolo ebraico si sarebbe compiuta, trovando il suo coronamento nell’era messianica, che avrebbe posto fine alla dispersione e alle sofferenze.

Spinta dall’ondata dei pogrom *Hep-Hep*³⁸, e ispirata dalle idee della Haskalà e dalla filosofia di Mendelssohn, la *Wissenschaft des Judentums* (Scienza dell’Ebraismo, in ebraico *Chokhmat Israel*), fece la sua comparsa tra i giovani intellettuali ebrei nel 1819. Fondato a Berlino dal rabbino Leopold Zunz (Detmold, 1794-Berlino, 1886), il *Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden* (Associazione per la cultura e la scienza ebraica) riuniva figure come Eduard Gans, Moses Moser, e, per un breve periodo, anche Heinrich Heine. L’obiettivo era quello di integrare la storia e la cultura ebraica all’interno della storia generale dell’umanità attraverso studi scientifici e lavoro pratico.

Il *Kulturverein*, tuttavia, incontrò una forte resistenza da parte dell’ebraismo conservatore, che ne contestava l’approccio razionalista. Oggi, nonostante la sua breve durata, è considerato il nucleo fondativo della moderna “Scienza dell’ebraismo”. L’associazione, che contava solo circa quaranta membri, si sciolse nel 1824. Anche la *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, la rivista diretta da Zunz con lo scopo di diffondere gli obiettivi del movimento, cessò le pubblicazioni dopo soli tre numeri³⁹.

Il suo obiettivo principale, come venne definito allora nella *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1822), era lo studio dell’ebraismo sottoposto alla critica e ai moderni metodi di ricerca. Fu espresso il concetto

³⁸ Manuel Disegni, “Hep-Hep e fu ancora medioevo”, *Pagine Ebraiche*, 7 agosto 2019, 30-31.

³⁹ David Sorkin, “What was The Wissenschaft of Judentums”, *Leo Baeck Institute-New York-Berlin*, 2015, <https://www.lbi.org/de/news/what-was-wissenschaft-des-judentums>.

che la ricerca dovesse abbracciare l'ebraismo nella sua totalità: il patrimonio culturale, le condizioni storiche e sociali in cui esso era vissuto e il suo destino. L'uso del termine "scienza" mirava a escludere un approccio puramente apologetico e acritico, volto unicamente a confermare a posteriori tradizione, principi e credenze mediante il dibattito e la casistica.

Il desiderio di una conoscenza scientifica dell'ebraismo diede vita a un nuovo orizzonte di ricerca che si sviluppò inizialmente in Germania nei primi venti anni del XIX secolo all'interno di una ristretta cerchia di giovani ebrei, appartenenti alla seconda generazione della Haskalà berlinese. In seguito, tale metodo divenne patrimonio delle maggiori comunità ebraiche europee e si affermò come una delle manifestazioni più significative dell'ebraismo moderno. Con lo sviluppo della *Wissenschaft des Judentums* le sue ramificazioni in diversi ambiti disciplinari (critica biblica, studio del Talmud, letteratura ebraica di tutte le epoche, storia e archeologia, filosofia religiosa e altro ancora), l'espressione "Scienza dell'Ebraismo" venne a indicare l'insieme complessivo degli studi sul popolo ebraico e sull'ebraismo. Nei diversi Paesi, questi studi vennero designati con denominazioni diverse: *Judaistik*, *Judaica* e *Jewish Studies*.

Fin dalle origini, la "Scienza dell'Ebraismo" si caratterizzò per tre elementi fondamentali: la coscienza di sé, lo sforzo di incidere con forza all'interno del mondo ebraico e la necessità di perorare la propria causa di fronte al mondo esterno. Questi tre fattori furono sempre presenti, sebbene con intensità e forme diverse a seconda delle circostanze storiche. La *Wissenschaft des Judentums* seguì ovunque lo stesso schema: da un lato, lo sviluppo dell'educazione e della cultura ebraica all'interno delle comunità; dall'altro, la lotta per il miglioramento dello status degli ebrei all'esterno, nell'ambito della società circostante⁴⁰.

Decenni più tardi, in un discorso pronunciato all'"Associazione per il progresso morale e religioso" a Firenze, il 2 marzo 1924, il rabbino e studioso

⁴⁰ Ben Zion Dinur. "Wissenschaft des Judentums", *Encyclopedia Judaica*, vol. 16 (Gerusalemme: Keter, 1971), 570,571.

italiano Umberto Cassuto (Firenze, 1883 - Gerusalemme, 1951) ribadì con forza l'importanza della Bibbia per il futuro dell'ebraismo. Cassuto affermò che la salvezza dell'ebraismo sarebbe provenuta dalla Bibbia e che la nuova coscienza dell'ebraismo moderno si sarebbe dovuta forgiare attraverso un ritorno al testo biblico. A suo giudizio, l'ebraismo moderno non aveva ancora trovato la propria via perché non aveva sviluppato una nuova interpretazione della Bibbia; e non aveva trovato tale nuova interpretazione perché non studiava abbastanza la Bibbia.

Negli ambienti ortodossi, infatti, fedeli alla tradizione talmudica, l'attività intellettuale era dedicata quasi esclusivamente al Talmud, relegando la Bibbia a un ruolo secondario, anzi, marginale, rispetto alla centralità della letteratura rabbinica.

In questi termini si espresse Cassuto:

Io penserei a un ritorno all'interpretazione storica della Bibbia, al significato originario, scientificamente determinato e accertato, che ad essa e alle varie parti di essa primamente dettero coloro che ne vergarono le pagine. Al di sopra di ogni tradizione interpretativa, al di sopra di ogni trasformazione che le idee della Bibbia hanno subito nei secoli, al di sopra altresì di ogni preconetto che più tarde epoche religiose possano avere anche ufficialmente consacrato (...) al di sopra di ogni esegesi rispecchiante le idee dell'esegeta prima che quelle del testo, dovrebbe mirarsi al riacquisto del significato primitivo della Bibbia⁴¹.

1.1.2 *La Haskalà si sposta a est*

Le idee della Haskalà conquistarono progressivamente anche regioni meno esposte all'assimilazione: dapprima l'Impero austro-ungarico, in

⁴¹ Angelo M. Piattelli e Alexander Rofé, a cura di, *Umberto Cassuto. Scritti scelti*, vol. monografico de *La Rassegna Mensile di Israel* 82, nn. 2-3 (2016), 382-383.

particolare in Galizia, e successivamente l'Impero russo, con la Lituania come epicentro. Con la spartizione della Polonia alla fine del XVIII secolo, una vasta area popolata da ebrei fu inglobata nei confini dell'Impero russo, che l'amministrazione zarista percepiva come un corpo estraneo e di dubbia lealtà. Durante il regno di Nicola I (1825-1855), l'oppressione russa sugli ebrei si fece più aspra, con attacchi diretti alla popolazione e l'introduzione del servizio militare obbligatorio venticinquennale, che prevedeva l'arruolamento forzato di bambini, spesso sottratti alle famiglie per l'addestramento pre-militare. Pochi di essi riuscivano a far ritorno a casa e la povertà diffusa aggravava ulteriormente la situazione.

Con l'ascesa al trono di Alessandro II (1855-1881), nel primo decennio del suo regno la condizione sembrò migliorare: furono aboliti il servizio militare obbligatorio e alcune restrizioni economiche, mentre ai giovani ebrei venne finalmente concesso l'accesso ai licei e all'università. I *maskilim* applaudirono queste riforme, riconoscendovi uno strumento per l'emancipazione politica e culturale dell'intero popolo ebraico. In quegli anni gli intellettuali viaggiavano nei villaggi e nelle città dell'Europa orientale, pur mirando sempre a trascorrere un periodo di formazione a Berlino o in altri centri della Haskalà; al ritorno diffondevano presso le proprie comunità le idee e le esperienze acquisite altrove.

Anche la stampa ebraica si espanse rapidamente verso l'Est, raggiungendo tutte le grandi comunità dell'Europa orientale e divenendo un veicolo decisivo di trasmissione delle idee dell'Illuminismo ebraico. A Vienna si contavano circa quindici testate; in Galizia furono attive, dal 1821 fino alla fine del XIX secolo, riviste come *He-Chalutz* (Il pioniere) di Yoshua Heshel Shorr e *Ha-Shachar* (L'alba), fondata nel 1868 da Peretz Smolenskin. In territorio russo, tra i periodici più longevi e influenti vanno ricordati *Ha-Maggid* (Il predicatore, 1856-1903), *Ha-Melitz* (L'interprete, 1860-1905) e *Ha-Tzefirà* (La sirena, 1862-1927). Spesso dirette da scrittori già affermati, queste riviste svolsero un ruolo decisivo nella diffusione delle idee e delle opere dei *maskilim*.

Il loro influsso giunse fino a Gerusalemme, dove un gruppo di ebrei

religiosi fondò *Ha-Levanon* (Il Libano), rivista il cui nome richiamava i cedri utilizzati per la costruzione del Tempio. Fondata nel 1863 da Yoel Moshe Salomon, Michal HaCohen e Yechiel Brill (che ne fu il direttore), *Ha-Levanon* rappresentava una voce ortodossa ashkenazita, quella dei *perushim*, ossia i discepoli del Gaon di Vilna che lasciarono la Lituania agli inizi del XIX secolo per stabilirsi in Terra d'Israele e decisi a custodire lo stile di vita tradizionale fondato sullo studio della Torà a Gerusalemme. Essi erano in aperta contrapposizione al chassidismo, all'interno di un contesto in profonda trasformazione. Rivolta principalmente ai membri dello *Yishuv*, quando l'ebraico era ancora scarsamente usato al di fuori della sinagoga, la rivista divenne arena di un acceso dibattito.

In quegli anni, infatti, il mondo ebraico era diviso tra chi sosteneva la necessità di fondare insediamenti agricoli in Terra d'Israele – preludio di un rinnovamento sociale e culturale – e chi riteneva che lo *Yishuv* dovesse rimanere ancorato al tradizionale modello basato sullo studio della Torà e sul sostegno economico della diaspora. La proposta di un insediamento agricolo veniva percepita dagli ebrei ortodossi come un tentativo dei settori più laici e modernisti di introdurre valori estranei nel cuore simbolico della tradizione ebraica.

Tra le sezioni più significative della rivista *Ha-Levanon* vi era quella dedicata alla Halakhà, che offriva spazio a polemiche sulle innovazioni normative e sulle tensioni fra conservazione e rinnovamento della legge e della tradizione ebraica.

All'inizio degli anni Ottanta del XIX secolo, con la formazione del movimento *Chibbat Zion*, anche la posizione del giornale *Ha-Levanon* nei confronti degli insediamenti agricoli mutò sensibilmente. L'editore Yechiel Brill iniziò a impegnarsi in prima persona per portare in Terra d'Israele, allora parte dell'Impero ottomano, gli ebrei della Prima Aliyà (1882), contribuendo anche alla fondazione di Ekron (poi Mazkeret Batya). Questo impegno lo condusse però a contrarre gravi debiti, che trascinarono con sé anche la rivista. È questo uno dei motivi principali per cui *Ha-Levanon* cessò di apparire regolarmente dopo il 1882 e chiuse definitivamente nel 1886, in

seguito alla morte di Brill⁴².

Degno di nota per la sua originalità è Yitzchak Erter (Koniuszek, 1792 - Brody, 1851), considerato uno dei primi satirici ebrei moderni. Nato in un villaggio della Galizia e cresciuto in ambiente chassidico, si sposò giovanissimo, a tredici anni, ma in seguito entrò in contatto con alcuni *maskilim*, condividendone i principi e l'impostazione culturale.

Nei suoi scritti, Erter rivolse una critica serrata all'ipocrisia di quanti, pur adempiendo ai comandamenti in modo formale, disprezzavano il prossimo. Non risparmiò neppure l'uso improprio delle conoscenze cabalistiche e delle arti magiche da parte degli *zaddikim*, impiegate – a suo giudizio – per esercitare un potere ingannevole sul popolo semplice e oppresso. Anche i rabbini talmudisti, con il loro formalismo sterile, divennero bersaglio della sua satira corrosiva. Tra il 1836 e il 1845 pubblicò diversi racconti: *Chassidut VeChokhmà* (Chassidismo e saggezza), *Telunot Sani VeSansani VeSamangaluf* (Le lamentele di Sani e Sansani e Samangaluf, nomi di angeli), *Tashlich* (il rito di Rosh Ha-Shanà per l'eliminazione simbolica dei peccati) e *Gilgul nefesh* (La trasmigrazione dell'anima). La maggior parte di queste opere avrebbe dovuto confluire in un'opera organica, intitolata *Ha-Tzofè Levet Israel* (La sentinella della casa d'Israele, del profeta Ezechiele).

Figura centrale di quest'ultimo progetto era il “guardiano”, personaggio immaginario «i cui occhi vedono visioni in sogno e da svegli, e le cui palpebre esaminano gli israeliti nelle loro credenze e attività, nei loro costumi e in tutta la loro condotta» La satira di Erter trae la propria giustificazione morale proprio dall'innocente fiducia di questo personaggio nella possibilità di creare un mondo migliore. Il guardiano è un ottimista radicale che crede nella capacità della ragione di correggere i difetti della realtà ebraica, difetti che egli attribuiva all'ignoranza religiosa fondamentalista diffusa nel mondo del chassidismo galiziano. Non sorprende, dunque, che il libro sia stato proibito

⁴² “Ha-Levanon”, *World Zionist Organization - The Central Zionist Archives*, <http://www.zionistarchives.org.il/en/Pages/halevanon.aspx>.

dagli ambienti ortodossi e addirittura dato alle fiamme⁴³. Da umanista e razionalista, Erter ebbe pochissima tolleranza per gli studiosi religiosi della Galizia e per i loro discepoli, che riteneva responsabili di un irrigidimento sterile e oscurantista. In tutti i suoi scritti, delineò l'ebraismo come parte integrante della storia universale, piuttosto che come fenomeno isolato. Pur rimanendo fedele, almeno in linea generale, alle idee fondamentali dell'ebraismo, egli fu fortemente influenzato dalle teorie scientifiche e critiche contemporanee.

L'emergere della Haskalà radicale in Galizia trovò in lui e nei suoi collaboratori un punto di riferimento. Il principale strumento fu la rivista *He-Chalutz* (Il pioniere), che vide la luce tra il 1852 e il 1889⁴⁴, sotto la direzione del suo prolifico editore, Yoshua Heshel Shorr (1814-1895), e di cui furono pubblicati tredici volumi. Erter stesso ne fu tra i fondatori e vi collaborò insieme a personalità come Meir Letteris (1807-1871), noto per le sue traduzioni in ebraico dei drammi biblici di Racine, per la riscrittura del *Faust* di Goethe e delle *Hebrew Melodies* di Byron, ma soprattutto per la composizione del poema *Yonà Homiyà* (La colomba che tuba, 1838). In questo componimento, dallo spirito proto-sionista, il popolo ebraico è paragonato a una colomba che, cacciata dal suo nido, non riesce a trovare pace in nessun luogo.

Il periodico *Bikurim* (1864-1865), pubblicato in due volumi e curato da Naftali Keller, rappresentava la Haskalà moderata e la *Chokhmat Israel* (ovvero lo studio scientifico dell'ebraismo). Tra i collaboratori figurò anche Shemuel David Luzzatto (1800-1865), fondatore del Collegio Rabbinico Italiano, la cui posizione si distingueva nettamente da quella dei contemporanei galiziani. Luzzatto si oppose, infatti, all'interpretazione razionalista del *Tanakh* e anche al pensiero di Maimonide, che tentava di conciliare religione e scienza – impresa che, a suo avviso, era impossibile –.

⁴³ Yehuda Friedlander, "Yitzchaq Erter", *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* <https://encyclopedia.yivo.org/article/1798>.

⁴⁴ Moshe Pelli, *The Journals of the Haskalah in Mid-Nineteenth Century-He-Chalutz (1852-1889); Bikurim (1864-1865)* (Gerusalemme: Magnes, 2013).

Nonostante questa posizione, egli possedeva una vastissima conoscenza della filologia, della poesia, della filosofia religiosa, dell'archeologia e della storia ebraica.

Tra le molteplici figure letterarie da ricordare spicca anche Mordechai Aaron Ginzburg (1795-1846)⁴⁵, scrittore lituano e fondatore della prima scuola ebraica moderna a Vilna nel 1841. Fu autore della storia della Russia (*Itote Rusya*) e di *Devir*, un'opera in due volumi (1844 e 1862) che includeva un'antologia di lettere di Goethe, Heine e Moses Montefiore – quest'ultimo nel contesto del suo primo viaggio in Palestina – insieme a saggi sulle comunità ebraiche dei paesi arabi, della Cina e dell'Etiopia. *Devir* suscitò nei lettori un profondo amore per la Terra d'Israele e influenzò autori come Avraham Mapu e Kalman Shulman.

Kalman Shulman (1819-1899), nato in Bielorussia, merita a sua volta un posto di rilievo. Insegnante di ebraico, autore di compendi di storia e geografia generale, pubblicò una monografia sulla Russia, tradusse dal tedesco la *Guerra giudaica* di Flavio Giuseppe e scrisse una biografia di Bar Kokhbà. Il suo approccio, tipico di un *maskil*, era temperato da una forte sensibilità religiosa, in linea con la Haskalà moderata di Vilna. Per questa ragione, nelle sue traduzioni tendeva a smorzare elementi in contrasto con la tradizione. Così, nella sua versione della *Storia degli ebrei* di Heinrich Graetz, inserì commenti personali sul significato religioso della storia ebraica, evitando di sottolineare le conclusioni della moderna erudizione secolare. Proprio questa moderazione, sebbene criticata dai *maskilim* radicali come il lituano Moshe Leib Lilienblum (1843-1910), rese le opere di Shulman popolari presso un vasto pubblico tradizionalista, che vi trovava un ponte rassicurante tra fede e modernità. In seguito, alcuni critici hanno visto in lui un precursore del sionismo, soprattutto per i suoi scritti sulla Terra d'Israele: tuttavia, il suo sguardo resta più vicino a un romanticismo religioso che a una coscienza nazionale in senso politico.

Lilienblum rappresentò invece il versante più radicale. La sua

⁴⁵ Yehuda Friedlander, "Gintsburg, Mordechai Aharon", *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Gintsburg_Mordechai_Aharon.

insofferenza per la rigidità della legge ebraica crebbe negli anni Sessanta dell'Ottocento, suscitando ostilità diffusa dopo la pubblicazione di *Orchot Ha-Talmud* (Le vie del Talmud, 1868) e *Nosafot LeOrchot Ha-Talmud* (Supplementi alle vie del Talmud, 1869). In questi testi, egli propose riforme moderate della halakhà per adattarla alle mutate condizioni di vita.

La carestia che afflisse la Lituania in quegli anni costituì per Lilienblum il banco di prova: la carenza di grano colpiva duramente i poveri e la stampa ebraica iniziò a invocare una temporanea sospensione di alcune rigidità, tra cui il divieto di consumare legumi a Pesach. Lilienblum sosteneva che tali riforme erano pienamente coerenti con lo spirito del Talmud e con il suo sviluppo storico, e che il mutare dei tempi e delle necessità doveva orientare le decisioni rabbiniche, così come era avvenuto nelle generazioni precedenti.

Sempre in Lituania operò Avraham Dov Lebensohn (1794-1878), noto come Adam Ha-Kohen, poeta, grammatico ed esegeta. La sua prima opera poetica, *Shir Chavivim* (Canzone per gli amanti, Vilna 1822), celebrava le nozze del conte Tyszkiewicz, uno dei più potenti nobili lituani. Seguirono *Evel Kaved* (Lutto pesante, 1825), un'elegia per la morte del rabbino Saul Katzenellenbogen, e soprattutto la raccolta *Shirè Sefat Kodesh* (Canti nella lingua santa, Lipsia 1842; 2^a ed. Vilna 1863), che segnò l'avvio di una nuova stagione della letteratura neo ebraica in Russia. L'opera fu accolta con entusiasmo; generazioni di giovani *maskilim* impararono a memoria i suoi versi, consacrando Lebensohn come figura centrale del movimento in Lituania.

La sua influenza non si limitò alla poesia. Quando nel 1841 Max Lilienthal, consigliere tedesco inviato dal governo russo per riformare le scuole ebraiche, visitò Vilna, Lebensohn sostenne apertamente il progetto educativo, ottenendo poi la nomina nel Comitato per l'Illuminazione del Popolo Ebraico presso il ministero dell'Istruzione. Nel 1846, in occasione della visita di Moses Montefiore, compose il poema *Shemesh, Yareach VeKochavim* (Sole, Luna e Stelle) e lo esortò a sostenere un sistema scolastico ispirato alla Haskalà. Più tardi divenne docente al Seminario di Vilna (1848), dove insegnò lingua ebraica, aramaico e retorica; fu nominato predicatore nella prima sinagoga *maskil* della città, *Torat Ha-Kodesh* (1847); partecipò anche alla Società per la

promozione della cultura tra gli ebrei di Russia. Non sorprende che la sua intensa attività lo rendesse bersaglio degli ambienti più conservatori, che lo accusavano di minare l'ordine tradizionale⁴⁶.

1.2 La Haskalà in Medio Oriente e in Nord Africa

Sotto l'influenza del movimento di rinascita culturale e letteraria araba della fine dell'Ottocento, la *Nahda*⁴⁷, che animò un vasto dibattito sulla arabicità degli intellettuali dal Cairo a Baghdad, anche gli intellettuali ebrei iniziarono a riflettere sul proprio status sociale e culturale all'interno del Medio Oriente tardo-ottomano e coloniale⁴⁸. La *Nahda* presentava forti affinità con la Haskalà: promuoveva la consapevolezza identitaria e nazionale, l'apertura alle culture classiche (in particolare a quella greca) e incoraggiava le traduzioni di opere occidentali. In questo contesto, soprattutto in Iraq ma anche in Egitto e in Libano, si affermarono scrittori ebrei che utilizzarono l'arabo e/o l'ebraico e che parteciparono attivamente alla vita letteraria dei loro paesi. Tra questi si possono citare Shimon Moyal, il caraita Murad Farag in Egitto, Anwar Shaul e Murad Mikhail nella Baghdad della prima metà del Novecento. Negli anni successivi, in Palestina sotto il mandato britannico (1917-1948), autori come Yitzchaq Shamir e Yehudà Burla, entrambi di origine mediorientale, seppero descrivere con particolare attenzione la vita del vecchio *Yishuv*⁴⁹.

In questo senso, si può affermare che Haskalà e *Nahda* abbiano

⁴⁶ Mordechai Zalkin, "Lebensohn, Avraham Dov", *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Lebensohn_Avraham_Dov.

⁴⁷ Isabella Camera D'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea: dalla Nahda a oggi*, (Roma: Carocci, 2002), 17-64.

⁴⁸ Reuven Snir, "'My Adherence to the Creed of Moses Has Not Diminished My Love for Muhammad's Nation': The Emergence and Demise of Iraqi Jewish Literary Modern Culture", *The Jewish Quarterly Review* 98, n. 1 (2008): 62-87. <http://www.jstor.org/stable/25470238>.

⁴⁹ Dario Miccoli, *La Letteratura Israeliana Mizrahi* (Firenze: Giuntina, 2016), 13.

rappresentato, per gli ebrei del Medio Oriente e del Nord Africa, due fenomeni intrecciati e in parte complementari.

Shmuel Feiner, tuttavia, propone un punto di vista diverso: secondo lui, furono soprattutto i viaggi dei *maskilim* europei nei paesi islamici, con la conseguente diffusione della letteratura ebraica della Haskalà (tra cui le opere di Abraham Mapu, Perez Smolenskin, Kalman Schulman e altri), a permettere l'incontro con queste idee da parte di insegnanti, stampatori e librai locali. Vari *maskilim* vissero infatti in diverse aree dell'Impero ottomano nel corso del XIX secolo. Tra i più eminenti vi fu il rabbino Ya'akov Yehudà Nechama di Salonico (1825-1899), considerato a pieno titolo un membro della "repubblica letteraria" della metà del secolo: per molti anni vicepresidente del comitato locale dell'Alliance Israélite Universelle, fu in contatto epistolare con studiosi come S. D. Luzzatto, S. L. Rapoport, L. Zunz e Israel Stern. Per un breve periodo diresse anche la rivista *El Lunar* (1864), la prima pubblicazione periodica in ladino, a cui seguirono altre testate come *La Epoca* (1875), *La Imparciale*, *Journal de Salonique*, *Renacencia Judia* e altre ancora⁵⁰.

Un'attività più intensa e mirata di singoli *maskilim* e di circoli della Haskalà con una forte motivazione riformista cominciò invece solo negli ultimi decenni del secolo in città come Tunisi, Algeri e Mogador. Questi intellettuali non si limitarono a essere abbonati a riviste come *Ha-Maggid*, *Ha-Karmel*, *Ha-Tzefirà* e *Ha-Shachar*, ma contribuirono direttamente scrivendo articoli, acquistando libri della Haskalà, pubblicando giornali arabo-ebraici e traducendo testi dei *maskilim* dell'Europa orientale. Tra le opere più diffuse si ricordano la *Charisot Beitar* (Le rovine di Betar) di Schulman, la sua traduzione ebraica del romanzo *Les Mystères de Paris* di Eugène Sue e, naturalmente, *Ahavat Zion* di Mapu.

Le circostanze coloniali dei paesi nordafricani influenzarono profondamente il carattere peculiare della loro Haskalà. Il fatto che l'agente

⁵⁰ "The Forgotten History of the Jews of Thessaloniki", *Athens Insider*, 29 January 2021 <https://www.athensinsider.com/the-forgotten-history-of-the-jews-of-thessaloniki/>.

principale della secolarizzazione fosse l'Alliance Israélite Universelle pose i *maskilim* in una posizione difensiva quasi fin dall'inizio.

La Haskalà di Tunisi, Marocco e Algeria si trovò spesso in opposizione all'Alliance, accusata di sostituire il *Talmud Torà* – che l'organizzazione francese dichiarava di voler coltivare nelle sue scuole – con un *Talmud Tzarfat*, vale a dire lo studio della cultura francese. Molti avvertivano che le scuole dell'Alliance avrebbero potuto decretare la fine dell'ebraico e dell'ebraismo.

Il desiderio principale dei *maskilim* nordafricani era, dunque, proporre un percorso educativo e culturale ebraico alternativo, nazionale, in concorrenza con quello più generico e assimilazionista della modernizzazione francese.

Questo era il punto di partenza della Haskalà nordafricana, che si batteva per una «vera Haskalà le cui fondamenta si trovano sulle montagne della religione pura» e per un'educazione ebraica riformata, da contrapporre a quella proposta dall'Alliance. Significativo è il giudizio espresso da Shalom Flah in un articolo pubblicato su *Ha-Tzefirà* (Varsavia):

La Haskalà francese, che regna sovrana e illimitata sui bambini della scuola generale dell'Alliance, fu una fonte di distruzione della vita ebraica... L'Età dei Lumi potrebbe illuminare la notte dell'ignoranza e scacciare i pipistrelli dalle abitazioni umane, ma li sta sostituendo con bestie da preda⁵¹.

Queste riflessioni, pur non toccando direttamente l'opera di Avraham Mapu, delineano il quadro complesso del pensiero innovativo di quell'epoca e spiegano perché *Ahavat Zion* venne tradotto non solo in francese, inglese, russo, tedesco e giudeo-spagnolo, ma anche in arabo, giudeo-arabo e giudeo-persiano.

Un esempio particolarmente illuminante di questa complessa mediazione culturale è offerto dalla traduzione in arabo letterario di *Ahavat*

⁵¹ Shalom Flah, "Pain of Love" (Ebr), *Ha-Tzefirà*, 1888, in *Towards a Historical Definition of the Haskalah*, a cura di Shmuel Feiner (Londra: Littman Library, 2001), 3-4.

Zion, realizzata da Salim (Shalom) Al-Dawudi – intellettuale ebreo arabofono operante tra la Palestina ottomana e l’Egitto a cavallo tra Otto e Novecento – la cui opera traduttiva si colloca al crocevia tra rinascita della lingua ebraica, identità nazionale ebraica e dialogo con la cultura araba moderna.

Al-Dawudi (1870-1952), nato a Zefat, operò come insegnante di ebraico e arabo in numerose città della Palestina ottomana e, per un certo periodo, in Egitto. Fu il primo insegnante di arabo presso il Reale Ebraico di Haifa alla sua fondazione nel 1913, collaborò con la stampa araba egiziana e ricoprì la carica di segretario del tribunale rabbinico al Cairo sotto la presidenza del Rabbino Capo Aharon Ben Shimon.

La sua opera più importante fu la traduzione del libro *Ahavat Zion* in arabo letterario. Lo scopo della traduzione era avvicinare gli ebrei arabofoni alla lingua ebraica e alla creazione letteraria che in essa si rinnovava, dimostrando loro che l’ebraico era una lingua viva:

In quell’anno 5656 [1896] cominciai a tradurre il libro *Ahavat Zion* del saggio Mapu in arabo, per i giovani ebrei in terra d’Egitto, per farli amare la nostra lingua ebraica, che in quei giorni era considerata una lingua morta. La mia intenzione nel tradurre il suddetto libro era mostrare loro che la nostra lingua ebraica non manca di nulla⁵².

Il libro fu pubblicato al Cairo in due edizioni distinte. La prima uscì nel 1899 con il titolo *Maḥabbat Ṣuhyūn*, parte prima. La seconda edizione, in due parti, fu pubblicata negli anni 1921-1922: la parte prima nel 1921 e la parte seconda nel 1922. Fino ad oggi, questa rimane l’unica traduzione del libro in arabo letterario e si tratta di fatto della prima traduzione di un romanzo in ebraico in arabo classico. Il libro ricevette elogi dalla stampa araba ed ebraica in Egitto.

⁵² Salim Al-Dawudi, *Ha-to’eh bi-svakh ha-khayim: Zikhronot Salim (Shalom) Dawudi ben Rabbi Makhluf al-Dawudi* (Yuvalim: n.p., 2001), 194.

Il professore dell'Università di Tel Aviv Mahmoud Kayyal⁵³ ha dedicato uno studio alla traduzione di Al-Dawudi, sostenendo che tale lavoro e la sua pubblicazione debbano essere inquadrati nel processo di modernizzazione e secolarizzazione nelle comunità ebraiche nei paesi arabi. La traduzione esprime il tentativo di conciliare il desiderio degli intellettuali ebrei nei paesi arabi di trovare il proprio posto nella cultura della maggioranza araba con il desiderio di preservare il patrimonio culturale proprio e di far rivivere la lingua ebraica. Kayyal sostiene che la traduzione abbia una duplice importanza: essa è al contempo la prima traduzione dalla letteratura ebraica all'arabo e uno dei primi testi scritti in arabo standard – e non in giudeo-arabo – di un intellettuale ebreo nell'epoca moderna.

A Gerusalemme, invece, la Haskalà proveniente dall'Europa orientale assunse toni più militanti e determinati, soprattutto dopo l'arrivo di Eliezer Ben-Yehuda nel 1881. Il gruppo dei *maskilim* locali lottò contro la leadership del vecchio *Yishuv*, che si opponeva alla riforma educativa. Così scrisse Israel Frumkin, divenuto editore della rivista *Ha-Chavatzet* nel 1870⁵⁴: «I ribelli contro la luce non prevarranno. Nonostante loro, il sole della Haskalà splenderà a Gerusalemme, le nuvole si disperderanno, le ombre si dissolveranno e la luce della conoscenza risplenderà per tutto Israele».

I *maskilim* di Gerusalemme costituivano un gruppo eterogeneo, ma la loro attività si concentrava nelle nuove scuole Chovevè Zion, nelle biblioteche pubbliche e nelle riviste. Essi mantenevano contatti costanti con i *maskilim* russi e galiziani attraverso corrispondenza e visite, ricevendone incoraggiamenti e promesse di sostegno. In un articolo del 1872, Abraham Baer Gottlober scriveva su *Ha-Chavatzet*:

È giunto il momento che Gerusalemme si scrolli di dosso la

⁵³ Mahmoud Kayyal, "Salim al-Dawudi and the Beginnings of Translation into Arabic of Modern Hebrew Literature," *Target: International Journal of Translation Studies* 20, no. 1 (2008): 55–87, <https://benjamins.com/catalog/target.20.1.04kay>.

⁵⁴ Israel Frumkin, "On Education" (Ebr), in *Ha-Chavatzet* (Gerusalemme, 1880), 15-17.

polvere, si tolga l'abito del lutto per diventare uno di quei paesi illuminati che seguono la luce della *chokhmà* e della scienza che ora illumina la terra. Quanto è bello che voi, uomini saggi, riverenti e perfetti, siate i pionieri che guidano il nostro popolo nella sua terra per sentieri retti agli occhi di Dio e dell'uomo.

Tra il 1874 e il 1884 i *maskilim* di Gerusalemme fondarono due biblioteche pubbliche, dove i visitatori potevano trovare le opere di Mendelssohn, i volumi di *Ha-Measef*, riviste europee e testi di Wessely, Shulman, Smolenskin, Mapu e molti altri.

Gli scritti di Frumkin, Ben-Yehuda, Dov Steinhardt e di altri giornalisti e insegnanti mostrano chiaramente che essi ritenevano necessario, se non urgente, introdurre riforme educative sull'impulso della Haskalà, suscitando una vera battaglia culturale e dando vita alle stesse tensioni e lacerazioni interiori che avevano caratterizzato la Haskalà in Europa.

Tuttavia, come in Nordafrica, anche la Haskalà di Gerusalemme rimase sostanzialmente moderata, analoga a quella dell'Europa orientale. Preoccupata per il futuro della lingua ebraica e dell'unità nazionale, respingeva tanto la critica radicale alla religione quanto il lassismo religioso. Come i *maskilim* della Tunisia, anche quelli di Gerusalemme – guidati da Frumkin – rifiutavano la modernizzazione francese proposta dall'Alliance, preferendo invece una Haskalà “nazionale”, fedele alla tradizione e, al tempo stesso, aperta al rinnovamento⁵⁵.

1.3 Avraham Mapu: dati biografici

«La forza della sua memoria e soprattutto della sua immaginazione era più forte del giudizio e della critica.

⁵⁵ Feiner and Sorkin, “*Towards a historical definition of the Haskalah*”, 184-219.

L'emozione dominava la sua razionalità»⁵⁶.

Di Avraham Mapu conosciamo i dettagli biografici grazie all'opera di Reuven Brainin (Liady, Bielorussia 1862 - Montreal, 1939), scrittore ed ebraista. Scrive la biografia di Mapu nel 1900, in ebraico: *Avraham Mapu: Chayav USefarav* (Avraham Mapu, la sua vita e i suoi libri). Nella presentazione di Brainin, Stanley Nash parla della profonda influenza che l'autore ebbe dalla lettura di *Ahavat Zion*, all'età di 17 anni⁵⁷.

Avraham Mapu nacque il 10 gennaio 1808 nel paese di Slabotké (Vilijam Polé), famoso per la sua Yeshiva, vicino a Kovno, Lituania, un sobborgo popolato quasi unicamente da ebrei. Il padre Yequitiel era un *melammed* (maestro). In *Pirkè Avot* 5,24 si legge: «A cinque anni il bambino è maturo per lo studio della Scrittura, a dieci anni per quello della Mishnà, a quindici per la Gemarà»⁵⁸ e, all'età di cinque anni, Avraham cominciò a studiare la Torà. Dotato di un'intelligenza molto precoce, a sette anni il padre lo tolse dal *cheder*– termine yiddish per la scuola elementare in cui i bambini dai 5 ai 13 anni imparavano a leggere e a scrivere l'ebraico, la Torà e qualche cenno di Talmud, e in cui la lingua di insegnamento era lo yiddish, lingua quotidiana dell'intera comunità – e lo affidò al miglior maestro di Talmud della cittadina. Lo studio delle materie non religiose, della grammatica e della lingua ebraica non esisteva: la Torà stessa aveva un posto molto limitato negli studi, dal momento che per i giovani ebrei del tempo, dagli otto anni in poi, il Talmud era la principale materia studiata. Per la sua precoce intelligenza Mapu si guadagnò il titolo di *Illui* (genio) riservato ai bambini prodigio nello studio del Talmud e della Torà. A dodici anni sapeva a memoria molti trattati della Gemarà, tanto da essere in grado di frequentare il *Bet Ha-Midrash* (Collegio Rabbinico), dove, senza guida dei maestri, i giovani si cimentavano

⁵⁶ Brainin, *Avraham Mapu: Chayav USefarav*, 8-9.

⁵⁷ Stanley Nash, "Re'uven Brainin", *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 2010, <https://encyclopedia.yivo.org/article/666>.

⁵⁸ Lattes, "Il primo romanziere della letteratura ebraica moderna: Avraham Mapu (1808-1867)", 336.

da soli nell'oceano della tradizione rabbinica. Del Talmud, Mapu prediligeva le parti che trattano di diritto e fanno appello alla ragione, la *Halakhà*, ma era attratto anche dalla letteratura non giuridica, la *Aggadah*⁵⁹.

Il giovane Mapu era altresì attratto dalla natura, dai campi, dalle montagne, dai fiumi; il suo biografo e altri testimoni raccontano che abbandonava gli studi per andare in campagna dove passava ore e ore in contemplazione lungo le sponde, dinanzi all'acqua dei fiumi che scorrevano presso il paese natio o sulle montagne vicine. Ugualmente, quando c'era un *Chazan* (cantore) che passava per Kovno, egli correva a sentirlo, tanto amava la musica.

Quando raggiunse l'età di quindici anni il padre lo introdusse a testi dell'antica tradizione esoterica ebraica, la *Qabbalà*, (come lo *Zohar*, il *Sefer Yetzirà*, l'*Etz Chayyim*, lo *Sha'ar Ha-Gilgulim* e il *Sefer Raziel Ha-Malakh*) il cui aspetto magico, più che la speculazione filosofica, inafferrabile alla sua tenera età, impressionò la mente del giovane. Cominciò, quindi, a credere ai poteri delle formule magiche e degli amuleti e alla possibilità di rendersi invisibile passando inosservato fra gli uomini o di potersi muovere da un luogo all'altro⁶⁰.

All'età di diciassette anni genitori lo fecero sposare con la figlia di un ricco ebreo di Kovno, presso il quale si trasferì. Qui fu introdotto nei circoli chassidici, da cui era attratto per l'atmosfera mistica e per l'esaltazione religiosa. Sia il padre, sia la madre si opposero alle nuove frequentazioni del figlio e soprattutto la madre si adoperò con forza per allontanare Avraham dai *Chassidim*. Ma Mapu continuò a coltivare l'interesse per la *Qabbalà* pur iniziando a frequentare il talmudista Rav Elia Ragoler, da cui ricevette le prime nozioni che gli aprivano la mente verso un mondo diverso da quello unicamente talmudico dell'ebraismo lituano: nella casa del rabbino, infatti, trovò una traduzione in latino del libro dei Salmi e una Bibbia con traduzione latina e una concordanza con le voci tradotte in latino.

⁵⁹ Ibid., 337.

⁶⁰ Ibid.

Così, leggendo i salmi e gli altri libri biblici, Mapu imparò il latino, che lo avvicinò ancora di più alla conoscenza diretta del testo biblico nella sua completezza e non solo attraverso le citazioni trovate nel Talmud. Fu sicuramente in quel periodo che Mapu cominciò a imparare da autodidatta anche il francese, il tedesco e il russo, nonostante i pochi strumenti a sua disposizione, vista l'ostilità dell'ambiente ortodosso verso lo studio delle lingue straniere.

Il suocero di Mapu perse presto le sue ricchezze e il giovane sposo si dovette trovare un lavoro. Cominciò a insegnare privatamente, passando da una casa all'altra. Fece da precettore a casa di un ricco oste ebreo, un venditore di liquori per gente di campagna; il mestiere di precettore era frequentissimo tra gli ebrei dell'Impero russo: numerose erano, infatti, le famiglie di ebrei sperdute fra i contadini, lontane da centri ebraici, fedeli alla loro cultura e desiderose di trasmetterla ai propri figli.

Un giorno, alla porta della taverna si affacciò un prete che derise il giovane maestro seduto sul pavimento con i suoi alunni. Mapu capì le parole di scherno del prete e gli rispose in latino, recitando dei Salmi. Dallo stupore del prete nel sentire un giovane ebreo citare i Salmi in latino, nacque un rapporto di amicizia. Il sacerdote prestò a Mapu molti libri anche di letteratura latina⁶¹.

Il breve soggiorno, di non più di sei mesi, in quel villaggio, trasformò Mapu. La tranquilla e umile vita dei contadini e il lavoro in campagna gli apparivano molto più puri e più nobili della vita di città, falsa e vuota. Dal giovanissimo mistico e sognatore, sbocciò il *maskil*, il dotto, lettore di opere dell'Illuminismo ebraico, studioso della grammatica ebraica, del francese e del tedesco, lingue attraverso cui si entrava in relazione con i fermenti filosofici e culturali di allora.

Questa apertura non allontanò minimamente Mapu dalle proprie tradizioni, anzi, egli andò sempre più convincendosi dell'importanza della conoscenza come strumento di emancipazione.

⁶¹ Ibid., 343.

Nel 1830, a ventidue anni, cominciò a delinearsi nella sua fantasia la trama di un racconto, *La Sulamita*, l'eroina innamorata del *Cantico dei Cantici*, che poi divenne il suo romanzo *Ahavat Zion* (L'amore di Sion). In quegli anni Mapu, dovendo lasciare la moglie e la famiglia a Slobodka, girò parecchio per la regione. Nel 1832 era a Georgenberg, dove aderì alle idee della Haskalà e conobbe la letteratura ebraica contemporanea. Tornò dopo due o tre anni a Kovno, ricco di un nuovo sapere che diffuse fra i giovani della sua città. Fu poi la volta di Rossieny, nel 1837-1838, dove rimase circa sette anni insieme alla famiglia.

Rossieny era la città dei *maskilim*, dei letterati, degli ebraisti e lì Mapu strinse amicizia con il letterato russo francese Shneur Sachs (Kovno, 1816 - Parigi, 1892), che combinava il suo profondo amore per la lingua ebraica con l'interesse per il passato della sua nazione. Sachs influenzò Mapu e lo incoraggiò a concentrarsi sull'ebraico e sulla storia antica di Israele.

Scriva il biografo Reuven Brainin:

Il dottor Yitzchaq Feinberg, alunno di Mapu, disse a uno dei conoscenti degli scrittori che si rivolse a lui a mio nome con la richiesta di informarmi sullo scrittore queste parole: "Colui che scriverà la storia dello sviluppo della Haskalà in Israele nel distretto nordoccidentale della nostra terra troverà due fonti esistenti di cui due erano acque gorgoglianti di saggezza: Rossieny e Zaner. A Vilna vi erano, in quel periodo, Adam Ha-Cohen e suo figlio, M. A. Ginzburg, Kalman Shulman e i loro seguaci. Tuttavia, nelle due città ricordate vi erano vari *maskilim* di cui uno solo è conosciuto, grazie ai suoi libri, al vasto pubblico: Mapu. Agli inizi dei suoi contatti con la Haskalà abitava a Rossieny, da dove, in seguito, si trasferì a Kovno. In quel momento Mapu era l'unico a poter istruire, per la sua sapienza e la sua dedizione, il popolo in tutta la regione di Kovno. Vi erano molti *maskilim* del genere a noi noto, la cui stupidità nel parlare dei nostri saggi sembrava loro sufficiente per essere considerati *maskilim*. Questi, non essendo vicini a Mapu, lo vedevano come un semplice

conoscitore delle parole dei nostri rabbini e non più di questo.

Ma chi invece collaborava con lui, come me, “giudicherà” in un altro modo⁶².

Negli stessi anni, Mapu chiese al governo un contributo per aprire una scuola per ragazze, ma la sua richiesta rimase disattesa⁶³. Nel 1844 ottenne un posto come insegnante alla scuola elementare governativa ebraica di Kovno, posto che tenne fino alla sua morte, ma quando nel 1846 la moglie morì, visto il misero salario di insegnante di scuola che percepiva, accettò la proposta di un ricco ebreo di Vilna di fare da precettore al figlio, Yehuda Opatov. Costui era un uomo ignorante e violento; quando, nel 1848, Mapu gli comunicò che avrebbe lasciato Vilna per tornare a Kovno, lo aggredì fisicamente. Mapu non gli perdonò mai questo episodio, e si vendicò immortalandolo nella figura di Ga'al, personaggio centrale del romanzo *Ayit Tzavu'a* (L'ipocrita).

A Vilna, chiamata anche la Gerusalemme di Lituania, Mapu entrò in contatto con celebri *maskilim* come Adam Ha-Cohen, Kalman Shulman, Avraham Dov Lebensohn, da cui però non fu accolto benevolmente. Ciononostante, lo spirito di quegli intellettuali, l'abbondante fioritura di poesia e le molte traduzioni che circolavano in quel periodo influenzarono la creatività di Mapu.

Gli scrittori ebrei di Vilna erano caratterizzati dalla tendenza al romanticismo, dalla devozione alla Bibbia e alla lingua ebraica. Il contatto con loro rappresentò la naturale continuazione dell'influenza esercitata precedentemente da Senior Sachs. Nel 1848 tornò a Kovno, riprese il suo posto come insegnante e nel 1851 si risposò. Intanto la sua fama di narratore si diffuse tanto da ricevere addirittura il riconoscimento da parte di Norov, il ministro russo della Pubblica Istruzione: Mapu ne fu talmente lusingato da citare Norov nell'introduzione al suo romanzo *Chozè Chezyonot* (I visionari). In quegli anni di pace e con l'aiuto anche degli scritti di Nachman Krochmal,

⁶² Brainin, *Avraham Mapu: Chayav USefarav*, 37-38.

⁶³ *Ibid.*, 41.

uno dei fondatori del movimento *Wissenschaft des Judentums*, Mapu si immerse sempre più nel sogno, nella narrazione e nella ricostruzione delle epoche storiche che dovevano essere teatro e quadro di riferimento dei suoi romanzi storici. Finalmente portò a termine il suo romanzo *Ahavat Zion*, che uscì nel 1853 a Vilna. Dopo la pubblicazione del suo primo romanzo ambientato nel passato, Mapu tornò alla contemporaneità con un romanzo costruito su personaggi reali, *Ayit Tzavu'a* (L'aquila screziata, ovvero L'ipocrita), che conobbe a Vilna tre ristampe nel 1857, nel 1861 e infine nel 1864. Questo primo romanzo ebraico di costumi moderni, dove viene descritta la società di Kovno e di Slabotkè, rappresentò il passaggio dalla narrativa romantica delle città antiche e della nobiltà di Gerusalemme e di Samaria al realismo dei ghetti di Lituania dell'Ottocento.

Nel 1858 Mapu scrisse *Chozè Chezyonot* (I visionari), ambientato al tempo di Shabbatai Zevi, lo pseudo messia che aveva entusiasmato il mondo ebraico nel XVII secolo, quando, tra il 1648 e il 1651, il cosacco Khmel'nitsky distrusse intere comunità ebraiche durante la sua lotta contro i polacchi. Tuttavia, il romanzo fu censurato e mai pubblicato. Dopo gli insuccessi e le ostilità che incontrarono sia *L'ipocrita*, sia *I visionari*, Mapu tornò al ritratto del passato con *Ashmat Shomron* (La colpa di Shomron).

Nel 1863 la seconda moglie di Mapu si ammalò e morì, provocandogli, oltre che un grosso dolore, anche notevoli difficoltà economiche, aggravate dall'impossibilità di pubblicare i suoi romanzi. La ferma ostilità dei Talmudisti e dei Chassidim che gli contestavano il suo legame alla Haskalà influenzava a tal punto i censori che riuscivano a ritardare, se non addirittura a proibire, la pubblicazione delle sue opere. Dopo la morte della moglie lui stesso si ammalò: colpito da una paralisi alla mano destra, si vide costretto a continuare a scrivere con la mano sinistra. Nel 1867 fu pubblicata la terza opera pedagogica di Mapu: *Amon Pedagog* (La formazione del pedagogo) in cui descrive i metodi da lui usati per insegnare l'ebraico.

Anche in questo manuale di natura scientifica, l'autore rivela ancora una volta la propria creatività nel modo in cui sviluppa le diverse sezioni e in cui articola il lavoro, allo scopo di illustrare e far capire meglio allo studente

la logica delle regole sintattiche e grammaticali che va man mano spiegando.

Già nel 1858 Mapu aveva affrontato il tema di come riuscire a far nascere negli allievi la passione per la lingua ebraica che ravviva e fortifica l'amore per la conoscenza della Bibbia. Si tratta del saggio *Chinukh Lana'ar* (L'educazione del giovane), nel quale, basandosi sulla sua lunga esperienza come maestro di lingua ebraica, presenta un nuovo metodo per l'insegnamento dell'ebraico.

Nella sua biografia, Reuven Brainin ha raccolto testimonianze di conoscenti di Mapu, secondo cui la maggiore preoccupazione dell'autore, nella sua trentennale esperienza di insegnante di ebraico per bambini e adolescenti, fu quella di semplificare il "giogo dello studio dell'ebraico".

Nell'introduzione all'opera *Chinukh Lana'ar*, Mapu spiega il suo approccio didattico:

Evitate ai bambini tutto ciò che è profondo ed elevato e date loro cose giuste e facili, che sia la ragione ad esprimersi. Maestri, non chiedete ai bambini di scalare le montagne e di dissodare le valli perché le vostre gambe non sono le loro gambe, il giovane va piano... e io stesso ho insegnato agli studenti la lingua e la Torà in modo semplice, evitando di somministrare al ragazzo una grande quantità di frasi tutte insieme.

Mapu insegnava l'ebraico come se fosse una lingua viva senza appesantire i suoi alunni con troppe nozioni di grammatica; affermava che l'apprendente, grazie a nozioni grammaticali di base, fosse in grado di trovare stratagemmi per completare anche la conoscenza dei testi sacri e per affrontare la lettura di libri scritti con buon gusto. E aggiungeva che l'apprendimento della lingua russa e tedesca era fondamentale in quei tempi. Mapu copiava il Tanakh in ebraico semplificato per incoraggiarne lo studio⁶⁴.

La passione e il talento linguistico per quella che oggi si identifica con

⁶⁴ Ibid., 40.

“didattica della lingua” lo spinse persino a scrivere in tedesco un manuale di apprendimento della lingua francese, *Der Haus Franzose* (La casa francese), uscito a Vilna nel 1859 e scritto con caratteri ebraici.

Interessante è l’osservazione di Brainin riguardo il rapporto dei *maskilim* con i loro figli: Mapu, come altri suoi contemporanei, iniziatori di una nuova era che vedeva la lingua ebraica al centro del proprio interesse culturale, non trasmisero ai propri figli l’importanza della lingua e non si preoccuparono che la generazione seguente seguisse le loro orme e che rimanessero fedeli al proprio popolo e alla sua lingua. Il motivo di questa contraddizione risiede nella scarsa considerazione che il popolo dava al lavoro linguistico rispetto a nuovi orizzonti e a professioni scientifiche che si presentavano come possibili fonti di guadagno e di rispetto pubblico. In questo modo il campo scientifico penetrò negli stessi luoghi di studi ebraici, portando a una inevitabile assimilazione di molti.⁶⁵ Solo con la prima Aliyà in Terra di Israele, avvenuta nel 1881, la lingua ebraica parlata e non più solo scritta, la lingua cioè del popolo ebraico nella sua terra, divenne la priorità assoluta di tutta la collettività.

Mapu iniziò a soffrire di calcoli renali e quindi nel 1867 suo fratello, che abitava a Parigi, lo invitò a raggiungerlo. Durante la preparazione al viaggio ebbe una ricaduta del suo male e si recò a Königsberg per ricoverarsi ed essere operato, prima di proseguire per Parigi. E invece morì lì da solo, nel 1867, il giorno di Kippur, lontano dalla figlia e dai suoi cari, accompagnato dagli antichi motivi che il Chazan della città aveva recitato, al suo capezzale, durante i giorni della sua malattia.

1.4 La lingua scelta da Mapu

Come già accennato nell’introduzione, la lingua impiegata da Mapu per comporre i suoi due romanzi *Ahavat Zion* e *Ashmat Shomron* fu l’ebraico

⁶⁵ Ibid., 55.

biblico. Si trattò di una scelta consapevole e deliberata, volta a conferire al testo solennità e autorevolezza, ma anche a evocare la sacralità e la potenza poetica dei racconti sacri. Proprio questa opzione stilistica, tuttavia, ebbe un effetto che l'autore non aveva previsto: aprì la strada all'uso dell'ebraico come strumento espressivo moderno, dimostrando che esso poteva servire non solo alla preghiera e allo studio dei testi sacri, ma anche alla narrativa e alla creazione letteraria.

Il lituano Eliezer Ben Yehuda (Lužki, 1858 - Gerusalemme, 1922), che nella seconda metà dell'Ottocento avrebbe intrapreso, con numerosi altri "attivisti", la rinascita dell'ebraico come lingua parlata, riconobbe esplicitamente il valore pionieristico di Mapu. Nelle sue riflessioni, infatti, vide nell'autore lituano la prova vivente che l'ebraico possedeva le risorse necessarie per sostenere un discorso moderno e quotidiano. In questo senso, Mapu fu per Ben Yehuda un "precursore inconsapevole", colui che, scegliendo il linguaggio del Tanakh per un romanzo sentimentale, aveva gettato un seme che sarebbe germogliato in una delle più grandi rivoluzioni culturali del popolo ebraico: la rinascita della lingua come mezzo di comunicazione viva tra gli uomini.

Les livres d'Abraham Mapou, qui sont écrits dans la langue de la Bible et qu'il a lus dans sa jeunesse, lui sont d'un bon secours pour la circonstance. «Encore au temps où j'étais *«Maskil»* et surtout après avoir lu *«l'Amour de Sion»* et *«le Péché de Samarie»*, s'éveilla en moi le vif désir de parler dans la langue sacrée et, très souvent, après la lecture faite en compagnie d'un camarade de collège, nous allions dans les champs afin de n'être entendus de personne, et nous nous efforçons de parler, exactement comme Amnon et Tamar... et lorsque commença à se préciser davantage dans mon esprit, dans tous ses détails, le rêve de la résurrection nationale, la question de la langue, elle aussi, se présenta devant moi, et je me rappelai alors les conversations banales du monde merveilleux de Mapou.» Il décida que, désormais, l'hébreu serait sa langue, «non de manière contingente, artificielle,

périodique», mais sa langue naturelle et permanente. A ce moment-là, Ben Yéhouda s’aperçoit «combien il est difficile de parler hébreu, combien l’hébreu est encore loin de pouvoir répondre aux besoins de la vie courante des hommes», et il commence à établir pour son usage personnel «une liste de mots hébreux à grand coefficient d’usage»⁶⁶.

Ahavat Zion fu anche il prodotto di un movimento culturale che privilegiava la lingua del Tanakh rispetto a quella del Talmud. Per secoli, gli ebrei avevano scritto nella lingua della Mishnà e lo sviluppo naturale della letteratura avrebbe potuto seguire la via della tradizione ispano-ebraica. Eppure, gli scrittori del XVIII secolo scelsero di tornare allo stile del Tanakh, attratti dalla sua forza poetica e dalla sua capacità evocativa.

Nella lingua della Torà e dei Profeti, di Giobbe e del *Cantico dei Cantici*, nell’amore per la vita rurale descritto nella *Megillat Rut*, i *maskilim* vedevano un ritorno alla purezza linguistica e concettuale, lontana dal mondo normativo dei Talmudisti. Nei Profeti, avversari del formalismo e del cerimoniale sterile, gli illuministi ebrei – a partire da Mendelssohn – riconoscevano quella voce di verità e di libertà capace di opporsi alle intolleranze fanatiche.

L’ebraico biblico divenne così, ai loro occhi, la lingua naturale in cui il popolo ebraico doveva esprimersi: una lingua capace di slanci nuovi, di respiro europeo e universale, e allo stesso tempo giovane, fresca e rigeneratrice.

Riportiamo due commenti di due *maskilim* sull’importanza della lingua ebraica, tratti dal capitolo uno di “*Back to the Bible*”: *The Biblical Revolution in the Nineteenth Century*:

The study of the holy tongue brings a great many benefits... however the greatest is that it enables one to understand the twenty-four books written in it, which we, the Jewish people, in general, and he who is known as a talmudic scholar in particular, are commanded to

⁶⁶ Eliezer Ben-Yehouda, *Le rêve et sa réalisation et autres textes*, trad. Anne Marie Adad (Paris: L’Harmattan, 1989), 27-28.

constantly have on the tip of our tongues⁶⁷.

Our Holy Books are eternal pillars. With fortitude they sustained the House of Israel. The Books of Almighty God, they guard our souls, Had the House of Jacob trusted them he would not have fallen. Arise and take hold of the pillars of heaven, Pillars of light, are they horns of safety⁶⁸.

Lo stile di Mapu nasce da una sapiente fusione tra il linguaggio narrativo e quello poetico della Bibbia. Dal primo derivano l'uso della *waw conversiva*, che imprime rapidità all'azione e sostiene la progressione del racconto, insieme all'essenzialità della descrizione, alla linearità della frase e all'economia dell'espressione: tratti che conferiscono al testo un ritmo serrato e limpido, capace di avvicinare la scrittura letteraria alla vivacità del racconto orale.

Portiamo come esempio un passo del dodicesimo capitolo, dove la progressione narrativa è espressa dalla catena narrativa introdotta dalla *waw conversiva*:

וַיְהִי הַיּוֹם וְאַמְנוֹן יָשָׁן בְּלִילָהּ עַל עֵרֶשׂ יְצוּעוֹ, וְהִנֵּה קוֹל דּוֹפֵק דְלַתִּי חֲדָרוֹ וַיִּקָּם
אַמְנוֹן מִמִּשְׁכָּבוֹ. וַיֹּאמֶר בְּחֲרָדָה: מִי זֶה קוֹרֵא אֵלַי בְּלִילָהּ? “וְהִנֵּה קוֹל אַבִּישַׁי
מְדַבֵּר אֵלָיו לֵאמֹר:” פֶּתַח, אַמְנוֹן, דְלַתְךָ!”
וַיִּפְתַּח אַמְנוֹן הַדְּלֶת, וַיָּבֹא אַבִּישַׁי הַזָּקֵן בְּסֻדְרוֹ. וַיֹּאֶר אַמְנוֹן גַּר וַיֹּאמֶר:
“מֵהֲלֹאדוֹנֵי פֶה לְעַתְּ כָּזֹאת?”

Una notte, mentre dormiva, Amnon sentì all'improvviso bussare alla porta della sua stanza. Si alzò dal suo giaciglio e, impaurito, chiese: “Chi mi chiama di notte?” Ed ecco rispondere la voce di Avishai: “Apri la porta, Amnon!”

Apri la porta e il vecchio Avishai entrò nella stanza. Amnon accese un lume chiedendo: “Cosa porta il mio signore qui a

⁶⁷ Isaac Baer Levinsohn (Ribal) *Te'udah BeYisrael*, vol.I (Varsavia: Ginz, 1878).

⁶⁸ Avraham Dov Ha-Cohen Levinsohn, *Beurim Chadashim*, vol. I (Vilna: Romm, 1858), 19.

quest'ora?"

La poesia invece gli fornì gli strumenti per la locuzione concisa, il parallelismo, il contrasto e in particolar modo la ricchezza delle immagini. Solamente la fusione della prosa e della poesia permise a Mapu di superare le difficoltà, rendendo la sua prosa flessibile, con un ritmo musicale. Troviamo nel capitolo quarto:

פְּנֵי הַבְּרִכּוֹת קָנְקַנְפִּים בְּכֶסֶף וְסִבִּיבוֹתֵיהֶן עֲרָבִים מְרֵהִיבֵי עֵינַי, וְתוֹרִים וּבְגֵי יוֹנָה
מִתְעַלְטִים בְּאֶהָבִים בֵּין עֲפָאִיהֶם.

La superficie delle piscine sembrava ricoperta d'argento per il riflesso dei salici che si distendevano intorno ad esse con spettacolare bellezza; le tortore e le colombe amoreggiavano fra i rami.

Come gli altri esponenti della Haskalà, anche Mapu prestava grande attenzione al principio dell'aderenza alla *melitzà*, traducibile come “lingua forbita, poetica”: un concetto che poneva forte enfasi sulla scelta accurata e sulla disposizione armoniosa delle parole e delle frasi. In realtà, una definizione univoca di *melitzà* non esiste, né è del tutto chiaro come i *maskilim* la intendessero e la applicassero. Per i suoi sostenitori, essa rappresentava il “buon gusto” che implicava un approccio etico alla vita e una tensione verso un alto livello estetico e formale.

Il linguista israeliano Boaz Shahevitch (1924-2012) ha raccolto una gamma di definizioni offerte da dizionari e studi accademici. Nel *Dizionario Grazovsky*⁶⁹, ad esempio, la *melitzà* è descritta come “parole vuote espresse in uno stile impreciso (in ridicolo)”; mentre per Even Shoshan⁷⁰ essa indica piuttosto una fraseologia ampollosa, caratterizzata da versi e citazioni inseriti nel discorso e da un'articolazione volutamente altisonante. Shahevitch

⁶⁹ Yehuda Grazovsky, *Milon ha-Safah ha-Ivrit* (Tel Aviv: The Dvir Co., Ltd., 1935), 538.

⁷⁰ Avraham Even-Shoshan, *Ha-Milon he-hadash*, vol.3 (Jerusalem: Kiryat-sefer, 1966), 1366.

osserva che studiosi come Lachover o Klausner hanno usato il termine attribuendogli connotazioni molteplici e persino contrastanti: dalla “retorica” intesa come uso estetico e artistico del linguaggio, fino all’accusa di eccessiva ridondanza e vuoto gioco di parole.

In difesa della *melitzà*, e per mitigare le aspre critiche rivolte ai *maskilim* – anche da parte di un poeta come Chaim Nachman Bialik – Dan Miron⁷¹ ha proposto di leggere le opere di Mapu come punto di partenza per una nuova valutazione del valore artistico di questo stile. È quanto sottolinea anche lo studioso Moshe Pelli⁷², che invita a considerare la *melitzà* non solo come artificio, ma come un tentativo di fondare una nuova estetica ebraica moderna.

In sostanza, la *melitzà* si distingue come uno stile letterario caratterizzato da un uso ampio e consapevole del vocabolario biblico, con particolare predilezione per gli *hapax legomena*, ossia i termini che compaiono una sola volta nella Bibbia. Un esempio è la parola מכלת (*makolet*, “provviste”), citata da Romanelli⁷³ e presente in 1Re 5,25. Altrettanto tipico è l’impiego di circonlocuzioni e metafore elaborate, come nell’espressione:

בתי האֶסֶף לְדִבְרֵי עִתֵי קִדְמוֹת (Batè Ha-Osefla-devarim atikè yamim), che letteralmente significa “le case di raccolta delle cose dei giorni antichi” e che Peretz Smolenskin⁷⁴ utilizza nella rivista Ha-Shachar (1872) con il senso moderno di “museo”.

Un altro tratto peculiare della *melitzà* è il ricorso all’inserimento di frasi o versi biblici all’interno di un testo originale, mediante una tecnica chiamata *shibbutz* (“intarsio”, “inserimento”). Si tratta di un raffinato dispositivo

⁷¹ Dan Miron, *Ben Hazon le-Emel* [Between Vision and Truth] (Jerusalem: Bialik Institute, 1979), 32-33.

⁷² Moshe Pelli, “On the Role of ‘Melitzah’ in the Literature of Hebrew Enlightenment”, in *Hebrew in Ashkenaz: A Language in Exile*, ed. Lewis Glinert (New York: Oxford University Press, 1993), 99-110.

⁷³ Shmuel Romanelli, *Masa Ba-’rav* (*Travail in an Arab Land*) (Berlin, 1792; Jerusalem: Dorat, 1969), 3.

⁷⁴ Lily Kahn, “Melitzah”, in *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, a cura di Geoffrey Khan et al. (Leiden: Brill, 2013).

letterario, già diffuso nella letteratura ebraica medievale, che consiste nel comporre un mosaico di frammenti biblici, passi rabbinici e citazioni liturgiche, rielaborandoli in una nuova cornice testuale. In tal modo, testi di natura diversa – poemi, lettere, scritti personali – acquisivano un significato nuovo, stratificato e spesso ironico o polemico, come ha osservato Kahn⁷⁵.

Un esempio può essere fornito dall’inizio del romanzo *Ahavat Zion*:

איש הנה בירושלים בימי אחז מלך יהודה ושמו יורם

C’era a Gerusalemme, durante il Regno di Achaz, re di Giuda,
un uomo chiamato Yoram.

La frase è modellata sulla prima frase del libro di Giobbe (1:1)

איש הנה בארץ-עוץ איוב שמו

C’era nella terra di Utz un uomo chiamato Giobbe.⁷⁶

Oltre all’incipit del romanzo, che attinge al libro di Giobbe, vediamo che il seguito è tratto dal libro dei Re, dalle storie dei patriarchi e dalla storia del profeta Samuele: l’analisi ci viene offerta dallo studioso Yaron Peleg.

בירושליםאיש היה - There was a man (in Jerusalem) (Gb 1,1)

בימי אחז מלך יהודה - In the days of Ahaz king of Yehudà (Is 7,1)

ושמו יורם - and his name was (Yoram) (2Sam 10,8)

בן אביעזר - son of Aviezer (Gs 17,2)

אלוף ביהודה - chieftain (in Yehuda) (Gen 36,15)

ושר אלף - and a captain of a thousand (1Sam 18,13)

⁷⁵ Ibid., 1.

⁷⁶ Gb 1,1.

Capitolo 1

ויהי לו - And he had (Gen 12,17)

שדות וכרמים - fields and vineyards (1Sam 22,7)

בכרמל - in Carmel (Gs 18,26)

ובשרון - and in Sharon (1Cr 27,29)

ועדרי צאן ובקר - and flocks of sheep and cattle (Gen 12,16)

בבית לחם יהודה - in Bet Lechem of Yehuda (Gdc 17,7)

ויהי לו כסף וזהב - and he had silver and gold (Gen 24,35)

היכלי שן - ivory palaces (Sal 45,9)

וכל שכיית החמדה - lovely crafts (Is 2,16)

ושתי נשים היו לו - And he had two wives (1Sam 1,2)

שם האחת - The name of the one (was) (Gen 4,19)

חגית - Chaggit (2Sam 3,4)

ושם השנית - and the name of the other (was) (Gen. 4,19)

נעמה - Na'amà (Gen 4,22)

ויאהב יורם את נעמה מאוד - And Yoram (greatly) loved (Na'amà) (Gen 29,18)

כי יפת תואר היא - for she was beautiful (Gen 29,17)

ותקנא בה חגית - And (Chaggit) was envious of her (Gen 30,1)

צרתה - her rival (1Sam 1,6)

ותכעיסנה - and tormented her (1Sam 1,7)

כי לחגית היו שני בנים ולנעמה לא היה ולד - (for Chaggit had) two sons while

(Na'amà) had no child. (Gen 11,30)

Un ulteriore tratto caratteristico dello stile di Mapu riguarda la ripetizione di determinate espressioni, impiegate con costanza non solo per l'adesione al registro della *melitzà*, ma anche per la ristrettezza delle risorse linguistiche effettivamente a sua disposizione.

Un esempio evidente è l'uso ricorrente dei verbi “disse”, “chiese”, “rispose” per introdurre il discorso diretto. Nelle lingue moderne, le traduzioni tendono solitamente a variare questi termini con una gamma più ampia di sinonimi, per evitare monotonia e ripetitività; Mapu, invece, poteva contare su un repertorio molto più limitato.

Questa scarsità lessicale costituisce una delle principali difficoltà nell'adattamento del linguaggio biblico – caratterizzato da semplicità e iterazione – alla forma romanzesca moderna, che esige invece duttilità e varietà stilistica. Come osserva David Patterson, la ripetizione e la sobrietà formale, tratti distintivi della narrazione biblica, risultano poco congeniali alla costruzione di un romanzo che richiede un ritmo più articolato e una modulazione più ricca⁷⁷.

Quando nel 1866 scrisse il suo romanzo *L'ipocrita*, Mapu fece ricorso a un repertorio linguistico più ampio per dotare la sua narrazione, ambientata in un'epoca a lui contemporanea, di una terminologia adeguata che l'ebraico biblico, con il suo vocabolario limitato, non poteva offrire.

È particolarmente significativo sottolineare la sua abilità nel creare dialoghi aderenti al registro del linguaggio parlato, pur utilizzando una lingua che non era stata parlata da secoli. Mapu inserì anche i segni interpuntivi, inesistenti nel Tanakh.

In questo aspetto si coglie con chiarezza il carattere sperimentale di Mapu, autentico “profeta” della rinascita linguistica dell'ebraico. Il suo contributo non fu soltanto letterario in senso stretto, ma costituì anche una

⁷⁷ David Patterson, “Introduction”, in A. Mapu, *The Love of Zion*, trad. J. Marymount, London, The Toby Press, 2006, LXII.

prova tangibile della sua convinzione che l'ebraico fosse e dovesse continuare a essere una lingua capace di esprimersi a pieno titolo in ogni registro: quotidiano, colto e poetico.

Naturalmente, non mancarono critiche rivolte tanto ai *maskilim* quanto a Mapu per il loro stile neo-biblico, o meglio neoclassico, giudicato da alcuni come un'esibizione di virtuosismo priva di sostanza. Ahad Ha-Am, ad esempio, citato in un saggio di Asaf Inbari, scriveva nel 1893: «La nostra letteratura degli ultimi cento anni vede il pensiero subordinato al sentimento del bello e la lingua creata esclusivamente per questo scopo⁷⁸. La letteratura della Haskalà appariva, dunque, come arte per l'arte: bella, ma vuota⁷⁹.

Ugualmente, l'inno alla bellezza stilistica espresso in *Ha-Melitzà medabberet*, componimento poetico scritto nel 1815 a Vienna da Shlomo Löwisohn, venne aspramente criticato, poiché in esso la bellezza era concepita come qualità fondamentale del mondo e il senso estetico come la forza centrale che domina lo spirito umano. L'operazione intellettuale di Löwisohn si inseriva in un dibattito più ampio all'interno della Haskalà: il pensiero estetico dei *maskilim* si sviluppava lungo due linee filosofiche distinte – da un lato chi, come Isaac Euchel e Yoel Brill, riteneva che l'estetica ebraica moderna dovesse universalizzare l'espressione letteraria ebraica enfatizzando il suo potere comunicativo nella sfera pubblica emergente; dall'altro chi invece insisteva sul radicamento nella tradizione testuale sacra.⁸⁰ Löwisohn si muoveva in questa seconda direzione, proponendo una lettura estetica della Bibbia che non la separava dalla sua sacralità, ma ne esaltava la perfezione formale come manifestazione del divino. La sua ode alla lingua ebraica, composta come prefazione alla *Melitzat Yeshurun* (1816), è stata indicata dagli storici della letteratura tra i componimenti poetici più degni di nota dell'intera produzione della Haskalà tedesca e lo stesso

⁷⁸ Ahad Ha-Am, *Kol kitvei Ahad Ha'am* [Opere complete], Tel Aviv: Dvir, 1947, 93. Il saggio originale risale al 1893.

⁷⁹ Assaf Inbari, "Towards a Hebrew Literature," *Azure* (Spring 2000): 9.

⁸⁰ Amir Banbaji, "Two Paradigms of Aesthetics in Haskalah Literary Criticism: From Satanov to Lebensohn," *Hebrew Studies* 53 (2012): 143-177, <https://dx.doi.org/10.1353/hbr.2012.0010>.

Löwisohn è stato descritto come un notevole stilista, la cui classica *Melitzat Yeshurun* lo pone al di sopra di tutti i poeti del periodo. Non va dimenticato inoltre che Löwisohn fu il primo a tradurre Shakespeare in ebraico, includendo un brano del monologo di *Enrico IV* nella sua raccolta lirica del 1816. La poesia di Löwisohn, tuttavia, rimane uno dei manifesti più eloquenti del movimento ebraico della Haskalà.⁸¹

La studiosa Michal Fram Cohen fa risalire le origini dei principali filoni letterari moderni – romanticismo, allegoria, romanzo storico e romanzo realistico – a tre grandi scuole europee: la neoclassica, la romantica e la realista. Queste correnti, che hanno dominato la letteratura europea dell'età moderna, esercitarono una profonda influenza anche sulla prosa dei *maskilim*, lasciando tracce evidenti nella narrativa fiorita nell'Europa centrale e orientale. La loro impronta si ritrova, ad esempio, anche nell'opera *Ahavat Yesharim*, pubblicata nel 1881 dalla *maskilà* Sara Feiga Meinkin Foner (1854-1937), di cui parleremo nel capitolo 4.1, *L'influenza del romanzo e le maskilot*.

La critica letteraria ebraica, tuttavia, non è concorde nel definire l'appartenenza di *Ahavat Zion* di Mapu a una di queste scuole. Yosef Klausner, ad esempio, vi riconduce elementi propri della scuola romantica, mentre Dan Miron interpreta l'opera di Mapu e, più in generale, il romanzo ebraico nascente, come espressione della scuola neoclassica.

In generale, le tre scuole letterarie – neoclassica, romantica e realista – furono determinanti nello sviluppo della letteratura dell'Illuminismo ebraico. Klausner propose una periodizzazione che scandiva i primi cento anni della nuova letteratura in tre fasi: un periodo neoclassico (1781-1830), un periodo romantico (1830-1860) e un periodo realistico (1860-1881). Diversi altri studiosi, tra cui Avraham Shanan, Chaim Nachman Shapira e Shimon Halkin, preferirono invece sottolineare come i tre orientamenti fossero stati presenti

⁸¹ Shlomo Löwisohn, *Melitzat Yeshurun: kolel limmudei ha-melitzah ha-'ivrit mevo'arim be-mshalim rabbim mi-melitzot sifrei ha-kodesh* (Vienna: Anton Schmid, 1816).

Per un'analisi approfondita dell'opera e del suo autore si veda Tova Cohen, *Melitzat Yeshurun li-Shlomo Löwisohn: ha-yetzira ve-yotsra* (Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1988).

simultaneamente, con diversa intensità, durante l'intero arco dell'Ottocento ebraico.

In questo quadro, gli sforzi di Mapu generarono comunque uno stile ineguagliabile, che non si limitava a recepire passivamente i modelli letterari europei, ma li rielaborava creativamente alla luce della lingua biblica e della sensibilità ebraica. La sua scrittura seppe fondere l'eredità del Tanakh con le forme del romanzo moderno, coniugando la sobrietà neoclassica con accenti romantici e suggestioni realistiche. Ne scaturì una sintesi originale e diromponente, che da un lato offriva al lettore ebreo un mondo narrativo nuovo, capace di parlare la lingua della modernità, e dall'altro riaffermava il radicamento nell'identità e nella memoria collettiva del popolo ebraico. Proprio in questa duplice fedeltà – all'ebraico biblico e al romanzo europeo – risiede la portata innovativa di Mapu, considerato il primo vero romanziere della letteratura ebraica moderna.

CAPITOLO 2

IL ROMANZO *AHAVAT ZION*

2.1 Il romanzo

“Due cose mancavano nella nostra lingua (ebraica) prima del mio lavoro, la critica letteraria, che solo di recente ha cominciato a essere praticata dagli ebrei in Francia, Germania e Italia, e i romanzi”.

Così scriveva Avraham Mapu in una lettera del 1859. Su questa affermazione si è fondata la tesi secondo cui Mapu sarebbe il primo autore di romanzi in lingua ebraica, tesi ripresa e ribadita dai più autorevoli studiosi della letteratura ebraica moderna fino ai giorni nostri. Secondo il critico israeliano Asher Salah, tuttavia, tale giudizio andrebbe rivisto: risulta infatti eccessivamente perentorio e poggia su un’identificazione riduttiva, dal punto di vista della teoria letteraria, tra il genere ampio del romanzo e una sua sottocategoria, il romanzo storico o d’appendice, i cui maestri indiscussi nella prima metà dell’Ottocento furono Sir Walter Scott in Inghilterra, Alexandre Dumas padre in Francia e Alessandro Manzoni in Italia⁸². Forse anche *Guerra e Pace* e anche Victor Hugo

Proprio il riferimento a questi modelli europei apre la strada a un aspetto centrale della biografia intellettuale di Mapu: le fonti letterarie a cui si ispirò per dare forma alla sua opera *Ahavat Zion*. Nella biografia dedicata all’autore, Brainin racconta di aver chiesto a Hadar L. Mapu, figlio dello scrittore, quali fossero tali fonti. La risposta arrivò senza esitazioni: Victor Hugo, Alexandre Dumas padre e, soprattutto, Eugène Sue, con il celebre *Les Mystères de Paris*, esercitarono un’influenza determinante sulla costruzione narrativa di Mapu⁸³.

⁸² Asher N. Salah, “Y a-t-il eu un roman hébraïque?”, *Babel* 7 (2003), 95-120.

⁸³ Brainin, *Avraham Mapu: Chayav USefarav*, 49.

Consapevole di introdurre nella letteratura ebraica un genere nuovo e fino ad allora assente, l'autore sentì la necessità di coniare un termine specifico in ebraico: *Sifrut chazon*, cioè letteratura immaginaria, termine a cui aggiunse, per maggior chiarezza nei confronti del suo pubblico, la corrispondente denominazione yiddish *Roman*.

A completare questo quadro di influenze e intenti creativi intervenne lo scrittore e poeta Ya'akov Fikhman, che colse nella prosa un ulteriore elemento:

C'era nella sua letteratura qualcosa dello spirito del chassidismo, qualcosa che si ribellava contro il distacco elitario, all'elevarsi al di sopra dell'ebreo comune. La tendenza all'opera del racconto è, per sua stessa natura, essenza, come una 'leggenda' rispetto alla 'halakhà', l'ascesa dello spirito popolare, che non crede e non percepisce le cose in astratto, che si nutre principalmente delle azioni, nella parola stessa 'azione', era incorporato l'opposto dell'astratto, la negazione dell'allegoria, della parabola fredda e intellettuale⁸⁴.

L'ambizione di Mapu per Fikhman era quella di dare vita a un "uomo biblico", un eroe plasmato a immagine di Dio e della natura. Questo ideale trova un'espressione esemplare nella figura di Amnon, il quale nel romanzo assume al tempo stesso il ruolo di ministro e di profeta⁸⁵.

Fra il 1853 e il 1928, *Ahavat Zion* conobbe una straordinaria diffusione, apparendo in quindici edizioni, alle quali si aggiungono le undici edizioni dell'opera di Mapu. Il romanzo fu tradotto in yiddish almeno tre volte (1874, 1883, 1923), ma anche in arabo-giudaico (1943), ladino (1895), giudaico-persiano (1906), arabo (1899, 1922-1923), tedesco (1885, 1897), francese (1946), inglese (1887, 1919, 1922, 1930); una parte fu resa in italiano da

⁸⁴ Ya'akov Fikhman, "Introduzione", in Avraham Mapu, *Kol Kitvè*, a cura di Ya'akov Fikhman (Tel Aviv: Dvir, 1947), V.

⁸⁵ Ibid.

Samuel Avisar (pubblicata nel 1980) e ulteriori versioni circolarono in altre lingue. L'impatto dell'opera fu profondo e capillare, toccando diversi contesti culturali, ma raggiungendo la sua massima forza nell'Europa orientale.

Il romanzo esercitava un fascino speciale: lo 'schiavo del ghetto' era messo, d'un tratto, dinanzi a una nuova vita, libera, giovane, fiorente, senza ghetto, senza schiavitù, né umiliazioni. E quella vita era appunto la vita del suo popolo, la vera vita ebraica, che aveva donato agli ebrei e a tutta l'umanità il dono più prezioso e più grande della letteratura universale: i profeti e in particolare Isaia, che è uno dei personaggi del romanzo di Mapu. L'ebreo ritrovò nel suo mondo antico il perduto ideale della sua indipendenza nazionale e così nella sua anima penetrò, senza che egli ne avesse coscienza, l'idea del risorgimento, la quale non aspettava che il momento adatto per manifestarsi sotto la forma del sionismo moderno. Il cuore dell'ebreo si destò. La natura incantevole dell'Oriente, la magica bellezza di Gerusalemme, la letizia della raccolta e della vendemmia, l'amore puro di Tamar, la figlia dell'alto funzionario Yedidià, per il pastore Amnon che l'aveva salvata dagli artigli d'un leone, l'amore appassionato di Teman, fratello di Tamar, per la contadina Peninà e infine le grandi assemblee di popolo a Yerushalaim, alle quali da tutti gli angoli del regno accorrevano le folle di ebrei per celebrare le tre feste (*Shalosh Regalim*). Questa è la ragione per cui il libro di Mapu ha contribuito alla rapida diffusione della Haskalà tra la gioventù ebraica, più che non abbiano fatto le centinaia di opere educative.

Ahavat Zion possiede un altro pregio inestimabile. I profeti, nei secoli, si erano levati contro l'ipocrisia religiosa: «A che servono i vostri sacrifici, il vostro incenso e i vostri digiuni, se le vostre mani sono macchiate di sangue?», si legge in numerosi capitoli di Isaia. In particolare, nel capitolo cinquantotto, il profeta irride al digiuno e alla mortificazione della carne, aggiungendo: «Questo è il digiuno a me gradito: sciogliere le catene all'innocente, dare libertà all'oppresso, dividere il pane con l'affamato, ospitare nella propria casa i derelitti».

Su questa base etica e profetica, Mapu costruì in *Ahavat Zion* e in *Ashmat Shomron*, ambientato nello stesso periodo storico, la figura dei falsi

profeti e sacerdoti contro cui gli antichi veggenti avevano levato la voce: uomini ipocriti, capaci di mascherare sotto l'apparenza di un cerimoniale impeccabile una condotta criminosa e spietata verso il prossimo.

Zimrì, protagonista di entrambi i romanzi, diventa così il prototipo di tutti questi ipocriti, non soltanto degli antichi, ma anche di quelli moderni. Sotto le trasparenti spoglie storiche del personaggio, infatti, non è difficile scorgere i falsi devoti e gli ipocriti contemporanei che, come l'antico Zimrì, antepongono le cerimonie esteriori e la morale letterale all'amore del prossimo e a un'autentica religiosità.

Con ciò si può forse comprendere come mai gli ortodossi più fanatici perseguitassero con accanimento tutti coloro che leggevano i romanzi di Mapu e distruggessero le sue opere ogni qualvolta ne avevano l'occasione. Essi non si lasciavano fermare né dal contenuto di pura storicità, che a un primo sguardo poteva apparire del tutto innocuo, né dall'apoteosi del profetismo che in esse veniva celebrata. Quei fanatici intuivano che i falsi profeti e gli ipocriti – i vari Matan, Simri, Pashchura e altri – potevano facilmente diventare anche il loro specchio. E capivano che Mapu non si sarebbe accontentato di ritrarre soltanto figure storiche del passato, ma che, presto o tardi, avrebbe rivolto il suo sguardo critico alla vita contemporanea; e in quel momento, nelle sue opere, al posto degli oscurantisti di Yerushalaim sarebbero comparsi quelli di Kovno.

Nella prefazione al terzo volume del romanzo *Ayit Tzavu'a* (*L'aquila screziata*, ovvero *L'ipocrita*) pubblicato a Vilna nel 1857, Mapu mette in evidenza l'ampia prospettiva che si apre con la scrittura di romanzi in ebraico. Egli osserva:

Gli ebrei di Germania e di Francia si sono assimilati ai loro concittadini assumendone la lingua: ciò che non può meravigliare in quanto avevano abbandonato quella dei padri; se ci fossero stati fra di loro dei romanzieri, ora noi ritroveremmo l'ebraico ancora fiorente fra tutte le altre belle cose della loro esistenza, poiché i romanzi in cui si esprime lo spirito del popolo allargano i confini della letteratura,

diffondono grazia sulla lingua, la rendono più matura e più bella. Se noi non riusciremo ad attrarre i giovani alla lingua ebraica con qualche amorosa lusinga, essi la abbandoneranno come cosa in cui non si trova alcun diletto⁸⁶.

Dall'età di ventidue anni e per circa un ventennio, Mapu lavorò con costanza alla stesura di *Ahavat Zion*. Come già detto nell'introduzione, alla sua pubblicazione, nel 1853, il romanzo ebbe un impatto notevole su un vasto pubblico e fu tradotta in varie lingue.

Tra le versioni più note si ricorda la traduzione in tedesco a cura di Salomon Mandelkern (1846-1902), figura di primo piano dell'*Haskalah* russo-ebraica, filologo, poeta e autore di opere in più lingue. Mandelkern tradusse in tedesco *Ahavat Zion* con il titolo *Thamar*, pubblicandola nel 1885 come storia originale e senza menzionare il nome dell'autore. Il sottotitolo dell'opera era *Roman aus dem biblischen Alterthum* («Romanzo dall'antichità biblica»). Una seconda edizione fu pubblicata a Leipzig nel 1897, anch'essa priva dell'indicazione dell'autore originale. La seconda edizione fu pubblicata dall'editore Kaufmann di Leipzig. La scelta del titolo *Thamare* l'omissione del nome di Mapu rimangono due questioni criticamente significative: la prima orienta la ricezione del testo verso un orizzonte scritturale immediatamente riconoscibile dal pubblico di cultura tedesca; la seconda solleva interrogativi irrisolti sul piano dell'attribuzione autoriale e dell'etica della traduzione, che la critica successiva non ha mancato di rilevare.

Da ricordare sono anche le due traduzioni in inglese, con il titolo *Amnon, Prince and Peasant*, tradotto da Frank Jaffe a Londra, nel 1887 e da Benjamin Alexander Moses Shapiro, che diede alle sue traduzioni il nome di *In the Days of Isaia* (New York, 1903) e di *The Shepherd Prince* in due

⁸⁶ Mapu, citato in Dante Lattes, "Il primo romanziere della Letteratura ebraica moderna: Abraham Mapu (1808-1867)," *La Rassegna Mensile di Israel*, seconda serie, 8, no. 7/8 (novembre-dicembre 1933): 350.

versioni uscite nel 1922 che nel 1930. La traduzione del 1922 fu pubblicata con un'introduzione del linguista di Princeton Robert Dick Wilson. Il critico letterario Yosef Klausner descrisse ancora l'impressione suscitata nei primi lettori con tali parole:

I giovani lettori di *Ahavat Zion* si trovarono davanti a personaggi, quali il Profeta Isaia e il Re Ezechia, ma anche davanti alla realtà storica di Israele con i suoi usi e costumi. Altresì ritrovarono nel loro mondo antico l'ideale dell'indipendenza nazionale, caposaldo del risorgimento, che si sviluppò in seguito nel sionismo moderno⁸⁷.

In *Ahavat Zion*, gli eventi si svolgono durante il regno di Achaz (735-715 a.e.v.), e si concludono con Ezechia, tredicesimo re di Giuda (715-687 a.e.v.), includendo l'assedio di Gerusalemme da parte del re assiro Sennacherib (704-681 a.e.v.). Il protagonista spirituale del romanzo, ampiamente citato, è il profeta Isaia, vissuto all'epoca di Ezechia (2Re 19,20), mentre le vicende dei numerosi personaggi fittizi si intrecciano con il ritmo degli avvenimenti storici: la conquista assira, la guerra contro i Filistei, la pace ritrovata con la ritirata delle truppe di Sennacherib. Frutto della spinta europea a costruire una memoria e un'identità nazionale, il romanzo storico rispondeva, per Mapu, all'esigenza di delineare un'epopea ebraica in Terra d'Israele.

Il romanzo storico, infatti, si configura come una forma narrativa di natura composita, in cui la dimensione finzionale e la ricostruzione del passato si articolano secondo un principio di tensione produttiva. La sua specificità non risiede nella semplice ambientazione diacronica, bensì nella capacità di istituire un dialogo tra due livelli di rappresentazione: quello macrostorico, fondato su eventi documentati e figure attestate dalle fonti, e quello microstorico, affidato a personaggi d'invenzione che agiscono come mediatori tra il lettore e la complessità delle strutture sociali, ideologiche e mentali di un'epoca. L'obiettivo precipuo del genere non è la trascrizione

⁸⁷Klausner, *Storia della letteratura neo-ebraica*, 45.

cronachistica dei fatti, bensì la resa dello *Zeitgeist*– inteso come sistema di valori, pratiche culturali e configurazioni del potere proprie di un determinato contesto storico – attraverso il filtro dell’esperienza individuale. L’episodio dell’incendio di Mosca del 1812 in *Vojna i mir* di Lev Tolstoj esemplifica con efficacia tale procedimento: l’evento documentato non vi funge da sfondo ornamentale, ma da dispositivo strutturale che orienta la costruzione della verosimiglianza e sorregge l’architettura narrativa complessiva.

Sul piano metodologico, la genesi di un’opera appartenente al genere implica una fase preparatoria di ricerca documentaria che condiziona l’intera economia del testo: l’aderenza al contesto storico non è accessoria, ma costitutiva il patto narrativo con il lettore. La coesistenza tra figure storicamente attestate, come la Monaca di Monza, personaggio manzionato radicato in una fonte biografica reale e personaggi puramente fittizi consente di articolare le dinamiche collettive attraverso una prospettiva individuale, conferendo al racconto una dimensione che trascende la mera ricostruzione storica.

La canonizzazione europea del genere si compì nel corso del XIX secolo e trovò il suo momento fondativo nell’opera di Walter Scott. Con *Rob Roy* (1818) e, in forma più compiuta, con *Ivanhoe* (1819), lo scrittore scozzese introdusse un’innovazione di portata paradigmatica: il rifiuto sistematico dell’anacronismo psicologico. Diversamente dai predecessori settecenteschi, Scott costruì personaggi dotati di una *forma mentis* storicamente coerente con l’epoca raffigurata e spostò il centro narrativo dall’eroe eccezionale alla figura dell’uomo comune, in tal modo problematizzando il rapporto tra individuo e forze storiche sovraindividuali. Il modello scottiano esercitò un’influenza determinante sulla letteratura continentale: in ambito italiano, la sua ricezione trovò espressione ne *I promessi sposi* (1827) di Alessandro Manzoni, in cui la Lombardia del XVII secolo divenne teatro di un’indagine narrativa intorno al rapporto tra potere istituzionale, coscienza religiosa e dinamiche storiche di lunga durata.

Analogamente, *Les trois mousquetaires* (1844) di Alexandre Dumas, ambientato nella Parigi del 1625, ai tempi di Luigi XIII e del cardinale Richelieu, dimostrò quanto il modello di Scott si fosse diffuso in tutta la narrativa europea dell'Ottocento. Dumas scelse però di sviluppare soprattutto uno stile avventuroso, ricco di duelli, intrighi di corte, colpi di scena e adatto ad un vasto pubblico. Eppure, anche in questo caso, la storia non era un semplice sfondo: personaggi realmente esistiti come Richelieu e Anna d'Austria si muovevano accanto ai protagonisti di fantasia, e le tensioni politiche dell'epoca plasmarono concretamente le vicende narrate. Dumas dimostrò così che il romanzo storico poteva essere insieme popolare e culturalmente fondato, capace di raccontare il passato senza rinunciare all'intrattenimento.

È all'interno di questa tradizione che si inserisce anche *Ahavat Zion*, opera in cui i codici strutturali del romanzo storico europeo vengono ibridati con temi e motivi della tradizione biblica, in risposta alle aspettative di un pubblico colto che alla trama avvincente associava un orizzonte culturale e identitario specifico.

Per una definizione più precisa di *Ahavat Zion*, può essere utile la distinzione tra romanzo storico e dramma storico elaborata dal filosofo e critico letterario ungherese György Lukács, così come viene ripresa e sintetizzata da Göran Printz-Påhlson:

The historical novel is slow-moving and accommodating to detailed observation – the historical drama instead concentrates on “dramatic” momentous events. The hero of the historical novel is “unheroic” and “middling”: a mediator – the hero of historical drama is tragic/heroic. The historical novel represents the life and viewpoints of the Common Man: it is democratic – historical drama represents the life and viewpoints of monarchs and political leaders: it is

aristocratic⁸⁸.

Alla luce di queste riflessioni, *Ahavat Zion* appare più vicino al modello del dramma storico delineato da Lukács che non a quello del romanzo storico in senso stretto. Pur non mancando momenti corali che restituiscono scorci di vita popolare, la scena è dominata dalla classe aristocratica di Gerusalemme, composta da figure di nobile lignaggio e influenti famiglie della città.

Accanto a questa impronta “aristocratica”, si avverte nel romanzo l’influenza di un altro genere di grande fortuna nell’Europa dell’Ottocento: il *feuilleton* o romanzo d’appendice. Mapu ne assimila soprattutto le soluzioni narrative: trame a forte impatto emotivo, nette contrapposizioni tra personaggi positivi e negativi, storie d’amore avventurose e pathos melodrammatico. Romanzi come quelli di Eugène Sue, che inaugurò il genere con *Les mystères de Paris* (pubblicato a puntate su *Le Journal des débats* tra il 1842 e il 1843), incarnano bene questo modello: il principe Rodolphe de Gerolstein, il protagonista, si muove tra i quartieri malfamati per soccorrere gli oppressi e punire i malvagi. Nel successivo *Le Juif errant* (*L’ebreo errante*), pubblicato su *Le Constitutionnel* tra il 1844 e il 1845, Sue intreccia vicende rocambolesche che attraversano i diversi ceti sociali, mettendo a nudo forme molteplici di ingiustizia e sopraffazione.

In questo senso, la scrittura di Mapu fonde la solennità epica e biblica del dramma storico con la vivacità popolare e sentimentale del *feuilleton*, modellando una narrazione capace di parlare tanto alla memoria storica quanto alle emozioni immediate del lettore.

In questa prospettiva, illuminanti sono le parole di Antonio Gramsci:

Esiste una certa varietà di tipi di romanzo popolare ed è da notare che, seppure tutti i tipi simultaneamente godano di una qualche

⁸⁸ Göran Printz-Påhlson, “Historical Drama and Historical Fiction: The Example of Strindberg,” *Comparative Criticism* 12 (1990): 25. Il saggio è stato successivamente raccolto in Id., *Letters of Blood and Other Works in English*, a cura di Robert Archambeau, Cambridge, Open Book Publishers, 2011, pp. 79-93. I concetti ripresi sono riconducibili a György Lukács, *Il romanzo storico*, trad. di Eraldo Arnaud, introduzione di Cesare Cases, Torino, Einaudi, 1965.

diffusione e fortuna, tuttavia prevale uno di essi e di gran lunga. Da questo prevalere si può identificare un cambiamento dei gusti fondamentali, così come dalla simultaneità della fortuna dei diversi tipi si può ricavare la prova che esistono nel popolo diversi strati culturali, diverse «masse di sentimenti» prevalenti nell'uno o nell'altro strato, diversi «modelli di eroi» popolari. Fissare un catalogo di questi tipi e stabilire storicamente la loro relativa maggiore o minore fortuna ha pertanto una importanza ai fini del presente saggio: 1 – Tipo Victor Hugo – Eugène Sue (I Miserabili, I Misteri di Parigi): a carattere spiccatamente ideologico-politico, di tendenza democratica legata alle ideologie quarantottesche⁸⁹.

Un'altra osservazione utile per comprendere la portata di *Ahavat Zion* proviene da Yaron Peleg, secondo cui i romanzi storici riguardano sempre il presente, non il passato. In questa chiave, le riforme religiose del re Giosia⁹⁰, descritte da Mapu, si rivelano come il riflesso del programma riformatore della Haskalà, trasponendo nel contesto biblico le istanze ideali dell'ebraismo illuminato ottocentesco⁹¹.

La fortuna europea di *Les mystères de Paris* si estese anche al mondo ebraico, al punto che ne fu realizzata una versione in ebraico biblico dallo scrittore Kalman Shulman, pubblicata in quattro fasi tra il 1857 e il 1860 inserendo i luoghi, dunque dopo l'uscita di *Ahavat Zion*. Nella sua

⁸⁹ Antonio Gramsci, *I quaderni del carcere*, Quaderno 21 (XVII) (Torino: Einaudi, 2014).

⁹⁰ *Il Secondo libro delle Cronache*, 34:3,4,5, trad. Shemuel David Luzzatto (Rovigo: Edizione Premiata Regio Stabilimento di A. Minelli, 1875), 377, 378.

“Nell’ottavo giorno del suo regno, mentre era ancor giovine, cominciò a ricercare il Dio di Davide suo padre; e nell’anno dodicesimo cominciò a purificare la Giudea e Gerusalemme dalle alture, dalle Astarti, dalle sculture e dalle statue a getto./ Si demolirono quindi dinanzi a lui gli altari di Ba’al, e le sovrapposte statue del sole egli fece troncane; e ruppe e sminuzzò le Astarti e le (altre) statue a scultura od a getto, e (ne) sparse (i rottami) sopra le sepolture di coloro, che avevano ad essi sacrificato./ Abbruciò altresì delle ossa di (quei) sacerdoti, sopra i loro altari, ed andò (così) purificando la Giudea e Gerusalemme./ Anche nelle città di Manasse, di Efraim, di Simeone e sin anco di Naftalì, nei loro luoghi deserti intorno, (procedette in egual modo)”.

⁹¹ Yaron Peleg, “The Bible and Modern Hebrew”, *The Open Book Publishers*, 2025. <https://www.openbookpublishers.com/books/10.11647/obp.0463/chapters/10.11647/obp.0463.17>.

rielaborazione, Shulman mantenne l'impianto narrativo di Sue ma ne accorciò la trama, eliminando digressioni sulla vita parigina e le scene erotiche, e solo raramente "ebraicizzando" il testo, come quando sostituì la domenica con il sabato (lo *shabbat*).⁹² Adattata così per un pubblico ebraico più tradizionale, l'opera francese divenne un importante evento letterario per un ristretto gruppo di intellettuali ebrei europei⁹³

La diffusione dei *Mystères de Paris* di Eugène Sue nell'Europa orientale non si limitò alla versione ebraica: la traduzione in yiddish pubblicata a Varsavia nel 1865–1866 attesta la volontà di rendere il romanzo accessibile a un pubblico ben più vasto, quello dei lettori yiddish-parlanti che non padroneggiavano l'ebraico letterario. La compresenza, negli stessi anni e negli stessi ambienti editoriali, di questa traduzione e di *Ahavat Zion* testimonia quanto i due romanzi condividessero un medesimo orizzonte di ricezione popolare nell'Europa orientale di metà Ottocento.

Pur muovendosi in mondi narrativi differenti, il romanzo di Sue e quello di Mapu condividono un medesimo *leitmotiv*: la redenzione delle classi più basse. Il protagonista di *Les mystères de Paris*, il principe Rodolphe, salva dalla miseria dei sobborghi parigini le donne destinate alla prostituzione, tra cui la figlia perduta, così come Na'amà e Peninà, rispettivamente la moglie e la figlia del nobile Yoram vengono riscattate dal loro stato di reiette grazie alla sinergia di vari personaggi. In entrambi i casi, la giustizia trionfa e la narrazione si chiude con un *happy end*.

Se la traduzione di Shulman dimostra come il romanzo popolare europeo potesse essere adattato al pubblico ebraico, *Ahavat Zion* mostra invece come un autore potesse rielaborare in modo originale il patrimonio delle Sacre Scritture, trasformandolo in un'opera innovativa. A Mapu va attribuito il merito di una

⁹² Kalman Shulman, *Mistore Paris* (Vilna: Ram, 1857-1860), https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH990017877140205171/NLI.

⁹³ Lital Levy e Allison Schachter, "Jewish Literature / World Literature: Between the Local and the Transnational." *PMLA* 130, no. 1 (2015):99. <http://www.jstor.org/stable/44015687>.

elaborazione inedita e complessa di questo materiale, un'impresa ardua che, nonostante la popolarità dei suoi romanzi, non trovò veri eredi.

Già agli albori della letteratura della Haskalà in Europa Orientale, l'impiego del materiale biblico servì a legittimare, nei testi letterari, l'inserimento di una visione romantica e proto-nazionalista; il testo biblico cessò di essere solo patrimonio religioso: divenne la cornice necessaria per la costruzione di una nazione antica e nuova. Non è un caso che, con il ritorno degli ebrei in terra d'Israele (si pensi al Ginnasio Herzliya, fondato nel 1905), lo studio del Tanakh fosse posto al centro del sistema educativo laico e sionista, che ne esaltava gli aspetti letterari, linguistici e artistici e raffigurava l'Israele moderna come il compimento di quella antica.

Questa centralità della Bibbia finì persino per contrapporsi alle norme che avevano guidato per secoli le comunità ebraiche e talmudiche e chassidiche, per le quali la conoscenza del Talmud restava la base irrinunciabile della formazione religiosa.

Man mano che il Tanakh si affermò come fondamento della letteratura di una cultura insieme antica e moderna, esso divenne sempre più aperto a interpretazioni umanistiche e artistiche, indipendenti da credenze religiose.

Le scelte letterarie di Mapu furono un successo immediato grazie alla familiarità, da parte del pubblico, con contenuti e stile: per i pochi lettori di letteratura in lingua ebraica – un pubblico ancora ristretto, in un'epoca in cui la grande massa degli ebrei ashkenaziti leggeva e comunicava in yiddish – *Ahavat Zion* parve una naturale estensione della Bibbia stessa, e tra i giovani amanti si diffuse l'usanza di chiamarsi a vicenda “Amnon” e “Tamar”. Il libro di Mapu contribuì alla rapida diffusione delle idee della Haskalà fra la gioventù ebraica.

La costruzione di una realtà inesistente, mai vista, ma ricreata sulla base di letture bibliche, unita alla convinzione dell'esistenza di uno spazio e di un tempo da assumere come spunto per nuovi parametri di vita individuale e collettiva – in questo caso lontana dalle miserie diasporiche – costituisce l'essenza di *Ahavat Zion*. In questa realtà immaginaria, i personaggi acquistano corpo e anima, divenendo nuovi protagonisti della storia ebraica. Come osserva David

Patterson, *Ahavat Zion* è un microcosmo autonomo, dotato di un forte senso di distacco e atemporalità, indispensabile all'idillio: i personaggi femminili, Tirtzà, Tamar, Na'amà e Peninà incarnano la nuova essenza del femminile emancipato, tanto promossa da Mapu. Yedidià, pur conservatore e saldo nei propri principi, ascolta la moglie Tirtzà e ne accoglie le richieste.⁹⁴

La bigamia di Yoram, risolta con accortezza narrativa nelle prime pagine, resta una nota stonata rispetto alla visione emancipatoria di Mapu, per il quale l'amore monogamico e liberamente scelto non è soltanto un tema centrale, ma il sigillo ideale dell'intera opera.

2.2 La trama

A casa del ricco gerosolimitano Yedidià giunge Chananel, un nobile della Samaria, accompagnato da sua figlia Tirtzà, di cui Yedidià si innamora. I due si sposano e generano due figli: Tamar e Teman.

Caro amico di Yedidià è Yoram, uomo ricco con due mogli: Chaggit, da cui ha avuto tre figli e Na'amà, senza prole. Chaggit tratta duramente la sua serva Che'là, moglie del servo Akhan. Il bambino più piccolo di Chaggit si chiama Azriqam e Che'là, madre a sua volta di un bimbo della stessa età di Azriqam, Naval, li allatta entrambi. Yoram parte per la guerra e fa promettere a Yedidià di far sposare tra loro i figli di Tirtzà e quelli di Na'amà, in caso non torni vivo. Yoram spiega che per il suo amore per Na'amà e per l'amore che Yedidià nutre per sua moglie Tirtzà, il matrimonio fra i loro discendenti suggellerà la loro amicizia. Matan, giudice corrotto, decide di vendicarsi di Chaggit, che lo ha rifiutato, preferendo sposare Yoram, di cui è innamorata. Approfittando dell'assenza di Yoram, Matan architetta una terribile vendetta insieme al servo Akhan. Di notte Akhan, con l'aiuto dei due suoi figli, si introduce nella casa di Yoram, ruba tutti i beni e li porta a Matan. In seguito,

⁹⁴ David Patterson, *Abraham Mapu: The Creator of the Modern Hebrew Novel* (London: East and West Library, 1964), 44.

incendiano la casa di Chaggit, uccidendo lei e i suoi figli. Akhan si reca da Na'amà e la convince a fuggire. I due figli di Akhan spargono la voce che la colpevole del fatto sia Na'amà, spinta dalla gelosia verso Chaggit. Akhan prende il suo bambino Naval, lo porta da Yedidià, dicendogli di aver salvato il figlio di Chaggit e di Yoram, Azriqam. Yedidià alleva Azriqam, perché figlio di Yoram, destinandolo a sposare Tamar, come promesso. Na'amà si rifugia presso Sitri, amico di Yoram, e lì partorisce due gemelli: Peninà e Amnon. Amnon viene separato dalla madre e viene allevato come pastore, in casa di un altro amico di Yoram, Avishai. Na'amà e Peninà alloggiano in una tenda a Bet Lechem, facendosi passare per Filistine. Gli Assiri conquistano il Regno di Samaria e Chananel è costretto ad andare in esilio. Scrive una lettera a sua nipote Tamar, in cui racconta di aver sognato un bellissimo giovane che gli rivela di aver unito la propria anima a quella di lei, aggiungendo che un giorno lo avrebbe liberato dalla prigionia. Chananel consegna la lettera al losco Zimri e gli chiede di portarla a Yedidià. Tamar va con le sue amiche a Bet Lechem, incontra Amnon, il quale la salva dall'attacco di un leone. Amnon corrisponde alla descrizione del giovane apparso in sogno a Chananel, Tamar se ne innamora e lo invita a casa sua.

Dopo qualche tempo Amnon arriva a Gerusalemme, in casa di Yedidià. Sboccia l'amore fra i due, ma un giorno Yedidià li sorprende mentre si tengono la mano e caccia di casa Amnon. Tamar, spiega Yedidià, al compiere dei suoi diciotto anni, è promessa in sposa a Azriqam. Amnon arriva in Babilonia, libera Chananel e lo porta a casa di Yedidià. Influenzato dalla benevolenza del suocero nei confronti di Amnon, Yedidià si convince a darlo in sposa a Tamar. Avishai conduce Amnon da Na'amà e da Peninà, rivelandogli che si tratta della madre e della sorella. Amnon comincia a frequentare le due donne e Zimri racconta a Tamar che Amnon la tradisce con donne straniere che lo hanno stregato. Tamar viene condotta a vedere l'incontro fra Amnon e le due donne, si infuria e lo caccia via. Il disperato Amnon lascia la casa di Tamar e, dirigendosi verso Bet Lechem, viene catturato dai Filistei che lo vendono a dei Greci, i quali lo portano come schiavo a Cipro. Qui egli incontra Yoram, che risiede lì da circa diciotto anni

e non sa che Amnon è suo figlio. Azriqam decide di sterminare tutti i testimoni del complotto, brucia la casa di Matan e la casa di Akhan e Che'là (i suoi genitori biologici), nonché la casa dei suoi due fratelli; Zimri si ripara a casa di Yedidià, ma Akhan lo insegue e lo colpisce a morte. Prima di spirare, Zimri rivela la menzogna raccontata, spinto da Azriqam, sul conto di Amnon; subito dopo i figli di Achan prendono Azriqam e lo uccidono. Dopo il ritiro dell'esercito di Sennacherib e la fine dell'assedio assiro, tutti festeggiano felici, ma Tamar è in lutto per il suo amato, che crede morto. Ma Yedidià ha un amico di Sidone di nome Hadoram, ricco mercante con contatti in vari paesi. Su richiesta di Yedidià, Hadoram parte in cerca di Amnon e Yoram a Cipro, li libera e li conduce a Gerusalemme. Amnon e Tamar si ritrovano, così come Teman e Peninà; la madre Na'amà finalmente viene riscattata e reinserita nella società a cui appartiene, ricomponendo la sua famiglia con lo sposo Yoram e i due figli Amnon e Peninà; in questo modo il romanzo si conclude felicemente.

La storia ruota attorno ai complotti dei malvagi per allontanare Tamar dall'amore di Amnon. I loro sforzi sono così efficaci che tutto sembra perduto, finché una serie di coincidenze fortuite riunisce la coppia e restituisce ad Amnon il posto che gli spetta. Una trama secondaria è costituita dall'amore di Teman, fratello di Tamar per Peninà, perseguitato dalla sfortuna fino al lieto fine.

È interessante segnalare, a questo proposito, l'analisi fatta dal maskil Shlomo Lewisohn (1789-1821) nella sua opera *Melitzat Yeshurun* (1816) a proposito della struttura di *Ahavat Zion* rispetto a quella del *Cantico dei Cantici*. Secondo Lewisohn, il *Cantico dei Cantici* è costruito su una triangolazione composta dal re Salomone, che rappresenta la nobiltà nella città di Gerusalemme, Shulammit la pastorella che viene portata nel suo palazzo, la quale però continua ad amare il suo pastore, il terzo elemento del triangolo.

Anche Tova Cohen asserisce che i tratti principali del *Cantico dei Cantici* vengono trasposti direttamente nel romanzo di Mapu. Si presenta,

infatti, una triangolazione simile: Azriqam, identificato con la nobiltà e con Gerusalemme, Tamar, che sceglie il pastore Amnon, e Amnon stesso. Anche il decimo capitolo di *Ahavat Zion*, afferma Cohen, è costruito secondo il sesto capitolo del *Cantico*⁹⁵.

Olga Litvak sostiene che la Haskalà ha guidato una rinascita religiosa ebraica, meglio compresa sullo sfondo del romanticismo dell'Europa orientale. Basandosi su letture immaginifiche e storicamente fondate delle fonti primarie, Litvak presenta un'argomentazione convincente per ripensare il rapporto tra la Haskalà e l'esperienza dell'emancipazione politica e sociale. Soprattutto, contesta l'opinione prevalente secondo cui la Haskalà avrebbe costituito la molla filosofica del liberalismo ebraico. Nell'ambiziosa interpretazione di Litvak, gli intellettuali dell'Europa orientale del XIX secolo emergono come autori di una rivoluzione romantica ebraica. Alimentati da un desiderio contraddittorio di comunità e di libertà personale, i poeti e gli studiosi associati alla Haskalà si interrogano sui costi morali dell'uguaglianza civica e del raggiungimento dello status di classe media. Nel XIX secolo, il loro approccio conservatore alla cultura come cura per i mali spirituali dell'individuo moderno ha fornito un potente argomento per lo sviluppo del nazionalismo ebraico. Oggi, le loro idee risuonano ugualmente nei dibattiti contemporanei sulle ramificazioni della secolarizzazione per il futuro dell'ebraismo⁹⁶.

2.3 I personaggi del romanzo

Tutti i personaggi del romanzo hanno nomi biblici.

⁹⁵ Tova Cohen, *MeChalom LiMziut: Eretz Israel BeSifrut Ha-Haskalah* (Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1982), 106.

⁹⁶ "Haskalah". *The National Library of Israel*, 2012, https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH997010712767905171/NLI.

Fatta eccezione dei personaggi storici presenti nel romanzo, quali Achaz e Hezekià, Re di Giuda, il profeta Isaia Ben Amotz, Sennacherib, Re di Assiria, tutti gli altri personaggi sono frutto della fantasia dell'autore.

In 2Sam 13,1-33 viene narrata la tragica vicenda di Tamar, stuprata dal fratellastro Amnon e poi vendicata dal fratello Avshalom. È interessante domandarsi perché Mapu, profondo conoscitore dei libri sacri, si ispiri proprio a un episodio di violenza, stravolgendo completamente la narrazione. Tamar e Amnon diventano, infatti, amanti perfetti, puri, leali, fedeli l'uno all'altra. La loro unione verrà celebrata dopo le vicissitudini che, in un romanzo come quello di Mapu, solo una grande storia d'amore può attraversare prima di trionfare. Si potrebbe ipotizzare che Mapu abbia scelto proprio i nomi di due personaggi di una infelice vicenda per dare un'immagine positiva e ideale a questi tragici nomi biblici⁹⁷.

Lo stesso vale per Teman e Peninà, rispettivamente i fratelli di Tamar e di Amnon.

Il destino di *Peninà*, la bellissima gemella di Amnon, di cui Teman, fratello di Tamar, si innamora perdutamente al solo vederla, è intrecciato a quello degli altri nello svolgersi delle vicende tragiche fino al riscatto finale e il trionfo della giustizia. Anche qui è da notare che Peninà, che significa "perla, gioiello", in 1Sam 1,3 è l'altra moglie di Elkanà oltre a Channà. Come Rachel e Leà, mogli di Ya'aqov, anche Peninà e Channà sono le due mogli dello stesso uomo. Nel romanzo di Mapu l'incipit è proprio la descrizione di un uomo, Yoram, che aveva due mogli, Chaggit e Na'amà.

Nel romanzo, la corrispondenza tra i destini di Rachel, Channà e Na'amà, accomunate dalla sterilità ma predilette dai rispettivi coniugi, viene significativamente sovvertita: la figura di Peninà, connotata in 1 Samuele come antagonista aspra e crudele nei confronti di Channà, è qui rielaborata come indiretta vittima dell'ostilità di Chaggit verso sua madre Na'amà e, in seguito, delle macchinazioni di Matan e di altri personaggi mossi da intenti

⁹⁷ Tova Cohen, "Micro-cosmos u-macro-cosmos: Mekomah shel ha-'alilah ha-historit be-'Ahavat Tsiyon", *'Ale Si'ah* 26 (1989): 171.

manipolatori. Ci troviamo di fronte a un ulteriore ribaltamento di destini, come abbiamo già visto per Tamar e Amnon.

Teman, il fratello di Tamar, è un ragazzo dolce e leale. Teman indica il ‘sud’. Nel Tanakh Teman è figlio di Elifaz, nipote di Esaù e uno dei duchi di Edom, la tribù discendente da Teman è denotata dalla saggezza del suo popolo.

Sempre nel Tanakh, la regione occupata dai discendenti di Teman è situata a est dell’Idumea, Edom, a Sud del regno di Giuda.

Il personaggio di *Chaggit*, la moglie di Yoram bruciata con i suoi figli, si trova nel Tanakh come moglie di Davide e madre di Adonia in 2Sam 3,4, in 1Re 1,5-11; 2,13 e in 1Cr 3,2. Il significato del nome è “festosa”.⁹⁸

Tamar - Tamar (2Sam 13,1-33), figlia di Yedidià e di Tirtzà, si innamora di Amnon.

Zimrì - profeta di Ba’al. Riesce a fuggire e a giungere nel Regno di Giuda dopo la conquista del Regno di Samaria. Senza scrupoli, pronto a ordire qualsiasi congiura in cambio di denaro.

Vi sono due personaggi chiamati Zimrì nel Tanakh: il primo lo si trova nella Torà, in Nm 25,14, colpevole di aver commesso idolatria e adulterio e ucciso insieme alla donna Midianita con cui si era appartato nella sua tenda.

14) L’Israelita poi rimasto morto, che fu (cioè) ucciso con la Midianita, si chiamava Zimrì, figlio di Salù, (ed era) principe d’un casato dei Simeoniti.

15) E la Midianita uccisa chiamavasi Cozbi figlia di Sur, il quale era capo delle genti d’un casato tra i Midianiti⁹⁹.

Il secondo Zimrì viene citato in 1Re 16, 8-20. Re d’Israele (n. 876

⁹⁸ Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2021), 291, s.v. “זמיר”

⁹⁹ Archivio Torà, “Il Pentateuco”, trad. Shemuel David Luzzatto (1859), [http://www.archivio-Torà.it/ebooks/Tannach Shadal/04_RE1Shadal.pdf](http://www.archivio-Torà.it/ebooks/Tannach%20Shadal/04_RE1Shadal.pdf).

a.e.v. ca.), si impadronì del trono uccidendo durante un banchetto il re Ela e mettendo a morte tutti i membri della famiglia reale. Dopo sette giorni, fu costretto a uccidersi tra le fiamme del palazzo, assediato da Amri che gli successe al trono.

- 8) Nell'anno ventesimo sesto di Assà re di Giuda, cominciò Elà figlio di Ba'asà a regnare sopra Israele in Tirsà (e vi regnò) due anni.
- 9) Congiurò quindi contro di lui il suo servo Zimrì mentre esso era in Tirsà, che beveva ubriaco nella casa di Arsà prefetto della sua casa in Tirsà.
- 10) Venne adunque Zimrì e lo colpì ed uccise nell'anno ventesimo settimo di Assà re di Giuda, e regnò in suo luogo.
- 15) Nell'anno ventesimo settimo di Assà, re di Giuda, cominciò Zimrì a regnare in Tirsà, (e regnò per) sette giorni mentre il popolo [l'esercito] era accampato presso Ghibedòn dei Filistei.
- 16) E quando il popolo, che era al campo, udì che aveva congiurato Zimrì ed aveva percosso il re, esso proclamò re nello stesso giorno nel campo Omrì, capo dell'esercito di Israele.
- 18) Ed allora che vide Zimrì che la città era presa, egli entrò nel castello del palazzo reale, e dato fuoco con lui dentro al palazzo reale [datovi il fuoco da lui o forse da Omrì], egli vi morì¹⁰⁰.

In entrambi i passaggi si tratta di personaggi negativi, intriganti, malvagi. In Numeri Zimrì si rifiuta di abbandonare i servizi delle divinità Midianite e questo è coerente con la scelta di Mapu, il cui Zimri è sacerdote di Ba'al. In Re, invece, è un cospiratore e regicida.

Azriqam (Naval) - è il cattivo del romanzo. Nasce con il nome di Naval

¹⁰⁰ “*Il Pentateuco*”, trad. Shemuel David Luzzatto (1859), “Archivio Torah - Tanakh Shadal”.http://www.archivio-Torah.it/ebooks/TannachShadal/04_RE1Shadal.pdf.

(in ebraico: ‘villano’) dallo schiavo Akhan e da sua moglie Che’là. Durante l’incendio il padre Akhan lo scambia con Azriqam, il figlio di Chaggit. La storia di Naval Ha-Carmeli viene raccontata in 1Sam 25,14-38. Naval si rifiuta di pagare la tassa di “fraternità” a David, una tassa che i nomadi prelevavano dai ricchi possidenti. La rabbia di David viene placata dalla moglie di Naval, Avigail, ma Naval muore dopo pochi giorni e David prende Avigail in sposa.

Azriqam - figlio di Chaggit e di Yoram, morto con la madre e i suoi fratelli in un incendio appiccato da Matan, Akhan e Che’là. Azriqam è nel Tanakh un levita, citato in Ne 11,15.

Akhan e Che’là - servi della casa di Yedidià, padre e madre biologici di Azriqam, complici di Matan e autori dell’incendio.

Akhan è un personaggio che si trova in Gs 1,7: egli ruba abiti preziosi, oro e argento e, scoperto, viene lapidato¹⁰¹.

Di Che’là si parla in 1 Cr 4,5-7, come moglie di Ashur e madre di Zeret, Zohar ed Etnan. L’origine del nome è incerto, ma il significato del sostantivo è “sporcizia, lerciume”.

Ma’akhà - ancella di Tamar, anch’essa è segretamente innamorata di Amnon. Il nome di Ma’akhà compare in molti passi del Tanakh per indicare vari personaggi. Il significato dalla parola è “oppressione”.

Tirtzà - madre di Tamar e di Teman, figlia di Chananel e sposa di Yedidià. Il personaggio appare in Nm 27,1. È la figlia di Zelofechat, che chiede di ereditare con le sorelle i beni del padre morto.

Yedidià - uomo ricco e generoso, governatore dei beni del Re. Sposato con Tirtzà e padre di Tamar e di Teman.

Nel Tanakh si trova in 2Sam 12,25, come figlio di David e Batsheva. Il nome Yedidià significa “Amato da Dio”.

Chananel - padre di Tirtzà, catturato dagli Assiri, profetizza l’amore di Tamar e Amnon.

¹⁰¹ *Il libro di Giosuè*, trad. Flora S. C. Randegger - Friedenberg (Trieste: 1864).

La Torre di Chananel è una torre (o luogo) menzionata nei libri di Ne 3,1, Zc 14,10 e Ger 31,38 come punto di riferimento geografico nell'area di Gerusalemme, ed è uno dei confini che definiranno la santità della città durante il periodo del Terzo Tempio. Chananel è anche una combinazione delle parole “Chanan” e “El” che significano: Dio ha avuto misericordia.

Yoram - uomo ricco, amico di Yedidià, sposato con Chaggit e Na'amà. Viene catturato dai Filistei e venduto come schiavo, padre di Amnon e Peninà.

Il nome Yoram compare varie volte nel Tanakh:

- 1) Come figlio del re Giosafat di Giuda e lui stesso re di Giuda per otto anni; sua moglie era la regina Atalià, seguace di Ba'al e fautrice del ritorno della nazione di Giuda al culto dello stesso. 1Re 22,51.
- 2) Come figlio del re Ach'ab del regno settentrionale d'Israele e re di Israele per dodici anni; fu ucciso da Jehu sull'appezzamento di terreno per il quale suo padre aveva ucciso Nabot, realizzando così alla lettera la profezia di Elia. 1Re 1,17.
- 3) Come levita al tempo di Davide e antenato di Shelomit.
2Cr 17,8.
- 4) Come figlio di Toi, re di Hamat.
2Sam 8,10.

Yoram significa “Il Signore viene esaltato”¹⁰².

Matan - giudice corrotto. Si vendica di Chaggit, che preferisce Yoram a lui. Causa l'incendio dove muoiono Chaggit e suo figlio Azriqam. Il personaggio di Matan compare in 2 Re 11,18 come sacerdote di Ba'al a Gerusalemme ai tempi di Atalià, ucciso dal popolo contrario al culto di Ba'al.

Na'amà - moglie di Yoram, accusata di aver incendiato la casa di

¹⁰² Brown, Driver, and Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, s.v. “יורם”.

Chaggit. Costretta a fuggire sotto falsa identità nel deserto, dove partorisce due gemelli: Amnon e Peninà.

Na'amà è ricordata in Gen 4,22 come sorella di Kain-Tuval, ma anche come moglie di Noè. In entrambi i casi si tratta di donne piacevoli, come designa il nome stesso, “piacevolezza”¹⁰³.

Amnon - figlio di Yoram e di Na'amà, pastore. Incontra Tamar, se ne innamora e la salva dall'attacco di un leone. Per questo atto eroico viene accolto in casa di Tamar.

Sitrì e suo fratello *Avishai* - contadini amici di Na'amà.

Sitrì significa “protezione di Dio”, da Seter, sostantivo indicante “luogo sicuro, rifugio”.

Sitrì è il figlio di Uziel e nipote di Qehat, figlio di Levi, citato in Es 6,22.

Avishai - significa “mio padre è un dono”, è il nipote di David tramite la sorella Tzeruyà, fratello di Yoav. Viene citato anche in I Sam 26,6.

Hadoram - mercante di Sidon e amico di Yoram, significa “nobile onore”.

2.4 La rivisitazione dei luoghi biblici in Ahavat Zion

Mapu's real strength lies in his power of description, particularly the description of nature. His portraits of the scenes and landscapes of the land of Israel are outstanding. Living in the totally different surroundings of Lithuania, Mapu accomplished the remarkable feat of conjuring up a vivid and convincing picture of a country he had never seen¹⁰⁴.

¹⁰³ Marcus Jastrow, *The Complete Jastrow's Hebrew and Aramaic Dictionary* (Independently published, 2024), s.v. “נעמה”.

¹⁰⁴ D. Patterson, “Introduction,” in A. Mapu, *The Love of Zion*, trad. J. Marymount, London, The Toby Press, 2006, pp. XXXVIII–XXXIX.

La questione relativa all'ambientazione biblica del romanzo, in particolare, alle descrizioni dei paesaggi di una terra che Mapu non aveva mai visto, ci conduce a seguire l'analisi proposta dalla studiosa Tova Cohen. Secondo la critica, l'“esperienza” da cui Mapu ha tratto la materia delle sue descrizioni si compone di quattro elementi principali:

- a) L'esperienza diretta e reale di paesaggi: non avendo mai visitato la Terra d'Israele, l'autore si ispirò ai paesaggi della sua Lituania natale, trasfigurandoli e adattandoli a quelli della terra biblica.
- b) L'esperienza letteraria, ossia la conoscenza dei paesaggi attraverso descrizioni scritte: Mapu attinse tanto da fonti secolari (libri di viaggio e opere di geografia) quanto da fonti religiose, in primo luogo il Tanakh.
- c) L'esperienza personale e spirituale, vale a dire la forza della sua immaginazione creatrice, che gli consentì di animare e interiorizzare quei paesaggi.
- d) I fondamenti retorici e convenzionali che sostengono le descrizioni del paesaggio, collocandosi entro una tradizione letteraria precisa.¹⁰⁵

Il biografo Reuven Brainin scrisse che Mapu traeva ispirazione dalla realtà circostante, arrivando a prendere come modello per la descrizione di Gerusalemme la sua città natale. Ciò che egli contemplava dal monte Helieksti si rifletteva, secondo Brainin, negli occhi di Amnon e di Tamar nel decimo capitolo del romanzo¹⁰⁶. A tale osservazione si aggiunge quello del critico Zinberg, secondo cui «[Mapu] sedeva in cima al monte Alkost immaginando di trovarsi sul Monte degli Ulivi; Slobodka, con le sue stradine inquinate e i suoi mendicanti vestiti di stracci, divenne nella sua immaginazione Gerusalemme nella sua perfetta bellezza...»¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Cohen, *MeChalom LiMziut: Eretz Israel BeSifrut Ha-Haskalah*, 95.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 96.

¹⁰⁷ Yisroel Zinberg, *Toldot sifrut Yisra'el / Storia della letteratura di Israele*, trad. dallo yiddish e a cura di Shlomo Zalman Ariel, ed. David Kna'ani, vol. I (Gerusalemme: Sh.

Analogamente N. Shapira, nel suo libro scritto in lituano nel 1928, *Avraham Mapu di Kovno, la sua vita e le sue opere*, sottolinea il profondo legame culturale tra gli ebrei lituani e la loro patria. Egli osserva che le abbondanti sorgenti d'acqua nella descrizione di Bet Lechem e il fiume in cui si immerge Amnon – identificabile in realtà con il fiume Nemunas – appartenevano al paesaggio quotidiano di Mapu, perché tali elementi non esistono nella reale geografia di Bet Lechem.

A ridimensionare queste critiche interviene Yosef Klausner¹⁰⁸, che ricorda come l'essenza dell'artista risieda nell'osservazione e che non è opportuno attribuire un'eccessiva importanza all'influsso dei paesaggi lituani nell'opera *Ahavat Zion*, poiché l'ambientazione biblica e i riferimenti culturali storici paiono prevalere nel costruire l'immaginario dell'autore, più che elementi riconducibili direttamente al contesto geografico e naturalistico d'origine¹⁰⁹.

Un ulteriore elemento da considerare per la formazione dell'immaginario paesaggistico di Mapu è la produzione letteraria ebraica dedicata alla rappresentazione geografica e storica, in particolare della Terra d'Israele biblica. Tra gli autori di opere rielaborate in lingua ebraica spiccano Kalman Shulman, che scrisse vari testi sulla storia antica di Israele¹¹⁰, così come Ya'aqov Kaplan (*Eretz Kedumim*, 1839) e soprattutto Shlomo Lewisohn, la cui opera *Mechqarè Eretz* (1819) è considerata la fonte principale utilizzata da Mapu. Secondo Shapira, infatti, la delineazione geografica di Bet Lechem in *Ahavat Zion* ricorda da vicino quella di Lewisohn.

Klausner non esclude l'influenza della letteratura di viaggio europea, in

Sharberg, 1959), 261.

¹⁰⁸ Klausner, *Storia della letteratura neo-ebraica*, 338.

¹⁰⁹ Cohen, *MeChalom LiMziut: Eretz Israel BeSifrut Ha-Haskalah*, 97.

¹¹⁰ *Harisot Betar* (1858), una descrizione delle gesta eroiche di Bar Kokhba, *Toledot Yosef* (1859), una biografia del sommo sacerdote Yosef Mattathias, *Milchamot Ha-Yehudim*, sulle guerre ebraiche, e *Divrè Yemè Ha-Yehudim* (Vienna, 1876): *Halikhot Kedem* (1854), una descrizione etnografica di Eretz Israel e di altri paesi asiatici; *Shulammit*, una continuazione di *Halikhot Kedem*; *Ariel* (1856), sulle antichità di Babilonia, Assiria, Ninive, ecc. e *Qadmoniyot Ha-Yehudim*. La sua opera più importante, tuttavia, fu una storia universale in nove parti, basata sulle famose opere di Weber e Becker; essa apparve con il titolo *Divre Yemè 'Olam* nel 1867.

particolare dell'opera di François-René de Chateaubriand *Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris* (1811) e di Alphonse de Lamartine *Souvenirs, Impressions, Pensées et Paysages Pendant un Voyage en Orient* (1832-1833)¹¹¹.

A tale ipotesi si oppone Tova Cohen, la quale, pur confermando la conoscenza che Mapu aveva della letteratura francese, sottolinea come le sue descrizioni risultino addirittura opposte a quelle dei due autori citati. Se l'approccio di Chateaubriand e di de Lamartine è infatti romantico e soggettivo, sostiene Cohen, quello di Mapu si colloca piuttosto entro i canoni del neoclassicismo.

Le differenze emergono chiaramente: per Chateaubriand, Bet Lechem è un luogo desertico, mentre per Mapu è una località rigogliosa, ricca d'acqua e fiorente; al contrario, il Mar Morto, che per i due scrittori francesi conserva segni di vita, viene raffigurato da Mapu come deserto per eccellenza. È probabile che egli abbia deliberatamente scelto di servirsi esclusivamente di fonti ebraiche, forse in reazione alle descrizioni cristiane più diffuse, ma anche in coerenza con un approccio letterario che intendeva produrre opere pienamente ebraiche, fedeli alla lingua e alla tradizione e in tutta la loro purezza.

Nella Bibbia il Mar Morto non porta mai questo nome – la denominazione è medievale – ma viene indicato con espressioni che ne evocano già la natura arida e desolata: *Yam Ha-Melach* (יַם הַמֶּלַח “Mare del Sale”, Gn 14,3; Dt 3,17; Nm 34,3, Nm 34,12; Gs 3,16; 12,3; 15,2; 15,5; 18,19), *Yam Ha-Aravà*, יַם הָאֲרָבָה (“Mare della steppa”). L'espressione ricorre sei volte nel Tanakh – Dt 3,17; Dt 4,49; Gs 3,16; Gs 12,3; 2Re 14,25; Ez 47,8 – sempre per indicare il confine orientale o meridionale della terra d'Israele, in un contesto geografico in cui la *aravà*, la steppa arida, è la cifra dominante del paesaggio. In Ez 47,8 l'espressione compare in una visione profetica in cui le acque del tempio escatologico scorrono verso il mare della steppa per risanarlo: la sua natura sterile è dunque presupposto della profezia stessa. Dt 4,49; Gs 3,16. Un'altra denominazione biblica del medesimo specchio

¹¹¹ Klausner, *Storia della letteratura neo-ebraica*, 277.

d'acqua è *יַם הַקָּדְמוֹנִי* ("Mare orientale"), che ricorre in Gl 2,20; Ez 47,18; Zc 14,8 – quest'ultimo passo in una visione escatologica in cui acque vive sgorgano da Gerusalemme verso oriente e verso occidente, superando così la sterilità del mare della steppa.

Nel decimo capitolo del romanzo, Mapu affida ad Amnon le seguenti parole:

“וְאֲבוֹתֵינוּ סִפְרוּ לָנוּ, כִּי כִגְוֹן עָדֹן הָיְתָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לִפְנֵי שְׁחַת אֱלֹהִים אֵת סוּדוֹם וְעִמּוֹרָה, וְתַחֲתֶיהָ נִהְפֶּךְ כְּמוֹ אֵשׁ מֵרַעַת יוֹשְׁבֵי בָהּ; וְעַתָּה הִיא אָרֶץ נוֹרָאָה, אָרֶץ הֶרֶת גִּפְטוֹ, גִּפְרִית וּמְלַח, גַּם זָפֶת בּוֹעֵרָה וּמַעֲלָה צַחֲנָה, עָלֶיהָ תֵּאבֵּל שְׂמֵמָה, לֹא יַעֲלֶה בָּהּ כָּל צִמָּח, וְזִיז שְׂדֵי לֹא יִשְׁמְחָנָה; כִּנֹּף רִנְנִים לֹא יִתֵּן שֵׁם זְמִירוֹת, וְכָל עוֹף הַשָּׁמַיִם נוֹדֵד מִמֶּנָּה. גַּם פְּרִיצֵי חַיֹּת יִתְרַדּוּ וַיִּבְרָחוּ מִן כָּל הַחֶבֶל הַהוּא, אֲשֶׁר קָלְלַת אֱלֹהִים רוֹבֶצֶת בּוֹ מְדוּר דוֹר. בְּתֵהוּ יִלֵּל יִשְׁמִיּוֹן הַזֶּה יִרְחַף הַשֵּׁטָן עַל כַּנְפֵי צַלְמוֹת, וּמְלַח הַבְּלֵהוֹת יִשְׁכֹּן בְּתֵרֵבוֹת סוּדוֹם וְעִמּוֹרָה, הַנִּשְׁקָפוֹת מֵעַל פְּנֵי יָם הַמְּלַח; גִּאֲסָף כָּל רִגְשׁ חַיִּים וְקוֹל הַמְּלָכָה מֵאָרֶץ הַמְּלַחָה הֵיאָה. אֵל חֵיק יָם הַמְּלַח יִשְׁתַּפֵּךְ הַיַּרְדֵּן וּבוֹ יִשְׁבֹּת שְׁאוֹנוֹ וְתִמּוֹת דַּגָּתוֹ. כֵּן תִּפְעַר פִּיהָ שְׂאוֹל לְכַלֵּעַ שְׂאוֹן עָרִיצִים וְחֵיתֵם יַחַד”¹¹².

I nostri padri ci hanno raccontato che questa terra era come il giardino dell'Eden, prima che Dio distruggesse Sodoma e Gomorra e che le sue viscere si trasformarono in fuoco per la malvagità dei suoi abitanti; ora è una terra che incute terrore, una terra piena di petrolio, zolfo e sale, ma anche di pece ardente che esala fetore; su di essa il deserto veste il lutto, non germoglia più alcuna pianta e nessuna bellezza dei campi la rallegra; l'ala dello struzzo tace il suo canto e tutti gli uccelli del cielo volano via. Persino le bestie feroci tremano e fuggono da quel luogo, su cui da generazioni pesa la maledizione di Dio. Su questo deserto vuoto e ululante vola il satana sulle ali dell'ombra della morte, e il re dei terrori risiede nelle rovine di Sodoma e Gomorra che si riflettono sulla superficie del Mare del Sale; qualsiasi moto di vita e

¹¹²Avraham Mapu, *Kol Kitvè*, a cura di Ya'aqov Fikhman (Tel Aviv: Dvir, 1947), 27.

suono si ritirano da quella terra salata. Nel grembo del Mare del Sale si riversa il Giordano; si spegne il suo boatoe i suoi pesci muoiono. Così l'inferno apre la bocca per inghiottire il fragore dei tiranni insieme alle loro bestie.

Il racconto di Mapu è costruito su due fondamenti che appaiono nella descrizione: la distruzione di Sodoma e Gomorra e la desolazione.

Raccogliendo versetti che descrivono immagini simili, si crea così la materia grezza per la descrizione del paesaggio. Partendo dalla distruzione di Sodoma e Gomorra, Mapu usa i due termini “zolfo e fuoco” (Gen 19, 24) e richiama i passi che li ricordano: in Isaia la terra di Edom è così descritta: “I suoi torrenti si trasformarono in pece e la sua polvere in zolfo” (Is 34, 9), mentre in Giobbe leggiamo: “È strappato dalla sua tenda in cui stava sicuro e lo condurrà al re del terrore (morte). Rimarrà (la moglie) nella sua tenda e si spargerà zolfo nella sua dimora” (Gb 18, 14–15).

Il secondo nucleo descrittivo è la desolazione: “Allontanerò da voi il nemico che viene da settentrione e lo spingerò ad un paese arido e desolato, la sua avanguardia al mare orientale (Mar Morto n.d.t.)” (Gl 2, 20). Mapu si serve dei passi di Gioele in *Ahavat Zion*, intrecciandoli con i versetti di Geremia: “Fino a quando sarà desolato il paese e si seccherà l'erba di tutta la campagna per la malvagità dei suoi abitanti” (Ger 12, 4); “Hanno ridotto (il mio campo) una desolazione; desolato fa cordoglio dinanzi a Me” (Ger 12, 11); “Guardai e non c'era nessun uomo e tutti gli uccelli del cielo erano fuggiti” (Ger 4, 25).

Il tema di Sodoma e Gomorra prende avvio dal libro della Genesi – dove la terra era descritta come il giardino dell'Eden – e Mapu ne fa il fulcro della sua descrizione, costruendo il testo sul modello di: “Davanti ad esso divampa il fuoco e dietro una fiamma che divora. Prima che arrivasse, il paese era come il giardino dell'Eden” (Gl 2, 3).

In una lettera del 1858 all'amico Avraham Shalom Friedberg, Mapu

individuava tre elementi ideali e imprescindibili: le fonti ebraiche, la lingua ebraica ed Eretz Israel¹¹³.

La critica letteraria è generalmente concorde nell'affermare che le descrizioni dell'ambiente biblico nelle opere di Mapu nascono dalla convergenza tra conoscenza del Tanakh – nomi o dettagli conosciuti – ed elementi estranei al testo, come il panorama lituano o l'immaginazione creativa dell'autore. Secondo Patterson, si tratta di un vero e proprio "riempimento di spazi vuoti", ossia dell'utilizzo di testi poetici biblici (Salmi, Giobbe, Cantico dei Cantici) contenenti frammenti descrittivi capaci di alimentare la narrazione¹¹⁴.

La forza decisiva rimane per i critici l'immaginazione di Mapu. In questo senso, Klausner sottolinea che «essendo Mapu totalmente immerso nel Tanakh, con anima, spirito e cuore, egli vedeva ed immaginava la sua natura»¹¹⁵.

Klausner ritiene che *Ahavat Zion* appartenga alla scuola romantica, mentre Dan Miron lo attribuisce alla scuola neoclassica.

L'immaginazione di Mapu si distingue tuttavia da quella che caratterizza il Romanticismo: secondo i criteri di quest'ultima, infatti, l'immaginazione fiorisce nell'autore con una forza creativa indipendente, mentre Mapu definiva la narrativa, la *fiction*, come prodotto della logica; «La logica è la madre della visione»¹¹⁶; nella logica e non nella immaginazione egli vedeva l'elemento principale della creatività.

Alla letteratura neoclassica, che limita la forza della creatività al legame associativo di fatti e immagini presi dalla memoria si rifà l'opera di Mapu, più che al Romanticismo, che vede nell'immaginazione la forza creatrice¹¹⁷.

¹¹³ Cohen, *MeChalom LiMtziut, Eretz Israel BeSifrut HaHaskalà*, 99

¹¹⁴ Mapu, *The Love of Zion*, LXIV

¹¹⁵ Klausner, *Storia della Nuova Letteratura Ebraica*, 338.

¹¹⁶ Ben Zion Dinur, a cura di, "Lettera a Beilinson", in Id.?, *Mikhtavè Avraham Mapu, 1862* (Gerusalemme: Mosad Bialik, 1970), 180.

¹¹⁷ Cohen, *MeChalom LiMtziut, Eretz Israel BeSifrut HaHaskalà*, 101.

L'analisi innovatrice del critico Dan Miron vede Mapu muoversi secondo i parametri del neoclassicismo e solo seguendo i presupposti di base di tale mondo si può comprendere la sua prosa. Spiega Miron che i romanzi *Ahavat Zion*, *Ashmat Shomron* e addirittura *Ayit Tzavu'a* non sono esperimenti di scrittura di romanzi sociali, quanto un tentativo riuscito di scrivere prosa secondo i presupposti del genere del romanzo sentimentale. La struttura della trama, la delineazione dei protagonisti e la caratterizzazione delle descrizioni definite semplicistiche dalla critica tradizionale, come creazione "naïve", possono essere interpretate secondo i criteri sofisticati e stilizzati di questo genere letterario. Occupandosi del romanzo, Mapu è tornato agli strumenti forniti dal neoclassicismo della descrizione della natura, specialmente di luoghi. Nella letteratura neoclassica è la retorica a definire le regole per la rappresentazione di uno scenario specifico secondo il luogo in cui viene creata l'opera, che l'autore combina con le sue specificità. Nel delineare la natura, Mapu fa riferimento principalmente all'opera di *Mechqerè Eretz* di Lewinsohn, arricchendo le descrizioni con la conoscenza dei libri sacri a lui noti, quali il *Shir Ha-Shirim* e i *Salmi*, come già accennato. Definire il romanzo secondo convenzioni conosciute al lettore è parte dell'esperimento neoclassico. Tova Cohen prende come esempio Bet Lechem, che è ricordata ma non descritta nel Tanakh: gli arricchimenti descrittivi di Mapu hanno come fonte alcuni versi che non descrivono Bet Lechem in sé e che anzi si trovano in contesti del tutto estranei. Mapu allarga lo scheletro descrittivo geografico usando altri contesti in modo associativo e proprio il gioco delle associazioni linguistiche diventa, nella penna di Mapu, ulteriore fonte dei particolari descrittivi.

Nel quarto capitolo del romanzo avviene l'incontro tra i due protagonisti: Tamar, nobile fanciulla e Amnon, giovane pastore. Tamar si reca a Bet Lechem per alcuni giorni e Mapu coglie l'occasione per offrire al lettore una descrizione bucolico-idilliaca del paesaggio. In queste pagine rivivono le piscine di Re Salomone, l'accenno alla città di Gerusalemme e soprattutto l'affresco della bellezza naturale arricchita da agrumi, uva, rose, ulivi, alberi mossi dal vento, colombe e tortore, ruscelli e corsi d'acqua.

Una natura così rigogliosa, dono divino ma al tempo stesso frutto dell'operosità dell'uomo, conduce inevitabilmente alla glorificazione della vita pastorale: i pastori, intenti ad accudire le loro greggi, vivono una quotidianità semplice e pura, lontana dal clamore della città e scandita dal canto e dal suono dell'arpa che accompagna la loro esistenza. Tuttavia, entro la scala gerarchica della società, essi occupano un rango inferiore rispetto agli abitanti di Gerusalemme.

È in questo scenario che si incontrano Amnon e Tamar: per il pastore inizia un travaglio interiore, poiché la sua vita segnata dalla semplicità e la non conoscenza delle sue origini sembrano essere un ostacolo insormontabile al coronamento del suo amore con una giovane di nobile lignaggio.

Il tema del pastore occupa un posto privilegiato nella Torà, dove i grandi personaggi compaiono spesso come nomadi dediti alla pastorizia. Nella ricostruzione storica del periodo che va dal 727 al 698 a.e.v., la figura del pastore assurge a simbolo stesso dell'ebreo, *l'ebreo tout court*. Per Amnon, accolto dalla nobiltà gerosolimitana per le sue virtù, la sua fede nel Dio unico, il suo studio e la sua grazia, il riscatto sociale potrà compiersi solo quando verranno alla luce le sue autentiche origini.

La vita campestre era un tema caro a Mapu, il quale ne vedeva l'essenza della purezza, rispetto alla vita concitata e corrotta della città. Nel quarto capitolo del romanzo si legge:

וַיְהִי הַיּוֹם לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב, וַתִּמָּר חֶלְמָה אֶת פְּנֵי אָבִיהָ לְתַתָּה לְצֵאת עִם בָּנוֹת צִיּוֹן הַעֲדִינּוֹת מִשְׂאוֹן קִרְיָה וּלְלוֹן בְּאֶחָד הַכְּפָרִים. וְאָבִיהָ, אֲשֶׁר לֹא מָנַע מִתְּפָצָה, שָׁלַח אוֹתָהּ עִם מַעֲכָה אִמָּתָה אֶל אָבִישַׁי בְּבֵית לָחֶם, אֲשֶׁר רָעוּ הָרוּעִים שָׁם אֶת עֵדֶר יוֹרָם, וַיִּצְנָנָה לְשׁוּב בְּעוֹד שְׁלִשָׁת יָמִים.

In un giorno di primavera Tamar pregò suo padre di darle il permesso di uscire dal tumulto della città e di pernottare in uno dei villaggi, accompagnata dalle fanciulle di Sion. Suo padre, che non voleva mai negarle nulla, la mandò con la sua ancella Ma'akhà da Avishai a Bet Lechem, dove i pastori tenevano i

greggi di Yoram, ordinandole di tornare dopo tre giorni.

ואת תימן בנו שלח אל סתרי הפרמלה לשבת שם עד ימי בכורי הענבים¹¹⁸, להביא הבכורים לירושלמה; וישלח שלשת עבדים עמו. ובית לחם, ערש מלכי יהודה, נשקפה מנגב לירושלים, בנויה על תלה על ראש גבנון הדר, סביבותיה בארות ועינות מים טהורים כדלח ומתוקים לחד שותיהם.

Mandò anche suo figlio Teman, accompagnato da tre servitori, da Sitri al Carmel fino alla stagione delle primizie dell'uva, per portarle poi a Gerusalemme. Bet Lechem, culla del Regno di Giuda, e visibile dal Negev fino a Gerusalemme, si ergeva su una collina ricoperta di agrumeti, circondata da pozzi e sorgenti di acqua pura come cristallo, dolce al palato.

בִּיפֶה נוף¹¹⁹ הַזֶּה יִגְדְּלוּ זֵיתִים רַעֲנָנִים וְגַפְנֵי עֵסִים מְחֻלְעִים בְּאַשְׁפְּלוֹת בְּכוֹרֵיהֶם; גְּבְעוֹתֶיהָ חוֹגְרוֹת גִּיל, וְעַמְקֶיהָ עֲדוּיֵי רִקְמַת פְּרָחִים וְשׁוֹשְׁנִים. שָׁם יִרְקְדוּ בְּנֵי צֶאֱן וְשָׁם יִרְעוּ עֲדָרֵי בָקָר וְאַרְצָה זֶבֶת חֶלֶב וְדָבָשׁ¹²⁰. מִשָּׁם חָפַר הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה שְׁלֵשׁ בְּרִכּוֹת לְהַקְוֹת אֱלִיָּהוּ מִיַּמֵּי הַמָּקוֹם הַהוּא, גַּם תְּעֹלוֹת עֲשֵׂה לֹו לְהַבִּיא הַמַּיִם לִירוּשָׁלַיִם, קָרַיִת מְשׁוֹשׁוֹ¹²¹. פְּנֵי הַבְּרָכּוֹ כְּנַחֲפַיִם בְּכֶסֶף וְסָבִיבוֹתֶיהָ עַרְבִים מְרֵהִיבֵי עֵין, וְתוֹרִים וּבְנֵי יוֹנָה¹²² מִתְעַלְסִים בְּאַהֲבִים¹²³ בֵּין עֲפֹאֲתָהֶם. בְּמִקְוֹמוֹת הָאֵלֶּה רָעָה אֲמַנּוֹן אֶת צֶאֱן אַבְיָשִׁי, פֶּקִיד יוֹרֵם אָבִיו, וַיִּתְחַשֵּׁב בֵּין יְלָדֵי הָרוּעִים.

In questa bellezza imponente crescevano ulivi rigogliosi e uva succosa in grappoli; i suoi colli erano ridenti e le sue valli adornate di fiori e di rose. Lì danzavano gli animali e pascolavano le mandrie, la terra era stillante latte e miele. Re Salomone aveva fatto scavare tre piscine per portarvi l'acqua

¹¹⁸ Nm 13:20

¹¹⁹ Sal 48,3

¹²⁰ Es 3,8

¹²¹ *Machzor Rosh Ha-Shanah Ashkenaz.*

¹²² Lv 12,8

¹²³ *Siddur Sefarad, Yotzerot, Parashat Ha-Chodesh, 36.*

di quel luogo e anche canali per condurla a Gerusalemme, città delle sue delizie. La superficie delle piscine sembrava ricoperta d'argento per il riflesso dei salici che si distendevano intorno ad esse con spettacolare bellezza; le tortore e le colombe amoreggiavano fra i rami. Erano quelli i luoghi in cui Amnon, tenuto in grande considerazione dai pastori, pascolava il gregge di Avishai, servitore di suo padre Yoram.

La vita campestre era un tema caro a Mapu, il quale ne vedeva l'essenza della purezza, rispetto alla vita concitata e corrotta della città. Sempre nel quarto capitolo del romanzo si legge:

ורועי המקום אהבוהו מאד על יפיו ועל מנגינותיו, כי פרט על פי נבל¹²⁴, ונשר שירים נעימים להרנין לבותם. והאביב קבץ אל בית לחם את כל בני ציון היקרים¹²⁵ ובנותיה היפות והענגות. ותמר באה גם היא אל בית אבישי פוללה בהדרה ולבושה רקמה וארגמן, ומצא עם מעכה אמתה אל נאות הרועים, ומעבר על פני המקום, אשר הרביץ שם אמנון את עדרו, והרועים ראוהו כן תמהו ויאמרו איש אל רעהו: "ראו-נא היפה בכנות ציון".

I pastori locali amavano molto Amnon per la sua bellezza e per le sue melodie, perché per rallegrarne i cuori, intonava piacevoli canzoni accompagnato dal suono dell'arpa. La primavera fece accorrere a Bet Lechem e tutti i preziosi figli di Sion e le sue belle e raffinate figlie. Anche Tamar si incamminò con la sua ancella Ma'akhà verso la casa di Avishai in tutto il suo splendore, vestita con ricami e porpora, e passò per il luogo dove Amnon faceva riposare il suo gregge. Quando la videro, i pastori si dissero, meravigliati: "Guardate la più bella delle fanciulle di Sion!".

ואמנון אמר אליהם: "הוי, רועים, הרואים את הגבוה מהם, נשפיל-נא לראות את רבצי עדרינו ואל נשא עינינו לראות בכנות מרום עם

¹²⁴ Am 6,5

¹²⁵ Lam 4,2

הָאֲרָץ!¹²⁶ וּבְכָל זֹאת הַבַּיִט אֲמָנוֹן אֶתְרִיָּה מְרַחֵק וְיִתְבּוֹנֵן בְּהִלְכוֹתֶיהָ. הַשָּׁמַשׁ
 יִצְקָה אֹר יְקָרוֹת¹²⁷ וְחָם צַח עַל נְאוֹת הָרוּעִים . פְּלָגִים יִבְלִי מִיָּם¹²⁸ הַמָּו
 בְּשֵׂאוֹן זְרָמָתָם. הַמַּלְת עָלָה נְדָרֵמְרוֹס צַח הַנוֹשֵׁב בֵּין הָעֶפְאִים, זְמִיר צִפְרִים
 וְשִׁרְיֹקוֹת הָעֶדְרִים וְהַד הָרִים, הָעוֹנָה לְמוֹ בְּהוֹד קוֹלוֹ, – כָּל הַנְּעִימוֹת הָאֵלֶּה
 הָעִירוּ אֶת רוֹחַ הָרוּעִים, וְהִנֵּה זְמֶרֶת חֲלִילִים נִשְׁמָעָה עַל כָּל נְאוֹת הָרוּעִים.
 וְתָמַר שָׂבָה עִם מְעַכָּה עַל הַדְרָךְ אֲשֶׁר הִלְכָה בָּהּ, וְלִקְוֹל מִנְּגִינוֹת הָרוּעִים צָלְלוּ
 שִׁפְתֵי אֲמָנוֹן גַּם הוּא, וַיִּשָּׂא קוֹל עָרֵב¹²⁹ וַיִּשָּׂר.

Rispose loro Amnon: “Pastori, non mettete gli occhi su cose che non sono alla vostra portata! Limitiamoci alle greggi e non distraiamoci a guardare fanciulle dell’alta società!”. Ma nonostante queste parole, anche lui la osservava da lontano, ammirandone l’andatura. Il sole inondava con la sua luce e il suo calore le dimore dei pastori, i ruscelli e i corsi d’acqua fluivano rumorosamente, il fruscio delle foglie si dissolveva nel vento che soffiava tra i rami, il canto degli uccelli, i fischi dei pastori e l’eco delle montagne che rispondeva loro maestosamente: erano, queste, melodie che rallegravano lo spirito dei pastori. E quando, dalle dimore, si alzò un suono di flauti, Tamar, che stava tornando con Ma’akha per la via che aveva percorso, sentì che anche Amnon si era unito alle melodie dei pastori, cantando con una voce amabile.

Sempre nel quarto capitolo, il cui incipit è una citazione di Isaia, si legge:

יִשְׁשׂוּם מִדְבָּר וְצִיָּה וְתִגַּל עָרְבָה וְתִפְרַח כַּחֲבַצְלֵת.

L’arido deserto si rallegrerà e la natura selvaggia, che fiorirà come un giglio, germoglierà. (Is 35,1).

¹²⁶ Is 24,4

¹²⁷ Zc 14,6

¹²⁸ Is 30,25

¹²⁹ Ct 2,14

La natura, da cui si trae insegnamento morale, è la grande protagonista di questo brano. Attraverso la metafora del giglio, fiore del deserto, che si riempie di vita di notte e che appassisce con il calore del sole, il giovane esprime il suo sconforto; egli, infatti, ha scoperto l'amore, ma la sua amata è irraggiungibile. Il giglio è citato anche nel Cantico dei Cantici.¹³⁰

וַיְהִי הַיּוֹם וַעֲוִיץ בָּא אֶל צֶאֱן מִרְעִיתוֹ¹³¹ וַיִּמְצָא אֶת אַמְנוֹן תְּפוּשׁ בְּרֹב שְׂרָעָפָיו
בְּקִרְבוֹ, יוֹשֵׁב וּמְבִיט עַל חִבְצֹלֶת הַמֶּמְכָה מִשָּׂרֵב וּמְחֹם שֶׁמֶשׁ וּמְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים
הָאֵלֶּה: “מָה יָפִית, חִבְצֹלֶת רֶכֶה וְעִנְיָה, בַּהֲבַקַּע עָלַיְךָ עֲפַעְצֵי שַׁחַר¹³², עַת רֹנֵה
כּוֹסֶף מִטַּל שָׁמַיִם¹³³, רָאוּךְ עֲצִים, רָמִי הַקּוֹמָה¹³⁴, וַיִּקְנְאוּ בָּךְ; מָה נִעְמַת,
עֲדִינָה, לַעֲיֹן רוֹאִים, בְּהוֹפִיעַ עָלַיְךָ הַבִּקְרָא אֹרֹחַ, עַת רְסִיִּסִי טַל אֹרֹחוֹת הַזֶּהִירוּ
בְּגִבְעֵיךָ הַנִּתְמָדִים, כֵּן רוֹיִת וְכֵן נִהְרָתָ עַד נִכּוֹן הַיּוֹם¹³⁵ וַתְּהִי שְׁעֵשׂוּעִים”.

Un giorno Utz raggiunse il suo gregge e trovò Amnon immerso nei pensieri, seduto a fissare un giglio appassito dal vento caldo e dal sole a cui diceva così: “Come sei bello giglio, tenero e delicato, quando ti illuminano i bagliori dell'alba e sei intriso della rugiada celeste e gli alberi ti guardano con invidia dall'alto delle loro cime; come sei piacevole gentil fiore agli occhi di chi ti rimira, illuminato dalla luce del mattino, quando le luminose schegge di rugiada brillano nei tuoi bei petali; sei colmo e traboccante di luce fino a giorno pieno, sei una meraviglia.”

אִךְ הִנֵּה הַכֶּף שָׂרֵב וְחֹם, יָבֵשׁ וְנִתְרַב בָּךְ טַל שָׁמַיִם וּפְנִיךָ חָרוּ, אֲבָלוּ נִבְלוּ
וַיְהִי לְתַמְלַת לֵב. אֲכֹן גַּם בְּעֲשָׂבוֹת שְׂדֵי עֵינֵינוּ רוֹאוֹת אֶת מוֹרְיָנוּ, וּמְכַל מִרְאֵה

¹³⁰ Ct 2,1

¹³¹ Sal 100,3

¹³² Gb 3,9

¹³³ Gen 27,28

¹³⁴ Is 10,33

¹³⁵ Pr 4,18

עֵינֵינוּ מִקַּח מוֹסֵר, כִּסְפָר נִגְלוּ לְפָנֵינוּ הַשָּׁמַיִם, וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאֶיהָ¹³⁶ כַּמְגֵלָה
פְּרוֹשָׁה לְמַרְאֵה עֵינֵינוּ, מִכְתָּב אֱלֹהִים חֲרוּת בָּם, וַיֹּאמֶר לְאָדָם:

Ma ecco: il calore e il vento caldo asciugano la rugiada e il tuo volto impallidisce, sbiadisce e avvizzisce il cuore. È vero, persino nell'erba dei campi gli occhi riconoscono i nostri maestri e ogni immagine è un insegnamento, il cielo si srotola come un libro davanti a noi e la terra, con i suoi schieramenti, come un rotolo si dispiega alla nostra vista e lì è incisa una parola di Dio rivolta all'uomo:

קִרְא בַסֵּפֶר הַגָּדוֹל הַזֶּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ, אוֹ אֵז תִּבְיֹן וְתִשְׁפִּיל בְּכָל אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה,
כִּי כְתוּבָצֶלֶת הַזֹּאת כֵּן יָנוּב וְכֵן יִפְרַח גֶּבֶר בְּשֹׁחַר טַל יְלֻדוֹתוֹ¹³⁷, עַד אֲשֶׁר תִּצְיִן
וְתִפְרַח בְּקִרְבּוֹ הָאֵהָבָה בְּתַעֲנוּגֶיהָ לְהִשְׁבִּית מִטְהָרוֹ, וּבְחֻמָּה וַיִּדְעָכָה נִפְשׁוֹ
מִמְקוֹמָה, נְבוּל תִּבֵּל מִבְּלֵי מִצָּא אֵת אֲשֶׁר תִּבְקֶשׁ.

“Leggi in questo grande libro ogni giorno della tua vita, così capirai e agirai con saggezza. Come questo giglio, infatti, fin dall’infanzia l’uomo germoglia, finché non sboccia in lui l’amore. Ma proprio le sue dolci attrazioni ne spengono la purezza e ne indeboliscono l’anima. Nel calore di questo amore, la sua anima appassisce senza mai trovare quello che desidera.”

È opportuno, a questo punto, aprire una breve digressione per osservare come il tema della natura e della pastorizia sia sempre stato centrale nell’ebraismo. Il Rabbino Daniel Swartz, direttore della Coalition on the Environment and Jewish Life (COEJL) nel suo saggio *Israel, Environment & Nature: A Brief History of Nature in Jewish Texts*, sottolinea il rapporto tra natura e divinità:

Parliamo quindi di un’epoca (quella biblica) in cui le persone erano in possesso di una visione ideale di armonia, di *shelemut*, di completezza e di pace. Non era un’epoca idilliaca, perché non

¹³⁶ Is 34,4

¹³⁷ Sal 110,3

riuscivano a tradurre pienamente la loro visione in realtà. Non c'era l'Eden, non più: l'abbondanza promessa doveva essere strappata e più spesso strappata alla terra con il sudore della fronte, e le stagioni erano volubili e non concedevano le loro benedizioni. Da qui il lavoro, da qui la preghiera, da qui anche lo Shabbat, un tempo per riposarsi dal lavoro, un tempo per ricordarsi dell'infinita benevolenza di Dio, un tempo per sognare un tempo ancora da venire, quando il mondo sarà interamente Shabbat. E in quel tempo finale e senza fine, il lupo si sdraierà con l'agnello e l'umanità sarà in pace con tutta la natura (Is 65,21-25; Gl 2,21-24).

In Europa, la Haskalà incoraggiò la creazione di migliaia di fattorie durante il XIX secolo nella Russia centrale e meridionale. Per i *maskilim*, il ritorno al lavoro agricolo era uno strumento per rinvigorire lo spirito ebraico: molti scrittori vedevano infatti nella riconnessione con la natura la via più autentica per ridare forza e dignità al popolo ebraico. Alcune poesie di Chaim Nachman Bialik (Ivnytsia,1873- Vienna,1934) riflettono questo ideale, come la poesia *El Ha-Tzippor* (1891) tradotta da Dante Lattes come “La rondine”; la poesia esprime l'esperienza della natura come luogo di rivelazione e rigenerazione. Ne riportiamo qui una parte, tradotta da Dante Lattes nel 1925:

שְׁלוֹם רַב שׁוֹבֵר, צְפוּרָה נְחֻמָּדָת,
מֵאַרְצוֹת הַחֵם אֶל-הַלּוֹנֵי –
אֶל קוֹלֵךְ כִּי עָרַב מֵה-נִפְשֵׁי כָל־תְּהָ,
בְּחֹרֶף בְּעֶזְבֶּךָ מְעוֹנֵי.

זְמָרִי, סִפְרִי, צְפוּרֵי הַיְקָרָה,
מֵאַרְץ מְרַחֲקִים נִפְלְאוֹת,
הַגֵּם שֶׁם בְּאַרְץ הַחֲמָה, הַיְפָה,
תְּרַבֵּינָה הַרְעוֹת, הַתְּלָאוֹת?
הַתְּשׂוּאֵי לִי שְׁלוֹם מֵאַחַי בְּצִיּוֹן,

מאסו הַחֹקִים הַקְּרוּבִים?

הוּי מְאֻשְׁרִים! הַיְדַעוּ יָדַע

כִּי אֶסְבֵּל, הוּי אֶסְבֵּל מִכְּאוּבִים?

הַיְדַעוּ יָדַע מָה רַבּוּ פֶה שְׁטָנִי,

מָה רַבִּים, הוּי רַבִּים לִי קָמִים?

זְמָרִי, צְפוּרִי, נְפִלְאוֹת מְאֻרָן,

הָאֵבִיב בָּהּ יִנְנָה עוֹלָמִים.

הַתְּשֻׁאֵי לִי שְׁלוֹם מִזְמַרְת הָאֻרָן,

מַעֲמֵק, מִגִּיא, מְרֹאש הָרִים?

הַרְחַם, הַנְחַם אֱלֹהֵי אֶת־צִיּוֹן,

אִם עוֹדָה עֲזוּבָה לִקְבָרִים?

וְעַמֶּק הַשְּׁרוֹן וְגִבְעַת הַלְּבוֹנָה -

הֵיִתְנֻ אֶת־מָרָם, אֶת־נִרְדָּם?

הַהִקִּיז מִשְׁנֵתוֹ הַשָּׁב בִּינְעָרִים,

הַלְכִנוּן הַיָּשׁוּ, הַנִּרְדָּם?

הַיִּרְד כְּפִנְיָנִים הִטַּל עַל הַר הַרְמוֹן,

אִם יִרְד וַיִּפֹּל כְּדַמְעוֹת

וּמַה־שְׁלוֹם הַיִּרְדָּן וּמִימֵיו הַבְּהִירִים?

וּשְׁלוֹם כָּל־הַהָרִים, הַגִּבְעוֹת?

הַסֵּר מֵעֲלֵיהֶם הָעֵנָן הַכָּבֵד,

הַפְּרֵשׁ עֲלֵטָה, צִלְמֹנֹת? -

זְמָרִי, צְפוּרִי, עַל־אֻרָן בָּהּ מְצֹאוֹ

אֲבוֹתֵי הַחַיִּים, הַמְּנוֹת!

הָאִם־עוֹד לֹא־נִכְלוּ הַפְּרָחִים שְׁמֵלֵתִי

כְּאַשֶׁר נִבְלַתִּי אֲנֹכִי?
אֲזַכֶּרָה יָמִים כְּמוֹהֶם פְּרַחְתִּי,
אֵךְ עַתָּה זָקַנְתִּי, סָר פָּחִי.
סָפְרִי, צְפוּרִי, סוּד שֵׁית כָּל־שֵׁית,
וּמַה־לָּךְ טַרְפִּיָּהֶם לְחֹשׁוֹ?
הֲבִשְׂרוּ נַחֲוִימִים אִם־קוּוּ לְיָמִים,
פְּרִימוֹ כְּלִבְנוֹן יִרְעֹשׂוּ?

Benvenuta, o rondine gentile, che torni
dai paesi del caldo al mio balcone
quanto ho bramato il tuo dolce cinguettio
quest'inverno, dopo che ha lasciato la mia dimora.
Canta, o rondine cara, racconta
le meraviglie della terra lontana;
anche là nella bella terra calda
son tanti i mali e le pene?
Mi porti tu il saluto dei fratelli in Sion
dei fratelli miei così lontani e così vicini?
Oh beati loro! Sanno essi forse
ch'io soffro, ahimè, che soffro tanto?
Sanno essi che qui i miei nemici son tanti,
che son molti, ahimè, i miei avversari?
Canta, o rondine, le meraviglie della terra
in cui regna eterna la primavera.
Mi rechi tu il saluto dei prodotti del suolo,
delle valli, delle pianure, delle cime dei monti?
Iddio si è mosso a pietà ed ha consolato Sion,
oppure essa è tutta ancora un cimitero?
E la valle dello Sharon e il colle dell'incenso
esalano ancora la loro mirra, il loro nardo?

Si è destato dal suo sonno il più antico dei boschi,
 il Libano addormentato nel suo duro letargo?
 Scende come perle per la rugiada sul Monte Hermon,
 oppure scende come scendono le lacrime?
 E come sta il Giordano colle sue limpide acque?
 E come stanno i monti e le colline?
 È scomparsa dalle loro cime la densa nube
 che stende nebbie e fosche ombre?
 Canta, o rondine, della terra in cui gli avi miei
 trovaron la vita e la morte.
 Non sono ancora appassiti i fiori che ho piantato,
 come son appassito io?
 Mi ricordo quand'io fiorivo come loro.
 Ora però son vecchio, senza vigore.
 Narrami, o rondine, i misteriosi colloqui degli alberi;
 dimmi che cosa t'han sussurrato colle loro fronde.
 T'han dato consolanti promesse, t'han fatto sperare in giorni
 di abbondanti raccolti? (...)

E ancora, nelle parole di Saul Tchernichovsky (Mykhailivka, 1875 - Gerusalemme, 1943) – il poeta forse più intensamente legato al ritorno della natura e alla Terra di Israele – si trova l'eco di questo ideale. Nella poesia “*Omrim Ieshna Eretz*”, Si dice ci sia una terra” scritta nel 1923, il poeta parla di un luogo ideale, la Terra di Israele:

אומרים: ישנה ארץ,

ארץ שכורת שמש

איה אותה ארץ,

איה אותה שמש?

אומרים:

ישנה ארץ,
עמודיה שבועה,
שבועה כוכבי-לכת
צצים על כל גבעה.

ארץ—
בה יתקום
כל אשר איש קנה—
איפה היא הארץ?
איה אותה גבעה (...)?

Si dice ci sia una terra
Una terra ubriaca di sole
Dov'è questa terra?
Dov'è questo sole?

Si dice
Ci sia una terra
Con sette colonne
E sette pianeti
Che brillano su ogni collina

La terra in cui esisterà
Tutto ciò che ha l'uomo ha sperato
Dov'è quella terra?
Dov'è quella collina? (...)

Ugualmente interessante – benché non rientri nell'ambito del presente studio – è l'ultima pagina del romanzo *La Collina*, scritta dal contemporaneo Assaf Gavron, in cui la bucolica vita di un pastore in un insediamento della

Cisgiordania diviene l'approdo conclusivo della vicenda politica e spirituale di un gruppo di coloni dei nostri giorni:

כשיחוש סגור מדי בדיר ובמחלבה המתפתחים ויתגעגע למרחבים,
 יצא גבי לרעות את הצאן. פעם, מזמן, השתעמם עם העיזים, אבל
 עכשיו ייהנה מכל רגע איתן. הוא יאהב לצאת מהקניין אל הרוח
 לחוש קל-תנועה ולא להשתעבד למקום. אולי ירגיש שהגיע הזמן
 להרחיב אופקים. כהבל, כאברהם אבינו, כדוד מלכנו, כמשה רבנו.
 במערה, בחברת העיזים הוותיקות והגדיים הצעירים וכלב הרועים חסר
 השם-עמליה הציעה "כושי" ושאלית "קוסבי", אבל גבי לא הרגיש
 שהתאימו- ימצא שלוה, יחוש את ההשגחה, יתבודד ויפטפט עם אלוהיו
 יתפלל וישיר וישמח, כי בשמחה תבוא תפילתך בהיכל המלך. בשמחה
 תמיד? אוליאולי לא תמיד, כי הגעגוע הוא אינסופי, אבל הייסורין הם
 טובות גדולות, כי כוונת השם יתברך הוא בוודאי רק לטובה נמצא.

Quando si sentirà troppo rinchiuso nell'ovile e nel caseificio e sentirà nostalgia per gli spazi aperti, Gabi farà da pastore al gregge. Una volta, tanto tempo prima, si annoiava con le capre, ma ora apprezzerà ogni momento in loro compagnia. Amerà uscire dalla fattoria fuori, nel vento, sentirsi leggero e non essere assoggettato a un luogo. Forse sentirà che è tempo di allargare gli orizzonti. Come nostro padre Abramo, come il nostro re David, come il nostro maestro Mosè. Nel pascolo, in compagnia delle vecchie capre e dei giovani capretti e del cane da pastore senza nome – Amalia aveva proposto Kushi e Sheulit Cosby, ma Gabi sentiva che non gli erano adatti – troverà la pace, sentirà la Provvidenza, si isolerà e parlerà col suo Dio, pregherà e canterà e gioirà: "Con gioia pregherai il Re dei re". Sempre con gioia? Forse non sempre, perché la nostalgia è infinita, ma "l'agonia è buona, poiché l'intenzione del Santo Benedetto è sicuramente per il meglio"¹³⁸.

¹³⁸ Assaf Gavron, *La Collina* trad. Shira Katz (Firenze: Giuntina, 2015), 524.

2.5 Il sogno e la visione

Nell'ebraismo i sogni rivestono un ruolo centrale, poiché sono considerati un mezzo privilegiato attraverso il quale Dio comunica con gli individui, come è scritto: «Parlerò con lui in sogno» (Nm 12,6).

Il Tanakh è ricco di racconti di sogni profetici che hanno avuto profonde implicazioni personali e storiche. Gli esempi più noti si trovano nel libro della *Genesi*, dove spicca la figura di Yosef, figlio di Ya'aqov, tradizionalmente associato all'interpretazione dei sogni. Egli stesso riceve rivelazioni oniriche che annunciano il suo futuro ruolo in Egitto: la sua supremazia sui fratelli e persino sul padre, simboleggiata da covoni di grano e da astri, diviene presagio dell'attuazione dei piani divini. Ma Yosef non è il primo patriarca ad avere uno stretto legame con i sogni. Anche il padre Ya'aqov e la nonna Rivqà ricevono messaggi in sogno, dice la Torà, come pure profeti e personaggi che seguiranno in tutto il corso della storia biblica: ad esempio Myriam, sorella di Moshé e Daniel alla corte di Babilonia. Sempre nella *Genesi*, Dio sceglie di parlare ad Abramo attraverso le visioni, ponendo in essi segni e promesse che avrebbero orientato la sua missione. Il sogno, si dice nel Talmud, è anche un momento di contatto tra due mondi, tra la vita e la morte, tra l'esistenza terrena e il piano spirituale. Una "scala verso il cielo", come nel sogno di Ya'aqov quando, fuggendo l'ira di Esav, dorme all'aperto a Bet-El:

Egli ebbe un sogno, in cui vedeva una scala situata in terra, colla cima che arrivava al cielo; e che gli angeli di Dio salivano e scendevano per quella. Vide poi che il Signore stava sopra di essa, il quale gli disse: Io sono il Signore, Dio d'Abramo tuo progenitore, e Dio d'Isacco. Il suolo sul quale tu giaci, a te lo darò e alla tua discendenza. La tua progenie pareggerà la polvere della terra, e ti estenderai verso occidente e oriente, verso settentrione e verso mezzodi; e in te e nella

tua discendenza si benediranno tutte le famiglie della terra¹³⁹.

Nella vicenda di Bila'am, il profeta pagano, il sogno diventa invece strumento di ammonizione e di correzione: più volte Dio gli appare di notte (Nm 22,9.12; 22,30) per impedirgli di maledire Israele e per vincolarlo a pronunciare soltanto ciò che Egli stesso gli avrebbe suggerito. In questo modo, pur lasciando a Bila'am la possibilità di muoversi e accettare l'invito del re Balak, il sogno delimita rigidamente i confini della sua azione, trasformando l'intento malvagio in benedizione.

Questi episodi mostrano come, nella Bibbia, il sogno non sia una semplice esperienza interiore, ma un vero e proprio veicolo di comunicazione divina: esso plasma il corso degli eventi, corregge le intenzioni degli uomini e orienta le decisioni più cruciali verso l'adempimento del disegno divino¹⁴⁰.

Il sogno rivelatore, inteso come visione del futuro, costituisce perciò uno dei temi centrali attorno a cui si sviluppa la narrazione di *Ahavat Zion*. La vicenda si colloca nel quarto anno del Regno di Ezechia (727-698 a.e.v.), quando gli Assiri conquistano Gerusalemme. In questo contesto drammatico, Chananel viene catturato e condotto in esilio nella regione di Chalach e Gozan, fra l'Eufrate e il Tigri (1 Cr 5,26) Durante la prigionia egli fa un sogno carico di significati, esperienza che trascriverà in una lettera destinata a giungere nelle mani di Tamar. Siamo nel terzo capitolo del romanzo:

אכלתי לחם דמעה¹⁴¹ ואישן על שפת הנחל. ואראה בתלומי¹⁴² והנה עלם
יפה עינים, הדור בלבושו חגור חרב על ירדו וכובע ישועות בראשו,¹⁴³
קנוצותיו תלפלים, שהורות כעורב¹⁴⁴, מכתירות קדקדו, לחייו אדומות,

¹³⁹ Gen 28,12-14

¹⁴⁰ “Le rêve et son interprétation dans le Judaïsme: Révélation divines et guidances spirituelles”, *yedia.org*, <https://www.yedia.org/dossier-special/le-reve-interpretation-judaisme/>.

¹⁴¹ Sal 80,6

¹⁴² Gen 40,9

¹⁴³ Is 59,17

¹⁴⁴ Ct 5,11

מִצָּחוֹ זָךְ מִשְׁלֵג, צַח מִחֶלֶב, וְהוּא רֹכֵב עַל סוּסוֹ וְעוֹמֵד לְפָנַי. וְאֲנֹכִי כְּרֹאוֹתַי סָפִיר גְּזוֹרָתוֹ, בְּכִיתִי מְרֵה וְאֶקְרָא: “אֵהָהּ, ה’ אֱלֹהִים! הֲלֹא גַם לִי הָיוּ בָּנִים יָפִי תֹאֵר כְּעֵלָם הַזֶּה, וּמֵהֶם לֹא נֹתֵר לִי אֶחָד, לְשִׁית יָדוֹ עַל עֵינַי, לְרִשְׁתַּי וְגִיעֵי וְנִהֵי כְּשִׁמוֹעַ הָעֵלָם אֶת שִׁיחִי, וְיָרַד מֵעַל סוּסוֹ וַיִּחַזַּק בְּיַד יְמִינִי, וַיִּנְעַן וַיֹּאמֶר¹⁴⁵ לִי בְּחֵן שְׁפֹתָיו לֵאמֹר: הֵן נִפְשֵׁי אֲשֶׁר תִּחְשׁוֹק בְּנִפְשׁ תָּמָר בֵּת תִּרְצָה בַּתְּךָ, תִּחְשׁוֹק נִפְשָׁהּ מֵאַרְצָךְ שְׁבוּתָהּ, וּגְאֻלַּתֶּיהָ וְשִׁבְתָּ עִמָּדֵי צִיּוֹנָה אֶל מִחְמַדֵּי נִפְשָׁהּ. לְאֵב שָׁם בְּאוֹר-הַ. וְאֲשָׂאֵל לְשִׁמּוֹ וּלְבֵית אָבִיו וַיֹּאמֶר: סִתוּמִים וַחֲתוּמִים יִהְיוּ דְבָרֶי לָךְ וּבְקִרְבֵּי שָׁנִים יִדְעוּ,” וַיִּרְאֵנִי אֶת הַטְּבַעַת אֲשֶׁר נָתַתִּי לְתָמָר, וַיֹּאמֶר: “זֹאת אוֹת הַבְּרִית¹⁴⁶ אֲשֶׁר נָתַנָּה לִי תָמָר יְדִידוֹת נִפְשֵׁי¹⁴⁷.

Mangiai il pane intriso di lacrime e mi addormentai sulla riva del fiume. Sognai che di fronte a me, in sella al suo cavallo, stava un giovane dai begli occhi, elegantemente vestito, con una spada al fianco, un elmo in testa, con riccioli nero corvino che gli coronavano il capo, le guance rosse, la fronte pura come la neve, chiara come il latte. Quando vidi la sua bellissima figura, piansi amaramente e gridai: “Oh, Dio mio! Non avevo forse anche io dei figli belli come questo giovane? Ora non ne resta nemmeno uno che possa chiudermi gli occhi e che possa ereditare i miei beni.” E, sentendo le mie parole, il giovane scese da cavallo, mi prese la mano destra e disse con grazia: “Eccomi, sono colui che ama Tamar, figlia di tua figlia Tirtzà; amo anche te e ti libererò dalla prigionia per farti tornare dai tuoi cari a Sion, alla luce del Signore”. Ma quando gli chiesi quale fosse il suo nome e quello del padre, disse: “Le mie parole rimarranno misteriose e a te nascoste; solo tra qualche anno si riveleranno”, Poi mi mostrò l’anello che avevo dato a Tamar e disse: “Questo è il segno del patto, me lo ha donato Tamar, la mia amata.”

Nel brano viene ricordato anche il sogno profetico e il dono dell’anello

¹⁴⁵ Gen 18, 27

¹⁴⁶ Gen 9,12

¹⁴⁷ Ger 12,7

da parte di Tamar, che funge da segno tangibile della profezia e della promessa d'amore. «Poi mi mostrò l'anello che avevo dato a Tamar e disse: Questo è il segno del patto, me lo ha donato Tamar, la mia amata».

È evidente qui l'eco biblica: l'episodio richiama la scena in cui il Faraone, colpito dalla sapienza di Yosef nell'interpretare il sogno delle vacche grasse e magre, lo ricompensa consegnandogli il proprio anello, segno di investitura e fiducia. Così, anche in *Ahavat Zion*, l'anello diventa simbolo di riconoscimento e di alleanza, sigillo di un destino annunciato attraverso il sogno:

וַיִּסֶר פַּרְעֹה אֶת־טַבַּעְתּוֹ מֵעַל יָדוֹ וַיִּתֵּן אֹתָהּ עַל־יַד יוֹסֵף¹⁴⁸

Si tolse il Faraone l'anello dal dito e lo pose nel dito di Giuseppe.

Nel quarto capitolo, la conversazione tra Tamar e Amnon verte sul tema delle origini di Amnon, assumendo un ruolo centrale nello sviluppo del discorso e nella costruzione della sua identità narrativa.

וַתִּסְזַק תָּמָר בְּיָמִין אַמְנוֹן וַתֹּאמֶר: “אֵף יִמְיָנָהּ וַיִּנְרֹעָהּ, עָלָם יָקָר, הַצִּילוּ מִקְּדוֹת טָרֶף לוֹ. כָּאֵחָ לַצָּרָה נוֹלָדָת לִי וְכַמְלֶאךְ מוֹשִׁיעַ חַשְׁתָּ לְרוּחַתִּי, הֵן חֲסָדָה גְּדוֹל עָלַי וְכָל תּוֹדוֹת לֹא יִשׁוּוּ בּוֹיֵאמֶר אַמְנוֹן: לֹהֵ' הִישׁוּעָה וְהוּא נָתַן לְאֵל יָדַי לְהַכְרִיעַ פְּרִיץ הַחַיּוֹת הַנְּהַלְקוּמִי וּבְרַכִּי אֶל מוֹשִׁיעֶךָ!”

Afferrò Tamar la destra di Amnon e disse: “Il tuo braccio, caro giovane, mi ha salvata dal leone. Sei nato per essere mio fratello nella sciagura e come un angelo sei accorso in mio aiuto. La mia riconoscenza non sarà mai pari alla tua benevolenza!”.

Le rispose Amnon: “La salvezza è nelle mani di Dio; Lui mi ha permesso di domare questa belva feroce. Si alzi e benedica il suo salvatore!”.

וַתִּשְׁאַלְהוּ תָמָר לְשִׁמוֹ. וַיֹּאמֶר הָרוּעָה: “אַמְנוֹן שְׁמִי ” וַתֹּאמֶר לוֹ תָמָר: “לָכֵן,

¹⁴⁸ Gen 41,42

אֲמִנּוֹן, בְּשֵׁמֶךָ אֶקְרָאךְ; בִּי, אֲמִנּוֹן, מִצִּיל נַפְשִׁי! הוּא־לִנְאֻךָ אֶת הַצְּמִידִים
 אֲשֶׁר עַל יָדַי וְהָיוּ לְךָ מִנְחַת זָכְרוֹן, לֹא לְגַמֵּל פְּעֻלָּתְךָ, כִּי-אִם לְהַזְכֵּר שְׁמִי
 לְפָנֶיךָ, לְמַעַן לֹא תִנְשָׁנִי.¹⁴⁹

Alla domanda di Tamar su quale fosse il suo nome, il pastore rispose: “Mi chiamo Amnon” e Tamar replicò: “Dunque, Amnon, ti chiamerò con il tuo nome: Amnon, che mi ha salvato la vita! Accetta, per favore, i bracciali che porto al braccio come ricordo e non come la ricompensa per ciò che hai fatto, perché solo se avrai sempre presente il mio nome, non mi dimenticherai.

אֵת אָבִי, כִּי הוּא יְנוֹפֵף אֶת יָדוֹ הַגְּדִיבָה וַיְקִימֶךָ עַל; כִּי לֹא לְעֵלֶם יִקִּיר
 כְּמוֹךָ שָׁבַת בִּי וְאוֹלָם שְׁפָרוֹךְ שְׁפָתַיִם¹⁵⁰ וְלֹהֶתְבוֹלֵל בֵּין חֲשָׁכִים, לְהִרְאוֹת
 לְחִיתוֹ וְעַר יָדְךָ וְלִהְשָׁמִיעַ לְעֵצֵי שָׂדֵה מִדְּבָרְךָ כִּי נֶאֱנָה; הֵן וַיְדִידֶיךָ אָבִי,
 אֲלוֹף בִּיהוּדָה, אֲשֶׁר עָשְׂרוּ רַב מְאֹד, הֲלֹא כַּבִּיר מְצַאָה יָדוֹ לְרוֹמֵם קַרְנְךָ
 בְּכָבוֹד.”

La ricompensa, invece, verrà da mio padre, che saprà onorarti con generosità. Un giovane gentile come te non dovrebbe vivere tra gli ovili né confondersi con persone di umile condizione; è sconveniente che la tua forza si manifesti solo davanti a bestie selvatiche e che le tue parole gentili siano udite solo dagli alberi del campo. Mio padre Yedidià, uomo stimato di Giuda e dotato di grandi ricchezze, sarà in grado di innalzare il tuo nome e rendere onore alla tua persona in misura incommensurabile.

וַיֹּאמֶר לָהּ אֲמִנּוֹן: “אֵל-נְאֻ תִּפְצְרִי בִּי, בֵּת נְדִיב¹⁵¹, לְקַחַת מִנְחַת זָכְרוֹן
 מִיָּדְךָ; זָכְרִי-נָא, כִּי רוּעָה אֲנֹכִי, וְאִם אֲזַכְּרֶךָ וְשָׁכַחְתִּי תִּבְלֵ

¹⁴⁹ Is 44,21

¹⁵⁰ Ernest Klein, “שפתיים” (Ovili), in *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English* (Gerusalemme: Carta Jerusalem, 1987), 677.

¹⁵¹ Ct 7,2

ומלוּאָה. "כְּדַבְּרוּ זֹאת נָזְלוּ גִטְפֵי דַמְעָה עַל לְחַיֵּיו.

ותאמר לו תמר: "הן דמעוֹתֶיךָ, המְזַהֲרוֹת כְּפָנִינִים עַל לְחַיֶּךָ, לְאוֹת וְלַעַד לִי, כִּי לֹא תִנְשְׁנִי כְּאִשָּׁר לֹא נָשִׂיתֶךָ עַד הַיּוֹם." ותאמר לו תמר: "הן דמעוֹתֶיךָ, המְזַהֲרוֹת כְּפָנִינִים עַל לְחַיֶּךָ, לְאוֹת וְלַעַד לִי, כִּי לֹא תִנְשְׁנִי כְּאִשָּׁר לֹא נָשִׂיתֶךָ עַד הַיּוֹם"

Le rispose Amnon: "Non mi implori, figlia di principe, di prendere un dono dalla sua mano come ricordo; tenga a mente che sono un pastore e se mi ricorderò di Lei, dimenticherò l'universo intero". E mentre parlava, le lacrime scorrevano sul suo viso.

Tamar disse: "Queste lacrime brillano come perle sulle tue guance e sono per me segno che non mi dimenticherai mai come io non ti ho dimenticato fino a oggi."

"וַיֹּאמֶר רֵאִיתִינִי, עַד־יָנֵה?" שָׁאַלָה אַמְנוֹן, כִּלּוֹ מִשְׁתוֹמֵם.

"בְּחִלּוּמוֹת!" עָנְתָהּוּ תָמָר בְּצַחֲזֹק וְחֵן. "אַךְ אֱלוֹהִים עָשָׂה אֶת הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּרְאֵנִי אוֹתְךָ בְּהִקְיִי!"

וַיֹּאמֶר אַמְנוֹן: "כְּפָרִי-נָא לִי, גְּבֵרְתִי, כִּי לֹא אָבִין חֵידָתְךָ."

"E dove mi avrebbe visto, gentildonna?" le chiese Amnon meravigliato.

"Nei sogni!" gli rispose Tamar ridendo con grazia, "ma Dio ha creato questo giorno per poterti vedere a occhi aperti!".

Le replicò Amnon: "Mi perdoni, mia Signora, ma non capisco le Sue parole enigmatiche."

ותצחק תמר ותאמר: "לֵכֶן כְּעֲלוֹתְךָ יְרוּשָׁלַיִם לְחוּג אֶת חֵג הַשְּׁבֻעוֹת תִּסּוֹר אֶל בֵּית אָבִי, כִּי שֵׁם יִפְתָּח לְךָ צַחַח תִּקְנֶה לְהַתְהַדֵּר בְּגַבְבוּרִים אֲנֹשִׁי הַמְּלַחֲמָה, אוֹ לְהַכְבִּד בֵּין בְּנֵי הַנְּבִיאִים¹⁵² לְמוֹדֵי ה', אִשָּׁר יְרוּיוֹן מִדָּשָׁן

¹⁵² 2 Re 4,1

בית אבי¹⁵³; שם תבין חידתי, ואבינה מָה תאמר לי¹⁵⁴ ראה¹⁵⁵ !
השבעתיך בצבאות או באילות השדה¹⁵⁶ להשלים חפצי כי אולי דרוש
יהיה לחפצה. ועתה התענג על רב שלום¹⁵⁷ וזכר את תמר, אשר תחפה
לה בכליון עינים¹⁵⁸ נאשר לא תשפח את אמנון לנצח.”

Ridendo, Tamar aggiunse: “Allora, quando salirai a Gerusalemme per festeggiare la festa di Shavuot, fai visita alla casa di mio padre; lì si aprirà per te il cancello della speranza, sarai annoverato tra gli eroi di guerra o tra i figli dei profeti conoscitori della Parola di Dio, che si nutrono dell’abbondanza della casa di mio padre. Lì comprenderai l’enigma delle mie parole e io capirò quel che mi dirai. Guarda! Ti scongiuro per le gazzelle e per le cerbiatte dei campi, di soddisfare il mio desiderio perché forse sarà compatibile con il tuo. Ma ora goditi la pace e ricordati di Tamar, che ti aspetta impaziente e che non dimenticherà mai Amnon”.

Il sesto capitolo del romanzo, che rivela il segreto del mistero del sogno, inizia con un versetto tratto dal Cantico dei Cantici:

על משכבי בלילבת בקשתי את שאהבה נפשי.

Sul mio letto la notte cerca colui che la mia anima ama¹⁵⁹.

La profezia inizia a compiersi: Amnon viene accolto nella dimora di Tamar, dove subito si riconosce la sua somiglianza con il giovane apparso nel sogno di Chananel. La madre di Tamar, padrona di casa, rifiuta però con forza

¹⁵³ Sal 36,9

¹⁵⁴ Gb 23,5

¹⁵⁵ Dt 11,26

¹⁵⁶ Ct 2,7; 3,5

¹⁵⁷ Sal 37,11

¹⁵⁸ Dt 28,65

¹⁵⁹ Ct 3,1

di ammettere l'evidenza. L'espressione גַּשׁ הַלֵּאָה ("vattene"), che Tirtzà utilizza per trattenere il figlio Teman, che aveva riconosciuto il giovane, richiama un passo di forte intensità in Gen 19,9: gli abitanti di Sodoma tentano di entrare di prepotenza in casa di Lot per condurre fuori i due uomini che egli ospita che, in realtà sono inviati divini. Quando Lot cerca di respingere l'assalto, essi lo minacciano con quelle stesse parole. Il contesto è, naturalmente, diverso, ma anche sulla casa di Tamar incombe l'ombra di un possibile sconvolgimento che potrebbe mettere a rischio l'ospite. Per evidenti esigenze narrative, la soluzione definitiva del dramma legato alle misteriose origini di Amnon viene rimandata alla conclusione del romanzo, ossia al termine del ventinovesimo capitolo.

ותימן, אשר לא שָׁבְעוּ עֵינָיו מֵרְאוֹת הַדָּר אֲמֵנוֹ, דִּבֶּר בְּאָזְנֵי תִרְצָה אִמּוֹ
 לֵאמֹר: "רְאֵי-נָא, אִמִּי, מֵרְאֵה הָעֵלָם הַזֶּה כְּמֵרְאֵה הָעֵלָם, אֲשֶׁר רָאָה
 חַנְּנֵאל אָבִיךָ בְּמֵרְאוֹת הַלַּיְלָה עַל נְהַר כְּבָר, לֹא חָסַר בּוֹ דְבָר."
 "גַּשׁ הַלֵּאָה!¹⁶⁰" עָנְתָהּוּ תִרְצָה. "וְמָה זֶה דְבַר תִּימָן?" שְׁאַלָה תָמָר אֶת
 אִמָּהּ.
 "דְּבָרֵי טָפֵל וְשִׁיחַ סִיג" עָנְתָהּ תִרְצָה; וּבְכֹל זֹאת לֹא יָכְלָה לְנַפֵּר אוֹתוֹתָיו
 וְתִשְׁמֵר הַדְּבָר בְּלִבָּהּ.

E Teman, i cui occhi non si stancavano di ammirare lo splendore di Amnon, disse all'orecchio di sua madre Tirtzà: "Madre, guarda l'aspetto di questo giovane: è simile a quello che tuo padre Chananel vide in sogno presso il fiume Chebar. Non differisce in nulla".

"Vattene!", gli rispose Tirtzà. "Cosa ha detto Teman?" chiese Tamar a sua madre. "Cose sciocche e di poca importanza" rispose Tirtzà. Ma non poté rimanere indifferente di fronte a quei segni e serbò la cosa nel suo cuore.

Come osserva lo studioso di Kabalà Gershom Scholem (Berlino, 1897 - Gerusalemme, 1982), la rivelazione accordata da Dio al veggente non

¹⁶⁰ Gen 19,9

consiste nella semplice anticipazione di eventi storici specifici, né si esaurisce in una rappresentazione della fine dei tempi. Piuttosto, il veggente è posto in condizione di cogliere l'intero arco della storia, dalla sua origine fino al compimento finale, in una visione unitaria del tempo. Al centro di tale visione si colloca l'imposizione di un nuovo eone, destinato a manifestarsi attraverso gli eventi messianici.

In questo contesto, nel romanzo di Mapu la figura di Chananel assume una valenza paradigmatica: egli non è soltanto il soggetto visionario attorno a cui si struttura l'intelaiatura narrativa, ma rappresenta una tipologia profetica radicata nella tradizione biblica, che richiama in particolare l'escatologia annunciata da profeti come Osea, Amos e, soprattutto, Isaia. Secondo Scholem, tale escatologia si configura in termini nazionali: essa ruota attorno all'attesa della restaurazione della dinastia davidica – la “Casa di Davide”, ora in rovina – e all'auspicio di una rinnovata gloria per Israele, in un nuovo patto di fedeltà con Dio. Tuttavia, essa include anche una dimensione universalistica, che si esprime nel compimento escatologico attraverso il riconoscimento da parte di tutte le nazioni dell'unico Dio esistente, cioè il Dio d'Israele.¹⁶¹

Questa doppia dimensione, nazionale e universale, trova, in *Ahavat Zion*, una trasposizione narrativa: la conversione di Hadoram (il mercante di Sidon, amico di Yoram, il cui nome significa “nobile onore”), con la quale si conclude il romanzo, rappresenta l'adempimento dell'elemento universalistico dell'escatologia profetica; la sua adesione al Dio d'Israele prefigura l'instaurazione di una pace definitiva fondata sull'unità culturale e religiosa. Di contro, la figura di Zimri, una volta devoto a Ba'al e introdottosi sotto false spoglie a Gerusalemme, nella casa di Yedidià, incarna l'inadeguatezza dell'ambiguità al disegno salvifico: il suo destino tragico segna non solo la rovina personale, ma anche la condanna dell'inganno e dell'idolatria in quanto ostacoli irriducibili all'avvento dell'ordine sociale e armonico

¹⁶¹ Gershom Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di Roberto Donatoni e Elisabetta Zevi (Milano: Adelphi, 2008), 17–18.

auspicato da Mapu.

Per concludere e immaginare un eventuale sviluppo della trama del romanzo, che sembra in realtà solo iniziare, riportiamo delle parole di Rav Jonathan Sacks sull'importanza del tempo che nell'ebraismo ha sempre un futuro aperto e dell'immaginazione della «memoria non appagata di un futuro da realizzare».

Molte culture antiche credevano in un tempo ciclico, in cui tutte le cose tornano al loro inizio. I Greci svilupparono il senso del tempo tragico, in cui la nave dei sogni è destinata a naufragare sulle dure rocce della realtà. L'Europa dei Lumi ha introdotto l'idea del tempo lineare, con il suo cugino stretto, il progresso. L'ebraismo crede nel tempo dell'alleanza, ben descritto da Harold Fisch: «L'alleanza è una condizione della nostra esistenza nel tempo...». Collaboriamo con i suoi scopi senza mai sapere bene dove ci porterà, perché «la disponibilità è tutto». Con una bella frase, parla dell'immaginazione ebraica come plasmata dalla «memoria non appagata di un futuro ancora da realizzare».

La tragedia genera pessimismo. Il tempo ciclico porta all'accettazione. Il tempo lineare genera ottimismo. Il tempo dell'alleanza fa nascere la speranza. Non si tratta solo di emozioni diverse. Sono modi radicalmente diversi di rapportarsi alla vita e all'universo. Si esprimono nei diversi tipi di storia che le persone raccontano. Il tempo ebraico ha sempre di fronte un futuro aperto. L'ultimo capitolo non è ancora stato scritto. Il Messia non è ancora arrivato. Fino ad allora, la storia continua – e noi, insieme a Dio, siamo i co-autori del prossimo capitolo¹⁶².

¹⁶² Jonathan Sacks, “Jewish Time – Vayechi 2017/5777”, *Rabbi Sacks Official Website*. www.rabbisacks.org.

CAPITOLO 3

LA NUOVA EBREA E IL NUOVO EBREO

3.1 Secolarizzazione nell'epoca di Mapu

La secolarizzazione rappresenta uno dei processi storici più significativi della storia ebraica dal XVIII secolo a oggi. La ribellione contro le norme religiose e la disciplina richiesta dall'élite rabbinica, insieme allo scetticismo e al permissivismo religioso di individui e gruppi, poté manifestarsi sia in modo esplicito sia rimanere confinata nella sfera privata. In ogni caso, essa trasformò radicalmente la società e la cultura ebraica. Le aspirazioni di liberazione si intrecciavano con l'ansia di coloro che restavano fedeli alla tradizione. Non era più scontato che l'auto definizione ebraica si fondasse esclusivamente sulle credenze e sulle pratiche di "Torà e comandamenti". Emergevano alternative di tipo nazionale, etnico, culturale e di altra natura. A partire da questo momento storico si avviò un lungo e complesso percorso di ricerca identitaria – "laica" o "religiosa" – che assunse forme diverse e fu segnato da profonde e aspre lotte culturali.

Nel corso del XVIII secolo la distinzione tra ebrei del "vecchio mondo" e quelli del "nuovo mondo" divenne sempre più marcata. Da un lato vi era la grande maggioranza degli ebrei osservanti, costituita dalla élite degli studiosi talmudici e da coloro che riconoscevano l'autorità della leadership rabbinica; dall'altro prendeva forma, in misura ancora minoritaria ma via via crescente, un gruppo di ebrei "liberi pensatori". Già in questa fase iniziale i confini della divisione interna risultavano tracciati e conferivano ai membri dei due schieramenti una nuova identità. Tale identità segnava profondamente ogni individuo, etichettandone la visione del mondo e lo stile di vita in base alla collocazione lungo lo spettro che andava dalla fede alla eresia, dalla devozione alle pratiche religiose e alla leadership rabbinica, al permissivismo e all'indifferenza.

Questa identità “settaria” contribuì a plasmare l’autocoscienza dei membri di ciascun gruppo, rafforzando la loro fiducia nel proprio stile di vita e nella propria fede (o agnosticismo). Al tempo stesso, essa agì come contro-identità: innalzò muri di separazione e spinse ciascun gruppo ad assumere un atteggiamento di conflitto, sospetto e persino disprezzo nei confronti degli altri. Poiché la secolarizzazione costituì un processo tanto centrale quanto influente, il compito di rintracciarne le origini, ricostruirne il percorso e interpretare le polemiche e le tensioni che essa suscitò rappresenta una delle sfide più rivelanti per lo storico della modernizzazione ebraica. A tale riguardo, lo storico israeliano Shmuel Feiner mette in evidenza la differenza fondamentale tra “religione” e “secolarizzazione”:

“Religion” means faith in a merciful and omnipotent creator of the world, and that obedience to His commandments and devout worship, together with all the practices and institutions based on this faith, are the only true way to ensure a good life for the individual and the group. “Secularization” is not a single, unidirectional path leading away from religion. It is rather a historical process that has taken place in various spheres of the life of the individual, society and the State.¹⁶³

La vita degli ebrei nella Russia del XIX secolo era segnata da grigiore, povertà e restrizioni imposte non solo dall’esterno, ma anche dall’interno della comunità stessa. Studiando, il giovane Mapu maturò la convinzione che i testi sacri aprissero la porta a una realtà geografica e storica profondamente diversa da quella che conosceva. La Terra d’Israele, descritta come “terra stillante latte e miele”¹⁶⁴ all’epoca del profeta Isaia, popolata da pastori e da uomini pii durante il periodo del Tempio di Salomone (950-586 a.e.v.) gli appariva come un autentico paradiso terrestre. La natura era incantevole, la vita dei pastori carica di fascino, quella dei ricchi agiata e confortevole.

¹⁶³ Shmuel Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth Century Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2010).

¹⁶⁴ Es 3,8

Come già detto nel capitolo 2.3, descrivendo i personaggi del romanzo, nel secondo libro di II Samuele (13:1,33) viene narrata la tragica vicenda di Tamar, stuprata dal fratellastro Amnon; Mapu parte proprio da un episodio di violenza per operare una trasformazione concettuale radicale: nella sua narrazione, Tamar e Amnon, così come Teman e Peninà, sono i protagonisti di una parabola sentimentale segnata da difficoltà, ma anche di una grande levatura di spirito che conduce all'inevitabile riscatto.

La studiosa Noemi Seidman osserva che Mapu offrì non solo un modello per la rinascita dell'ebraico come lingua viva e per l'idea di una patria ebraica in Eretz Israel, ma contribuì anche a incrinare le strutture familiari tradizionali dell'Europa orientale.

In questo senso, il suo romanzo riflette il duplice volto della secolarizzazione, capace insieme di costruire e di distruggere: da un lato, recuperando motivi erotici presenti nel *Cantico dei Cantici*, in precedenza spiritualizzati dall'esegesi rabbinica; dall'altro, trasformando figure profetiche come Isaia in personaggi umani e concreti. La secolarizzazione non passa quindi attraverso discorsi filosofici astratti, ma si esprime negli strumenti narrativi che veicolano desiderio e attrazione. Commenta Seidman:

L'epoca in cui visse Mapu fu segnata da un cambiamento radicale dei costumi, in particolare nella secolarizzazione dei rapporti tra i sessi. Se un tempo le coppie tolleravano certe forme di comportamento e livelli relativamente bassi di affettività, ora si affermava l'idea che il matrimonio dovesse incarnare gli ideali di una società moderna: amore reciproco e rispetto¹⁶⁵.

Ahavat Zion rese possibile un rinnovamento dei rapporti tra i sessi e favorì il processo di europeizzazione degli ebrei, mostrando il fascino congiunto della letteratura e della sessualità. Per cogliere appieno questa funzione è necessario un approccio interdisciplinare, che intrecci la storia della secolarizzazione sessuale con la critica letteraria ebraica. Sebbene i

¹⁶⁵ Naomi Seidman, *The Marriage Plot: Or, How Jews Fell in Love with Love, and with Literature* (Stanford: Stanford University Press, 2016), 13.

lettori vivessero il romanzo in modo personale e intenso, i legami tra la sua trama e i mutamenti reali furono comunque solo indiretti.

In *Ahavat Zion* non compare alcun personaggio che compia esplicitamente la rottura con la tradizione, come invece avviene in opere quali le *Memoiren einer Grossmutter* della scrittrice Pauline Wengeroff (Bielorussia, 1833-1916), pubblicate tra il 1908 e il 1910, originariamente in tedesco, con inserti in ebraico e yiddish e alcune parole in polacco. Pur senza voler paragonare direttamente le opere di Mapu e di Wengeroff, alcune considerazioni si rendono necessarie. Le *Memoiren* costituiscono infatti un testo unico e fondativo nella letteratura ebraica moderna, poiché intrecciano autobiografia, memoria familiare e riflessione storica, trasformando l'esperienza individuale dell'autrice in un documento collettivo che testimonia l'epocale trasformazione vissuta dagli ebrei russi nel XIX secolo.

Si tratta del primo esempio, nella letteratura ebraica, di memorie scritte da una donna che pone la propria esperienza al centro, assumendola come lente interpretativa della storia collettiva. Wengeroff si distingue così dalle memorie maschili dei *maskilim* e valorizza invece il mondo domestico, le relazioni familiari e il vissuto femminile, elementi spesso marginalizzati nella narrazione della modernità ebraica. La sua opera restituisce un ritratto vivido della società tradizionale russa, evidenzia le tensioni generate dalle politiche zariste, dall'assimilazione e dall'attrazione esercitata dalla Haskalà, e si configura come fonte preziosa per la storia intellettuale, sociale e di genere.

La vera novità risiede però nello sguardo critico con cui l'autrice interpreta la modernità: essa, infatti, vi scorge non soltanto progresso e liberazione, ma anche la dissoluzione della cultura ebraica tradizionale e lo sfaldarsi del tessuto familiare, che definisce la "tragedia centrale della storia ebraica moderna". Le *Memoiren* assumono dunque un carattere duplice, oscillando tra memoria personale e costruzione collettiva, e offrono una riflessione complessa sul rapporto tra tradizione e modernità. La loro importanza risiede anche nel fatto che, parlando di sé, Wengeroff riesce a raccontare il destino di un'intera cultura, quella degli ebrei russi dell'Ottocento, da una prospettiva autenticamente femminile e inedita.

Il contesto antico in cui è ambientato *Ahavat Zion* non consente un discorso diretto sulla modernizzazione della vita ebraica. Mapu stesso rimase in parte legato al mondo tradizionale, pur coltivando il desiderio di un rinnovamento illuminato. Eppure, l'opera lascia trasparire i conflitti del suo tempo, in particolare il diritto dei giovani di scegliere liberamente il proprio partner. La vicenda di Tamar, ostacolata dai genitori perché innamorata del povero Amnon, riflette i venti di cambiamento che agitavano le famiglie ebraiche del XIX secolo. Le citazioni bibliche che i genitori impiegano – reinterpretando Isaia e Malachia – diventano la voce stessa di un “divario generazionale” e danno forma all'ansia per la trasformazione dei ruoli femminili. In tal senso, queste rielaborazioni testuali rispecchiano più le preoccupazioni degli ebrei della Russia zarista di metà Ottocento che non quelle dei personaggi biblici evocati.

È Tirtzà a mostrarsi più empatica verso la figlia Tamar, ricordando al marito quanto il profeta Isaia (4,1) aveva annunciato: «In quel giorno sette donne afferreranno un uomo e diranno: Noi mangeremo il nostro pane e ci vestiremo delle nostre vesti; soltanto lasciaci portare il tuo nome» (omettendo volutamente la clausola «togli via da noi il disonore»). Quando Tirtzà commenta: «Quei giorni si stanno avvicinando e sta arrivando l'era in cui le donne cercheranno gli uomini», ella si appella all'autorità profetica per collocare il desiderio, considerato scandaloso, della figlia ribelle entro un quadro sociale e religioso segnato dal cambiamento culturale. Il marito, Yedidià, restio ad accettare la ribellione della figlia, reagisce evocando a sua volta un lamento profetico: in tal modo esprime la propria difficoltà, pur riconoscendo implicitamente che le azioni della giovane riflettono i tempi nuovi in cui vivono:

וְהָשִׁיב לִב־אֲבוֹתַי עַל־בְּנֵי וְלִב־בְּנֵי עַל־אֲבוֹתָם

E ricondurrò il cuore dei padri verso i figli ed il cuore dei figli

verso i loro padri¹⁶⁶.

Tutte queste citazioni bibliche sono funzionali a Mapu affinché i genitori, al di là dell'ambientazione storica delle singole vicende, possano esprimere le loro preoccupazioni nei confronti delle figlie che hanno già interiorizzato il clima di cambiamento e il diritto di scegliere chi amare: Tamar, come le ragazze della Zona di Residenza coeva all'autore.

Come osserva Yosef Klausner, l'accento delle discussioni tra gli intellettuali del tempo si spostò progressivamente dalle «considerazioni economiche e sociali del matrimonio all'importanza delle emozioni individuali, dei sentimenti e dell'autorealizzazione»¹⁶⁷.

Mapu visse infatti in un'epoca conosciuta anche come *Era delle Grandi Riforme*, inaugurata tra gli anni Quaranta e Cinquanta dell'Ottocento e poi consolidata sotto il regno di Alessandro II (1855-1881). Le disposizioni emanate dallo zar Alessandro II risultano riconducibili a cinque manifesti principali, concernenti il servaggio, la giustizia, l'amministrazione locale, la leva militare e l'istruzione. Questo periodo di profondo mutamento, segnato da riforme costituzionali, amministrative e giudiziarie, investì anche le comunità ebraiche russe, che beneficiarono del nuovo corso voluto dall'imperatore. La gestione più aperta e liberale dello Stato, l'impulso dato all'istruzione e le maggiori possibilità di mobilità personale non solo aprirono prospettive professionali nuove a uomini e donne, ma produssero anche un cambiamento radicale della mentalità collettiva. Ne derivarono inevitabili trasformazioni nella famiglia, nel matrimonio e nei rapporti di genere: si diffuse un maggiore individualismo, un atteggiamento critico verso le tradizioni ebraiche e una nuova centralità dei sentimenti e dell'autorealizzazione nelle scelte matrimoniali. In questo quadro, storici come lo statunitense David Biale¹⁶⁸ hanno sottolineato come le opportunità

¹⁶⁶ MI 3,24

¹⁶⁷ Klausner, *Storia della letteratura neo-ebraica*, 11-12.

¹⁶⁸ David Biale, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*

di incontri non sorvegliati tra giovani, favoriti da passeggiate e uscite al di fuori dello *shtetl*, abbiano contribuito a ridefinire profondamente le dinamiche relazionali.

Per cogliere appieno la portata della modernizzazione, è necessario confrontarla con il sistema matrimoniale tradizionale. Come ha mostrato lo storico e rabbino Ya'aqov Katz (Ungheria, 1904 -Israele, 1998), i matrimoni combinati tra ragazzi e ragazze molto giovani rispondevano a diverse esigenze: garantire il futuro dei figli, rispettare le norme religiose che frenavano la sessualità extraconiugale e preservare i confini sociali e di classe. L'attrazione erotica era deliberatamente esclusa come criterio, poiché considerata un potenziale pericolo per l'ordine comunitario. Ciò che contava davvero erano il lignaggio, la reputazione familiare, l'apprendimento del futuro sposo o le abilità domestiche della sposa, mentre bellezza e attrazione personale giocavano un ruolo marginale.

Con l'avvento della modernità borghese, questo modello si capovolse: l'amore romantico venne elevato a principio guida del matrimonio e a valore supremo dell'esistenza. Le considerazioni pratiche non scomparvero del tutto, ma furono spesso mascherate dal linguaggio dell'amore ideale. In questo senso, l'opera di Mapu si colloca al crocevia del cambiamento: *Ahavat Zion* diventa il ponte narrativo tra un sistema matrimoniale razionale e calcolato e un nuovo ideale borghese fondato sull'individualità, sul sentimento e sulla libertà di scelta.

3.2 Amnon e Tamar

L'analisi proposta in questo capitolo vuole dimostrare come i personaggi di Tamar e di Amnon, così come altre figure del romanzo siano lo specchio dell'epoca in cui visse Mapu, epoca, come abbiamo visto, in cui si

(Berkeley: University of California Press, 1997).

ripensava in modo drastico ai rapporti tra i sessi.

Tamar è la nuova donna, assertiva, ribelle alla volontà paterna e sicura dei propri sentimenti. Non si arrende alle difficoltà, affidandosi esclusivamente all'istinto e alla certezza che il suo destino è solo nelle sue mani.

Amnon è il nuovo uomo, appeso tra le sue incertezze, oscillante tra la sua dignitosa appartenenza alla classe povera dei pastori e la lusinga di essere accettato per le sue azioni (l'aver salvato Tamar dall'attacco di un leone, lo studio, l'onestà della nuova vita condotta nel milieu dei nobili gerosolimitani). È una figura dibattuta, tormentata, sensibile. È e non è, sa di avere origini misteriose e ne soffre, sospeso tra due mondi: quello in cui è cresciuto, la pastorizia, e quello della raffinata vita degli studiosi devoti al Dio di Israele. L'ombra della sua provenienza provoca in lui un sentimento di non appartenenza, di costante inadeguatezza. Amnon è l'antieroe che rompe gli schemi, attraverso il suo agire. La società dei signori lo accoglie quando mostra levatura morale e lo respinge quando lo ritiene non idoneo ai principi etici dominanti. Eppure, Amnon è profondamente onesto ed è sempre l'azione a restituirgli la credibilità. Attraverso l'agire riconquista l'amore di Tamar ed il suo spazio nel circolo di persone a cui lui di nascita appartiene, senza saperlo. Nella società nobiliare, che normalmente accetta nuovi membri solo se appartenenti al proprio lignaggio, Amnon crea il suo ruolo dimostrando le sue virtù di coraggio e di lealtà, delineando il prototipo del nuovo uomo che trasforma il suo status sociale attraverso l'intelligenza.

Pur essendo la non appartenenza alla classe nobiliare un dilemma intimo di Amnon, certamente non lo è per Tamar e i suoi familiari che lo amano per le sue virtù umane ed etiche. Egli non si sente adatto alla vita gerosolimitana, eppure, come ricompensa per aver salvato Tamar dalle fauci del leone, egli chiede e ottiene un'istruzione, non denaro. Tale richiesta esalta ancor più le sue doti morali. Yedidià accetta di buon grado e esorta così gli istruttori di Amnon: «Prendete il vostro spirito su di lui e dategli buoni consigli, affinché possa comprendere Mashal, Melitzà e Zakhut e conoscere il Signore.»

Amnon è l'incarnazione del nuovo ebreo definito dalla Haskalà: attraverso lo studio dei testi sacri e la conoscenza dell'etica ebraica assurge a intellettuale inserito nella società i cui valori sono dettati dalla presenza dei profeti, il primo dei quali Isaia.

Tutte le virtù richieste al nuovo tipo di essere, le cui azioni sarebbero state guidate dalla ragione, erano incarnate nella figura ideale del *maskil*. Come punta di diamante dell'attacco alle forze dell'oscurità e dell'ignoranza, il *maskil* avrebbe alla fine conquistato con le armi della saggezza, della superiorità morale e del buon gusto, nonostante tutti i danni causati dalla stoltezza e dal pregiudizio superstizioso. Il concetto è sottolineato continuamente negli scritti di Mapu, che asserisce: «Anche se gli stolti si nascondono nell'oscurità e nella desolazione, il saggio illuminerà gradualmente la nostra oscurità».

I personaggi malvagi, d'altra parte, si distinguono per il loro odio verso le suddette qualità e questo fa la differenza. Uno dei temi ricorrenti nei romanzi è l'enfasi costante su un approccio alla vita nobile ed etico, che è a sua volta strettamente legato al raffinamento del linguaggio. La *melitzà* e la moralità, dice Mapu, sono gemelle nate all'inizio dei tempi. I sentimenti morali e religiosi, modellati sui libri profetici e sulla letteratura sapienziale della Bibbia, espressi dai profeti, occupano un posto di rilievo. Tutti finiscono felicemente con una generosa ricompensa per gli onesti e la vergognosa denuncia e punizione dei malvagi, il cui «più grande difetto era il completo odio verso la conoscenza e la comprensione, verso tutto ciò che era Melitzà, Zakhut e Leshon-Limmudim»¹⁶⁹ ovvero lingua forbita, purezza e lingua dello studio.

Invitando a una vera spiritualità, legata all'azione, Mapu sottolinea l'importanza delle buone azioni e della pietà e afferma: «ho conosciuto uomini che si occupano di etica tutto il giorno e a causa della loro eccessiva

¹⁶⁹ Mapu, *The Love of Zion*, LVI-LVII.

contemplazione dell'etica non vedono i loro simili perché guardano il cielo».

Quindi, ancora una volta, l'agire nella collettività e il fare del bene sono due pilastri dell'ideologia di cui Mapu si fa portavoce; Amnon scrive poesie e si esprime con garbo ed eleganza, è profondamente religioso e agisce incarnando, così, il modello del *maskil*. «Attraverso Amnon Mapu amava rappresentare il simbolo dell'uomo da lui scelto, l'uomo per eccellenza – l'ebreo nel suo splendore che sarebbe venuto», commenta Ya'aqov Fikhman¹⁷⁰.

Il cruccio che provoca il fatto di non conoscere le sue origini e il senso di insicurezza sono evidenti fin dall'inizio del romanzo. Nel settimo capitolo si puntualizza il sistema valoriale di Tamar, per la quale bellezza, coraggio e spirito generoso sono qualità sufficienti per avere l'amore.

Diversa è la prospettiva di Amnon: per la società, egli controbatte, valgono piuttosto ricchezza e orgoglio familiare, i due elementi che mancano alla sua vita, in quanto pastore dalle origini oscure. Se nella letteratura posteriore alla Haskalà la lacerazione che il giovane ebreo prova deriva dal distacco dalle proprie radici religiose, in Amnon la lacerazione ha luogo in rapporto ai parametri delle classi sociali. Sente di tradire le sue origini da pastore e si ritiene inadeguato a un ambiente ricco e cittadino ma soffre per l'impossibilità di appartenere completamente alla società nobiliare strutturata secondo leggi sociali e religiose ben precise. Il trionfo della verità, ovvero la scoperta di essere figlio di un nobile, Yoram, portato a Cipro in cattività, suggella la sua definitiva aderenza all'élite gerosolimitana e conclude il romanzo. Vi è dunque, nello svolgersi di tutte le vicende del romanzo, l'anelito all'appartenenza sociale e etica, vista come unica condizione di pienezza e di felicità.

Citando il pensiero di Nathan Krochmal¹⁷¹ (nato nel 1785 e morto nel 1840, conosciuto con il nome *Ranak* e autore dell'opera *Morè Nevukhé Ha-*

¹⁷⁰ Avraham Mapu, *Kol Kitvè*, a cura di Ya'aqov Fikhman (Tel Aviv: Dvir, 1947), 16.

¹⁷¹ "Nachman Krochmal", <https://www.britannica.com/biography/Nachman-Krochmal>.

Zeman, pubblicata nel 1851), il critico letterario israeliano Dan Miron ci fa notare che l'eros è una delle forze che si contrappongono al principio spirituale del popolo ebraico, alla cui base vi sono la ragione, il buon senso degli uomini e un corretto ordine sociale gerarchico.

La situazione ideale è quella di equilibrare e fondere le forze, dove la forza "spirituale" decide e dirige senza però soffocare l'altra forza, quella erotica, liberandola e incoraggiando le manifestazioni positive (come la felicità sessuale dei giovani amanti, il cui amore porta al matrimonio, alla fecondazione e alla riproduzione). Mapu ha inteso la Haskalà come un movimento che mira a questo tipo di fusione equilibrata nella vita della nazione¹⁷².

La tensione continua fra ragione del cuore e convenzioni sociali è uno dei fili conduttori del romanzo.

Nel settimo capitolo del romanzo si evidenziano le differenti visioni della vita dei due giovani; per Tamar bellezza, coraggio e spirito generoso sono qualità sufficienti per avere l'amore. Diversa è la prospettiva di Amnon: per la società, egli controbatte, valgono piuttosto ricchezza e orgoglio familiare, i due elementi mancanti alla sua vita, in quanto pastore dalle oscure origini.

גם הַיָּרֵחַ הַגִּיבֵה אֹרֵרוּ בְּהַדְרַת קִדְשׁ עַל עֵיר אֱלֹהִים צִיּוֹן. וְאַמְנוֹן נִשְׁקָף בְּעֵד
חֵלּוֹן חֲדָרוֹ עַל כָּל שְׂכֵיכוֹת הַחֲמֻדָּה, הַנִּשְׁקָפוֹת לוֹ מִמְרוֹם צִיּוֹן, וְהִנֵּה תָמַר עוֹבְרַת
בְּגֹן עִם מַעֲכָה אֲמָתָה, וּבִרְאוּתָהּ אֶת אֲמֹנוֹן, שֶׁלְּחָהּ אֶת מַעֲכָה בְּעֶרְמָה לְהַבִּיאַ
לָהּ סִפְלֵי עֶסֶס רְמוּנִים. וְהִיא נִגְשָׁה אֶל אֲמֹנוֹן וַתֹּאמֶר: "נִכְבְּדוֹת מְדַבֵּר בָּךְ
¹⁷³עֲלֶם נְחֻמָּד, בְּחֵלּוֹם חֲזִיּוֹן לֵיל¹⁷⁴, כִּי עֲלֶם בְּתַבְנִיתָהּ וּבַת־אַרְבֵּי רָאָה חֲנֻנְאֵל
בְּחֵלּוֹמוֹ; עֲלֶם, אֲשֶׁר תְּרוֹם קִרְנֹו בְּבֵיתָנוּ. וּמִי יִתֵּן וְיָבֵא חֵלּוֹם חֲנֻנְאֵל, אָבִי

¹⁷² Dan Miron, a cura di, *New Jewish Time: Jewish Culture in a Secular Age -Encyclopedic Perspective*, vol. III (Gerusalemme: Keter, 2007), 34.

¹⁷³ Sal 87,3

¹⁷⁴ Gb 20,8

אמי, עליה, כי עתה תעשה חיל¹⁷⁵ וְרַב טוֹב צָפוֹן לָךְ¹⁷⁶. וְעַתָּה הִגִּידָה-נָא לי: מָה מוֹלֶדְתְּךָ כִּי אֲדַע?

Anche la luna rischiarava con solenne santità la città di Dio, Sion. Amnon osservava dalla finestra della sua stanza tutte le bellezze che sorgevano dalle alture di Sion, quando Tamar passò nel giardino con la sua ancella Ma'akhà. Nello scorgere Amnon, Tamar allontanò con astuzia Ma'akhà, chiedendole di portarle un bicchiere di nettare di melograno. Si avvicinò quindi ad Amnon e disse: “Caro, di te si dicono cose stupende, poiché Chananel ha visto in sogno un giovane a te simile; un giovane che gode di buona reputazione nella nostra casa. Mi auspico che il sogno di Chananel, padre di mia madre, si avveri, che tu possa avere successo e tutta la bontà sia riservata a te. Ma dimmi ora, per piacere, qual è la tua patria?”

וְעֵינַי אֲמֹנֹן רָטְבוּ מִדְמָעָה, וַיֹּאמֶר: אֵל-נָא עֲדִינָה הִיפָּה בְנָשִׁים¹⁷⁷! אֵל-נָא תִשְׁלֵי נַפְשִׁי בְחַלּוּמוֹת, כִּי מָה תַחֲזִי בִי, כִּי תְרוּם בָּהּ קִרְנִי? וְאַנְכִי אֲמַלְל מְאֹד, כִּי מוֹלֶדְתִּי נִעְלְמָה מֵאַבְיָשִׁי, אֲשֶׁר קָנְנִי מִיִּלְדוּתִי מִיַּד אִישׁ זָר לוֹ. וַתֹּאמֶר לוֹ תִמְר “אֵל נָא תִתְעַצֵּב, כִּי רַבּוֹת תַחֲזֶנָה בָּהּ עֵין אָדָם: יִפִּי, אֲמִץ וְרוּחַ נְדִיבָה, וּמִי בְכָל עֲלָמוֹת צִיּוֹן אֲשֶׁר תִּרְאֶה וְלֹא תֵאָהָבֶה?” וַיִּתְאַנַּם אֲמֹנֹן וַיֹּאמֶר: “מִי גָבַר בְּכָל הַקְרָיָה הַזֹּאת, אֲשֶׁר נִחְשֵׁב יִפִּי לְהוֹן וְאֲמִץ לְבָבִי לְכַבּוֹד מִשְׁפָּחוֹת?”

Con gli occhi umidi di lacrime, Amnon rispose: “La prego, soave fanciulla, la più bella fra le donne, non illuda la mia anima con i sogni! Cosa vede in me, da attribuirmi tanta importanza? Io sono un misero, perché la mia patria è sparita presso Avishai, che mi ha comprato da uno straniero quando ero bambino.” Tamar ribatté: “Non ti rattristare, ti prego, perché la gente vede in te grandi cose: bellezza, coraggio e spirito generoso. Quale delle fanciulle di Sion non si innamorerebbe di te vedendoti?” Affranto, Amnon replicò: “E

¹⁷⁵ Rt 4,11

¹⁷⁶ Dt 3,26

¹⁷⁷ Ct 1,8; 5,9; 6,1

quale giovane donna in questa città considererebbe la bellezza pari alla ricchezza e accetterebbe l'audacia del cuore al posto dell'onore di famiglia?"

ותאמר לו תמר: "ומי יודע, אולי נמצאה בקריה הזאת עלמה, אשר טובה לה אהבתה מחיים, ולמקור גזעך לא תשית לב?; ולא יכלה תמר לכלות את דבריה, פי שבה מעכה ותאמר לה ללכת אל תרצה, אשר חקתה לה לצאת אמה ברחובות ציון. ותקרא גם לאמנון, וילכו כלם יחד לשוב משוב בראש הומיות¹⁷⁸. ותמר שמעה, פי מולדתו כמוסה ותקנתה חזקה בה. פי כן דברחלום חננאל לאמר: מולדתו כמוסה, ובקרוב שנים תודע.

Gli rispose Tamar: "Chissà, forse in questa città si trova una fanciulla per la quale il tuo amore è assai più caro della stessa vita e che non bada affatto alla tua stirpe?" Ma non poté completare il suo discorso, perché in quel momento tornò Ma'akhà e le disse di raggiungere Tirtzà, che la stava aspettando per passeggiare per i vicoli di Sion. Invitò anche Amnon e andarono insieme a godersi le vie affollate e chiassose. Quando Tamar sentì che la patria di Amnon era sconosciuta, si rinvigorì la sua speranza, poiché queste erano le parole del sogno di Chananel: "La sua patria è sconosciuta e con il passare degli anni verrà rivelata".

Va da sé che nel romanzo di Mapu il fattore destino, determinato dalle malefatte dei personaggi negativi, ha un peso narrativo determinante, ma è anche vero che il superamento dei fatti, attraverso una sequenza di azioni che fanno parte di un *Tiqqun Olam* tutto interno, è quel che porterà al trionfo della giustizia e dell'amore. Secondo Patterson, i personaggi di Mapu rappresentano simboli piuttosto che individui; quelli positivi rappresentano gli ideali dell'Illuminismo e quelli negativi rappresentano le idee anti Haskalà.

Amnon è una sorta di Yosef, strappato all'affetto dei suoi cari dalla malvagità e dalla gelosia di altri (i fratelli nella storia di Yosef, Matan e i servi di Yoram in quella di Amnon). In entrambi i casi le virtù morali e la capacità

¹⁷⁸ Pr 1,21

di ambientarsi in un nuovo contesto creano i presupposti per ricongiungersi finalmente con i propri familiari e di ricomporre un'unità morale e affettiva.

Il parallelismo tra Amnon e Yosef (Gen 45,1), lo svelamento della sua origine nobile e il persistere del dramma amoroso e del pericolo, sono ben evidenziati nell'incontro tra Amnon e sua madre, raccontato nel dodicesimo capitolo del romanzo. Amnon ritrova infatti la madre e la sorella. La madre gli rivela che suo padre era nobile, che è stato ucciso, ma aggiunge che è ancora prematuro svelarne l'identità. Vi è una ulteriore scoperta: esiste un altro anello, segno dell'amore tra Teman e Peninà.

(Questo primo brano è stato già citato nel capitolo 1.4)

וַיְהִי הַיּוֹם וְאַמְנוֹן יָשָׁן בְּלִילָהּ עַל עֵרְשׁוֹ יְצוּעוֹ, וַהֲנִיחַ קוֹל דּוֹפֵק דְלַתִּי חֲדָרוֹ וַיִּקְרָא אֶמְנוֹן מִמֶּשֶׁב בַּחֲרָדָה וַיֹּאמֶר: “מִי זֶה קוֹרֵא אֵלַי בְּלִילָהּ?”
 “וַהֲנִיחַ קוֹל אַבִּישַׁי מְדַבֵּר אֵלָיו לֵאמֹר: “פֶּתַח, אֶמְנוֹן, דְלַתְּךָ!”
 וַיִּפְתַּח אֶמְנוֹן הַדְּלֵת, וַיְבֹא אַבִּישַׁי הַזָּקֵן בְּסֻדְרוֹ. וַיֹּאֶר אֶמְנוֹן גַּר וַיֹּאמֶר: “מָה לְאַדְוָנִי פֹה לַעֲתָ פְזֹאת?” וַיֹּאמֶר לוֹ אַבִּישַׁי: “לֵבַשׁ בְּגָדֶיךָ וּלְכָה עִמָּדִי!” וַיִּימָהֲרָ אֶמְנוֹן וַיִּרְסֵץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וַיִּלְבַּשׁ בְּגָדָיו וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ. וַיַּעֲבְרוּ בְּשׂוּקִים וּבְרַחֲבוֹת, וַיְבֹאוּ אֶל שַׁעַר הַגִּיא.

Una notte, mentre dormiva, Amnon sentì all'improvviso bussare alla porta della sua stanza. Si alzò dal suo giaciglio e, intimorito, chiese: “Chi mi chiama di notte?”. Ed ecco rispondere la voce di Avishai: “Apri la porta, Amnon”. Aprì la porta e il vecchio Avishai entrò nella stanza. Amnon accese un lume chiedendo: “Cosa porta il mio signore qui a quest'ora?” “Vestiti e vieni con me”, gli disse Avishai. Amnon si affrettò, si lavò con acqua, si vestì e lo seguì. Passarono per mercati e piazze e arrivarono alla Porta della Valle.

וַיֹּאמֶר אַבִּישַׁי: “פֹּה עֹמֵד וְהֵאָזֵן אֵלַי. הִנֵּה שְׁמַעְתִּי אוֹתְךָ מִתְּנוּדָד, כִּי בּוֹז מִשְׁפָּחוֹת אַתָּה. וַיֹּאמֶר אֶמְנוֹן: “אָכֵן, אֲדוֹנִי, מוֹלַדְתִּי תִמְרַר חַיִּי, כִּי לֹא יִדְעַתִּי רֵאשִׁיתִי וְאַחֲרֵיתִי.” וַיֹּאמֶר לוֹ אַבִּישַׁי: “הִשְׁבְּעָה לִּי, כִּי לֹא תִשְׁמִיעַ עַל שְׁפָתֶיךָ דְבַר מִכָּל אֲשֶׁר תִּקְשַׁבְנָה אָזְנֶךָ הַפַּעַם.” וַיֹּאמֶר אֶמְנוֹן: “כֹּה” וַיִּשְׁבַּעְתִּי, כִּי לֹא

אֲשִׁמִיעַ עַל פִּי אֶת הַדְּבָרִים, אֲשֶׁר אַתָּה חָפֵץ לְכַסּוֹתָם, וּמִי יִתֶּן¹⁷⁹ וַיְהִי תַּנְחֵמֹת לְנַפְשִׁי.”

Avishai disse: “Fermati e ascoltami: ho sentito che ti affliggi per le tue basse origini”. “È vero, mio signore”, rispose Amnon, “le mie origini sono fonte di amarezza, perché non conosco né il mio inizio, né la mia fine.” Replicò Avishai: “Giurami che dalle tue labbra non uscirà una sola parola su quello che sentirai oggi.” E Amnon: “Sul Signore giuro che non usciranno dalla mia bocca parole che desideri rimangano segrete e chissà non siano di conforto per la mia anima”.

וַיִּקַּח אַבְיָשָׁי אֶת אֲמֹנֹן וַיְבִיאֵהוּ אֶל אֵהָל דָּל, וְהִנֵּה לְעֵינָיו אִשָּׁה טוֹבַת חַן יוֹשֶׁבֶת אֶל שֵׁלֶחַן מִדֵּי הָעָרָה, וְעַל הַשֵּׁלֶחַן מְנוֹרַת נְחֹשֶׁת, וְנִרְהָה יְאִיר אֶל עֶבֶר פְּנֵיהָ, אֲשֶׁר חִמְרָמְרוּ מִבְּכִי. וַלְיָמִין הָאִשָּׁה יוֹשֶׁבֶת עֲלֵמָה יָפָה־פִּיָּה, אֲשֶׁר קָמָה עֲמָדָה, בְּרֹאוֹתָהּ אֶת אֲמֹנֹן בָּא. וְאֲמֹנֹן עוֹמֵד מִחֲרִישׁ וּמִשְׁתַּאֲהָ לְדַעַת, מָה דַעַת הַסֹּתֵר הַזֶּה.

Allora Avishai fece entrare Amnon in una misera tenda, dove sedeva una donna a un povero tavolo su cui era accesa una lampada di rame che le illuminava il viso, consumato dal pianto. Alla sua destra c'era una bellissima fanciulla, che si alzò non appena Amnon entrò. Questi, ammutolito e sorpreso, non sapeva cosa pensare di quel mistero.

וַיֹּאמֶר אַבְיָשָׁי לְאֲמֹנֹן: “גִּזְשָׁה הַפַּעַם וְנָשֶׁק אֶת יְדֵי אִמְךָ, זֹאת הוֹרְתֶךָ, אִם חוֹבֵב אֶת הָעֲלָמָה כִּי־הִיא אַחֹתֶךָ אֲשֶׁר יִלְדוּהָ אִמְךָ תְּאוֹמִים אַתָּה. כְּשִׁמוּעַ זֹאת אֲמֹנֹן, פָּג לְבוֹ מְאוֹד וְהָאִשָּׁה נִתְּנָה קוֹלָהּ בְּבִכְיָה, וְתַגִּישׁ אֶל אֲמֹנֹן וְתַחֲבֹקֶהוּ וְתִשְׁק לּוֹ, וְתֹאמַר: “אַתָּה בֶן־אוֹנִי¹⁸⁰ אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּנִי מִיּוֹם גִּמְלֵי אוֹתֶךָ.”

Fu allora che Avishai disse ad Amnon: “Vai e bacia la mano di tua madre: questa è la tua genitrice, e abbraccia questa fanciulla, che è tua sorella, la tua gemella.” Nel sentire queste parole, Amnon fu pervaso di una contentezza infinita. La

¹⁷⁹ Nm 11,29

¹⁸⁰ Gen 35,18

donna gridò e scoppiò in pianto, si avvicinò a Amnon, lo abbracciò e lo baciò dicendo: “Tu sei il figlio della mia gioventù, ma siamo separati dal giorno in cui ti ho svezzato”.

וְהֵעֵלְמָה גַּם הִיא הַבִּיטָה עַל אֲמֹנֹן בְּעֵינֵי חֵן מְלֹאוֹת דְּמָעָה, וְתֹאמֶר: “הֲאֵחָה, עֲצָמִי וּבִשְׂרִי!¹⁸¹ הֲאֵתָה זֶה אֲמֹנֹן אָחִי, אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי שְׁמֶךָ תְּמִיד מִפִּי אִמִּי? הֲאֵתָה זֶה אֲשֶׁר דָּמִיתִיךָ כַּנְּיֻמָּה, וְלֹא יָדַעְתִּיךָ!”
וְאַבְיִשָׁי יֵצֵא מִן הָאֹהֶל, בְּהִתְנַדַּע הָאִשָּׁה אֶל בְּנָהּ¹⁸²

Anche la fanciulla, che guardava Amnon con gli occhi pieni di lacrime, esclamò: “Oh, mio sangue! Sei tu, mio fratello Amnon, il cui nome ho sempre sentito pronunciare da mia madre? Sei proprio tu, che ho immaginato e invocato ma mai conosciuto?” Quindi Avishai, dopo che la donna si fece riconoscere da suo figlio, uscì dalla tenda.

וְתֹסֵף הָאִשָּׁה וְתֹאמֶר: “אֱלֹהִים יִסְנֶנּוּ, כִּן פֹּרֶת¹⁸³ מְדוּעַ אֵתָה שׁוֹמֵם וּמְחָרִישׁ, בְּנִי?” וַיִּפֹּל אֲמֹנֹן תְּלִיפֹת עַל צְוָאָרָיו אִמּוֹ וְאַחֲוָתוֹ וַעֲפָעֶפְיוֹ נָנְלוּ דְמָעוֹת כַּנְּחֹל עַל לְחַיִּיהֶן, וּשְׁפָתָיו עוֹד נֶאֱלָמוּ.
וְתֹאמֶר הָאִשָּׁה: “הֲשָׁמִיעֵנוּ גִיב שְׁפָתֶיךָ כִּי נֵעִים”
וַיִּבֶךְ אֲמֹנֹן וַיֹּאמֶר: “הֵן אֶהְבֶּתְךָ, אִמִּי, נְשִׁיקוֹת פִּיךָ וְנִהְמוֹן רַחֲמֶיךָ אֵלַי הֲתִאֲפָקוּ¹⁸⁴ שְׁנָיִם רַבּוֹת; עֵתָה הֲתִקְבְּצוּ יַחַד בְּרַגְעַ הַזֶּה, וְלִבִּי צָר מִהַכִּיל אוֹתָם; עַל כֵּן נִפְעַמְתִּי. מָה נֵעַמַת לִי, אִמִּי, וּמָה יִפְיֶפֶתְךָ, אָחוֹתִי.

La donna continuò: “Dio sia con te clemente, figlio amato: ma perché sei desolato e taci?”. Amnon si gettò allora al collo della madre e della sorella, dalle sue palpebre scorrevano come un fiume le lacrime, ma le sue labbra erano sigillate. E quando la donna chiese: “Facci sentire il suono gradevole della tua voce”, piangendo, Amnon disse: “I tuoi baci, madre, e il tuo amore mi sono stati negati per così tanti anni ma ora,

¹⁸¹ Gen 29,14

¹⁸² Gen 45,1

¹⁸³ Gen 49,22

¹⁸⁴ Is 63,15

in questo istante, essi si affollano nel mio cuore, che è troppo piccolo per accogliere tutto ciò. Per questo sono così emozionato. Come mi sei cara, mamma, e come sei bella, sorella mia!”

קְשׁוּשָׁנִים בְּאַרְצֵי צִיָּה¹⁸⁵ דְּמִיתִיכּוֹן. אוֹיְהֵי אַמִּי: מָה שֶׁרָשׁ דְּבָר נִמְצָא בְּךָ¹⁸⁶ כִּי הֵיית אֵלַי כְּמִתְנַכְרֶה עַד הַיּוֹם; הַגִּידִי לִי: מָה שָׁמַד וְשֵׁם אַחֹתִי, מָה מִשְׁפַּחְתִּי וּבֵית אָבִי בִּיהוּדָה? דְּעֵי לָךְ, אַמִּי, כִּי לִשְׂוֹא אֵיגַע לַעֲשׂוֹת לִי שֵׁם וְכְבוֹד, כִּי כְבוֹד מִשְׁפָּחוֹת נִחְשָׁבְתִי, וְתֵאֵנֹת לְבִי תֵאֵבֵד¹⁸⁷. הַגִּידִי לְפָנַי צָרְתָּךְ וְאֲדַעְהָ, הַקְצוֹר קְצָרָה יְדֵי מֵהוֹשִׁיעָךְ וְאִם אֵין לְאֵל י דֵּי¹⁸⁸ לְהַצִּילָךְ מֵעַנְיָךְ וּמְרוּדָךְ? הֵן קִפְצֵי יְדֵיךָ לְתֵת לִי אַחֲזֹת נִחְלָה בְּעַד נֶפֶשׁ תְּמַר בְּתוֹ, אֲשֶׁר הִצַּלְתִּיךָ מִמָּוֶת, וְאַנְכִי מֵאֲנִתִּי לְקַחַת מִמֶּנּוּ מְאוּמָה עַד כֹּה. עֲתָה אֶקַּח גָּמוּל יְדֵי וְהִנֵּה לְכַלְכֵּל נִפְשׁוֹתֵיכּוֹן.”

Le vostre sembianze sono come rose in una landa desolata. Oh, madre, qual è la causa prima del tuo male? Essendomi stata estranea fino ad oggi, dimmi: qual è il tuo nome e qual è il nome di mia sorella, chi è la mia famiglia e dov'è la casa di mio padre? Sappi, madre mia, che invano sto faticando per crearmi un nome e una posizione poiché sono considerato nato da basso lignaggio e il desiderio del mio cuore potrebbe vanificarsi. Raccontami i tuoi crucci e saprò se sono incapace di salvarti o se non ho la possibilità di sottrarti alla povertà e al degrado. A dire il vero, Yedidià desidera darmi delle proprietà come ricompensa per aver salvato sua figlia dalla morte ed io fino ad oggi ho rifiutato di prendere alcunché. Ora invece accetterò la mia ricompensa e provvederò a voi”.

וְתֵאֵמַר לוֹ אִמּוֹ: “אֶחָת אֲשָׂאל מֵעַמָּךְ, בְּנֵי יִקְרִי: אֵלֶּיךָ תִּפְצַר בִּי לְהַגִּיד לָךְ אֵת כָּל אֲשֶׁר אֶכְסֶה מִמָּךְ, וְאֵל תֵּאֵיץ לְבַעַת, מָה מוֹלְדָתְךָ וּמָה שֵׁם הוֹרֵיךָ; אֲנִכִּי

¹⁸⁵ Ger 2,6

¹⁸⁶ Gb 19,28

¹⁸⁷ Sal 112,10

¹⁸⁸ Is 50,2

שָׁמַעְתָּ אֲנִי לָהּ: כִּי הִנֵּה אָבִיךָ מִמְרוֹם עִם הָאָרֶץ נִימַת, וְאַתְּרִי מוֹתוֹ בָּאוּ נוֹשְׂיוֹ וַיִּנְקְשׁוּ לְכָל אֲשֶׁר לוֹ. לוֹ לֹא מִלְּטָתִי נִפְשִׁי וְנִפְשׁוֹתֵיכֶם, מִחֲמַדֵּי בִטְנִי,¹⁸⁹ כִּי עָתָה לִקְחוּ אוֹתִי וְאַתְּכֶם לְהִתְעַמֵּר בְּנֹו וּלְמַכְרֵנוּ מִמִּכְרַת עֶבֶד וְשִׁפְחָה; וְגַם עָתָה יִגְרָתִי מִפְּנֵיהֶם, כִּי אֶכְזְרִים הֵם. וְאִם מָעַט זֹאת בְּעֵינֶיךָ, דַּע לָהּ, כִּי צָרוֹת פְּהִנָּה וְכִהְיָה תִהְיֶינָה לְנֹו צָרוֹרוֹת, אִם נוֹדְעוּ מִצְּפוּנָנוּ; לָכֵן אֶסְתִּיר כָּל אוֹדוֹתַי בַּמְעַמְקִים, עַד אֲשֶׁר יָאֵר ה' פְּנֵיו¹⁹⁰ עַל מוֹלְדֹתָךְ, כִּבּוֹא עַת לְחַנְנָה¹⁹¹.
וַעֲיֵנִי הִרְאוֹת, כִּי הִחַל ה' לְהוֹפִיעַ עַל בֵּית אָבִיךָ, כִּי עַל פִּי הַרִים אוֹתָךְ מִמִּכְרַבֵּין הַרוּעִים לְהוֹשִׁיבָךָ עִם נְדִיב וְלָתֵת לָךְ יָד וְשֵׁם¹⁹² בְּבֵיתוֹ.”

Gli disse sua madre: “Una sola cosa ti chiedo, mio caro figlio: non mi implorare di dirti tutto ciò che ho tenuto nascosto e non aver fretta di conoscere le tue origini, né di sapere il nome di tuo padre. Ti do solo un indizio: tuo padre apparteneva alla nobiltà di questa terra ed è morto. Dopo la sua morte vennero i suoi creditori e presero tutto ciò che gli apparteneva. Se non avessi salvato la mia e le vostre vite, frutti preziosi del mio ventre, ci avrebbero presi, torturati e venduti come schiavi. E anche ora ho paura di loro, perché sono crudeli. Ma non è tutto, figlio mio: sappi che avremmo guai e ancora guai se trovassero il nostro nascondiglio. Questo è il motivo per cui rimarrò nascosta in povertà fino a che il Signore farà splendere il suo viso sulle tue origini, nel tempo della misericordia; i miei occhi vedono che il Signore ha cominciato a manifestarsi nella casa di tuo padre, perché ti ha sollevato dalla condizione di pastore per metterti con un nobile, dandoti un luogo e un nome nella sua residenza”.

וְאַמְנֹן הִתְאַנֵּם לְדַבְרֵי אִמּוֹ, וְדַמְעָתוֹ עַל לִחָיו, וַיֹּאמֶר: “הֵן נָתַן לִי יְדִידִיָּהּ בְּבֵיתוֹ יָד וְשֵׁם לְחַבּוֹרָתִי וּלְפִצְעֵי¹⁹³, כִּי חִפְצֵי מְרוֹם מִנְגִּדִי. הִיא! לוֹ לֹא נִטְשָׁתִי

¹⁸⁹ Os 9,16

¹⁹⁰ Nm 6,26

¹⁹¹ Sal 102,14

¹⁹² Is 56,5

¹⁹³ Gen 4,23

נגה רועים¹⁹⁴, כי עתה שקטתי. "נתאמר לו אמו: "מה לך,¹⁹⁵ בני? מה תפצה ומה מרום מנגדך?" ואמנון לא יכול לעצר זרם דמעותו, ויאמר: "ראי-נא הטבעת אשר על ידי, אותה נתנה לי תמר, בת ידידיה, באהבתה אותי מאד, ונפשי גם אני דבקה¹⁹⁶ בה באפס תקונה." ותרא אמו את הטבעת ותשא עיניה פעם בנה ופעם בבתה, אשר השתוממה גם היא למראה עיניה, בזכרה את הטבעת, אשר נתן לה תימן בן ידידיה בכרמל. ותשאלהו אמו להגיד לה, מה השמות המפתחים בה. ויספר לה אמנון את הדברים מהחל ועד כלה.

Amnon fu confuso dalle parole di sua madre e con le lacrime che scorrevano sulle guance disse: "È vero, Yedidià ha dato un luogo e un nome ai miei lividi e alle mie ferite ma l'oggetto del mio desiderio è troppo grande per me. Ah, se non avessi abbandonato il pascolo dei pastori ora sarei tranquillo." Gli chiese la madre: "Cosa ti turba, figlio mio, a quale desiderio ti riferisci e perché dici che è troppo grande per te?" Quindi Amnon, che non poteva arrestare lo scorrere delle lacrime, rispose:

"Vedi l'anello che porto al dito? Me lo ha donato la figlia di Yedidià, Tamar, che mi ama molto e a cui la mia anima è legata senza alcuna speranza." Ma quando vide l'anello, la madre alzò gli occhi su suo figlio Amnon e su sua figlia, la quale rimase esterrefatta poiché le ricordava quello che Teman, il figlio di Yedidià, le aveva dato sul Carmel. La madre gli chiese di dirle quali nomi fossero incisi nell'anello. Così Amnon le raccontò tutto l'accaduto, dal principio alla fine.

נתאמר לו אמו: "הרגיע את לבבך ובטח בה!" ותסר לדבר על לבבנה, עד אשר נבקעו עפעפי השחר¹⁹⁷, ואורו נגה בעד חלון האהל. ותחבק נעמה

¹⁹⁴ Ger 33,12

¹⁹⁵ Gen 21,17

¹⁹⁶ Sal 63,9

¹⁹⁷ Gb 3,9

וּתְנִשֶׁק לְבָנָה וּלְבִתָּהּ וּתְאָמַר: “כֵּן יִבְקַע כְּשֶׁחַר אֲרָכְכֶם”¹⁹⁸, וְעֵינַי תִּרְאֶינָהּ, וְשׂוֹשׁ לְבֵי עֲלֵיכֶם.” וַיִּפֹּל אֲמֹנֹן שְׁנִית עַל צְוָאֲרֵי אִמּוֹ וַאֲחֹתוֹ וַיִּשָׁק לָהֶן, וַיֹּאמֶר: “הֲלֹא אֲרָאָכֶן בְּכֹל עֵת מַעֲתָה?” וּתְאָמַר לוֹ אִמּוֹ: “בְּרִצּוֹתַי לְדַבֵּר עִמָּךְ, אֲשַׁלַּח אֶת עֹיִן, נַעַר אַבְיָשִׁי, אִישׁ חֲסִדָּנוּ, וַיַּעֲדֵתִי לָךְ מְקוֹם, אֲשֶׁר תִּבּוֹא שָׁמָּה. וְאַתָּה, בְּנִי, שְׂמוֹר רַגְלֶיךָ”¹⁹⁹ בְּלִקְתָּךְ אֲלֵי וְשָׁמַר פֶּתַחַי פִּיד. וַיֵּצֵא אֲמֹנֹן מֵאֶהֱל אִמּוֹ וַאֲחֹתוֹ בְּלֵב שׂוֹמֵם.

Sua madre quindi gli disse: “Calma il tuo cuore e abbi fede in Dio” e continuò a parlare al cuore di suo figlio fino alle prime luci dell’alba, al suo splendere attraverso la finestra della tenda. Allora Na’amà abbracciò e baciò i due figli, dicendo: “Che la vostra luce sorga come l’alba, che i miei occhi possano vederla e che il mio cuore sia felice per voi!” E di nuovo Amnon si gettò al collo della madre e della sorella, le baciò e chiese: “Vi vedrò spesso, d’ora in poi?” Gli rispose la madre: “Quando vorrò parlare con te, manderò Utz, l’aiutante di Avishai, nostro amico, e ti farò sapere dove recarti. Ma tu, figlio mio, non essere impaziente di venire da me e stai attento a non parlare”. Dopo di che Amnon uscì dalla tenda di sua madre e di sua sorella con il cuore in subbuglio.

Tra il settimo, l’ottavo e il decimo capitolo del romanzo vi è uno sviluppo decisivo nella vita di Amnon. Nel settimo, Tamar ascolta dalla porta dell’abitazione di Amnon la voce del suo amato che canta, accompagnato dalla sua arpa. Il canto è un lamento, il rimpianto di aver lasciato la sua vita da pastore per immergersi in una società a cui lui, privo di certezze sulle sue origini, non può appartenere e di conseguenza non può ambire all’amore della nobile Tamar. Nell’ottavo capitolo, invece, Amnon studia e quando ascolta le parole del profeta Isaia ne è profondamente colpito, tanto che il suo mentore Yedidià lo vuole premiare con denaro e terre, che lui però rifiuta. Per Amnon è sufficiente godere della sua generosa protezione. Nel decimo capitolo

¹⁹⁸ Is 58,8

¹⁹⁹ Qo 4,17

Amnon descrive le bellezze della città di Gerusalemme, città di Dio e di gente laboriosa, cantandone le meraviglie. Da pastore felice della sua vita, Amnon passa ad essere il gerosolimitano d'adozione. Il suo appartenere alla società nobiliare è tuttavia una ricompensa. Ogni azione ben fatta è un gradino che si aggiunge alla sua scala sociale. Come detto, Amnon salva Tamar dalle fauci di un leone, libera Chananel creduto morto e salva anche Yoram, scoprendo poi di essere suo figlio.

Tamar, dal suo canto, certa dell'avveramento del sogno premonitore di suo nonno Chananel che la porterà nelle braccia di Amnon, è sicura di sé. Deve solo leggere i segni del destino e aver fiducia nella volontà divina. Tendendo la mano a Amnon, lo aiuta a entrare nel suo mondo.

Nel capitolo quarto la narrazione si concentra sull'atto eroico di Amnon, che ricorda il racconto fatto da David a Saul della sua vittoria sui leoni (1 Sam 17,35), sarà un elemento di riconoscenza da parte della famiglia di Tamar, che accoglierà Amnon come salvatore della vita della fanciulla.

Mapu affronta qui il tema sociale: Amnon è, agli occhi di Tamar, inadatto alla vita da pastore e gli promette, quindi, di farlo elevare a rango superiore, una volta giunto nella residenza di suo padre, Yedidià, ricco signore di Gerusalemme. È l'inizio del dramma di Amnon e del suo desiderio di Tamar, che non potrà esprimersi se non dopo lo svelamento del mistero delle sue origini.

Interessante è notare come i malvagi e gli intriganti si autoeliminano, lasciando ai personaggi nobili d'animo di vivere secondo i dettami etici, non intervenendo mai per opporsi alle azioni negative, lasciando che esse si dissipino in modo naturale; questo è perché esse fanno parte del disegno divino di risoluzione dei conflitti e anche perché, in modo implicito, nella risoluzione della trama si manifesta, accanto all'auto eliminazione dei malvagi, anche una forma di perdono umano che rende liberi. Le azioni di Amnon sono fasi di un destino vincente nonostante le innumerevoli prove che deve superare. Il suo cammino è tracciato e lui deve solo avere fiducia.

Si potrebbe interpretare il passo citato rifacendosi al pensiero della filosofa tedesca Hannah Arendt, citata in una riflessione del Rabbino Sir

Jonathan Sacks; in *La condizione umana*, Arendt riflette sul rapporto tra perdono e tempo. A suo giudizio, l'azione umana ha sempre un carattere tragico, perché non possiamo prevedere le conseguenze di ciò che facciamo, né cancellarle una volta avvenute. Questo potrebbe portarci a disperare della libertà umana. Tuttavia, Arendt individua nel perdono la possibilità di trasformare la tragedia in speranza: perdonare significa interrompere la catena delle conseguenze, aprire a qualcosa di nuovo e liberare sia chi perdona sia chi è perdonato. In questo senso, perdono ed espiazione sono la massima espressione della libertà umana, perché ci permettono di non restare prigionieri del passato e di costruire un futuro diverso. Solo una civiltà basata sul perdono, dice Arendt, può costruire un futuro che non sia una ripetizione infinita del passato. E questo, conclude Rav Sacks, è sicuramente il motivo per cui l'ebraismo è l'unica civiltà il cui periodo d'oro è nel futuro²⁰⁰.

Contrariamente agli eroi dei romanzi a cui si ispirò Mapu, *I Tre Moschettieri* o il Principe Rodolphe di Gerolstein in *I misteri di Parigi*, Amnon non affronta direttamente i malvagi di cui è vittima, ma si adopera per la salvezza dei nobili da essere riportati a casa, Chananel e Yoram. I tre Moschettieri lavorano per una causa politica, sono i difensori del re Luigi XIII e per lui affrontano nemici; Rodolphe, sotto false spoglie, si autoimpone di ricompensare gli oppressi, onesti e virtuosi e di punire i malvagi. Si può lontanamente pensare a una similitudine con *I Promessi Sposi* di Alessandro Manzoni per quanto concerne le difficoltà che Amnon e Tamar devono affrontare per potersi amare; tuttavia, l'ingerenza dei ricchi nella vita dei due semplici giovani, in procinto di sposarsi nel romanzo manzoniano non rientra nella narrazione di Mapu. Che Dio sia l'artefice delle vicende umane è il denominatore comune, forse, ma di nuovo, sono le azioni giuste di Amnon a tessere la trama fino al trionfo della giustizia. Amnon non è consapevole delle conseguenze positive del suo agire (non salva Tamar dalla morte con un fine, non riporta a casa Yoram sapendo che si tratta del proprio padre, risolvendo,

²⁰⁰ Jonathan Sacks, "Jewish Time – Vayechi 2017/5777". *Rabbi Sacks Official Website*. www.rabbisacks.org.

in questo modo, il mistero delle sue origini nobili), non calcola razionalmente, ma è spinto dall'amore e dal buon senso. Quindi Amnon è un eroe, un uomo d'azione, ma protetto da Dio perché protagonista del sogno profetico di Chananel, raccontato nel terzo capitolo del romanzo.

La critica letteraria del cosiddetto *Periodo di Rinascita*²⁰¹ riconosce in *Ahavat Zion* l'inizio della finzione narrativa in ebraico, ma anche l'espressione inconsapevole dell'idea sionista e per questo viene annoverato tra le opere che hanno forgiato lo spirito del mondo ebraico. Il romanzo poteva essere considerato il primo romanzo scritto in ebraico, profetico delle idee che sarebbero state espresse in seguito dal sionismo e addirittura l'amore di Sion fu identificato come l'amore per la Terra di Israele. L'amore tra i protagonisti del romanzo, Tamar e Amnon, fu identificato come anelito sionista verso la patria. Tutto nel romanzo costringe Amnon ad abbandonare la sua patria e ad allontanarsi da Tamar, ma alla fine si risolve sullo sfondo della sconfitta dell'esercito assiro e accanto alle mura della città di Gerusalemme. La critica letteraria vi trovò i propri elementi valoriali: il lavoro della terra, l'incanto di fronte ai paesaggi di Israele e il legame mistico agli stessi paesaggi, la fedeltà forte alla patria. L'innamorato Amnon fu dipinto dai critici come modello della creazione del nuovo ebreo la cui vita viene forgiata dall'incontro diretto con la terra²⁰² e la cui identità si rispecchia nello spazio immaginato della Terra di Israele²⁰³.

Amnon è, secondo questa analisi, un ebreo nato in Terra di Israele, giovane, forte, pastore e combattente, eterosessuale e bello, che getta ombra sull'ebreo diasporico, lo stesso ebreo le cui principali caratteristiche sono la

²⁰¹ *Il periodo di rinascita* è un'espressione che indica settant'anni nella letteratura ebraica – dai primi anni Ottanta del XIX secolo fino alla fondazione dello Stato di Israele. Al centro del *periodo di rinascita* c'era il cambiamento moderno nella vita degli ebrei nell'Europa orientale, insieme all'amore per Sion e al sionismo, all'immigrazione nella Terra d'Israele e al suo insediamento. Questo periodo è considerato la primavera della nuova letteratura ebraica.

²⁰² Anita Shapira, *Yehudim Fadashim, Yehudim Yeshanim*, Tel Aviv: Am Oved, 1997, 156.

²⁰³ Yigal Schwartz, *The Zionist Paradox: Hebrew Literature and Israeli Identity*, trad. Michal Sapir (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2014), 32,37.

mancanza di forza, la vigliaccheria, la non produttività, effeminato, con il corpo difettoso e una sessualità patologica.

Ahavat Zion si configura dunque come un romanzo dalle caratteristiche mitologiche che, attingendo al passato ebraico, si proietta nella dimensione storica per riscriverla, celebrando il processo di guarigione nazionale dalla condizione diasporica, concepita come malattia.

La relazione amorosa tra Amnon e Tamar è stata interpretata dalla critica letteraria come allegoria dell'aspirazione nazionale. Secondo l'analisi di Fikhman, il personaggio di Amnon, pastore cresciuto a stretto contatto con l'ambiente naturale, incarna i valori della fede e l'energia rigeneratrice necessaria al rinnovamento collettivo. Tamar, al contrario, viene identificata con la dimensione simbolica della patria e con il processo di rinascita nazionale. In questa prospettiva, l'amore tra i due protagonisti assume valenza metaforica, rappresentando l'anelito all'autodeterminazione e all'indipendenza nazionale²⁰⁴.

Il distacco dalla propria famiglia in età molto giovane all'epoca di Mapu generava sentimenti di nostalgia della casa materna, del calore materno. Così, per analogia, dice Zaban, Amnon si allontana dalla sua vita precedente, dalla vita da pastore, identificata con l'amore per la madre e la sorella Peninà, ovvero la vita diasporica, per avvicinarsi all'amore maturo, quello per Tamar, realizzando, così, il sogno della vita nuova, in Terra di Israele²⁰⁵.

La contraddizione di tale analisi, con cui dissentiamo, risiede nel fatto che alla fine del romanzo tutti gli elementi si uniscono: anche la madre e la sorella di Amnon, Na'amà e Peninà, personaggi "diasporici", secondo il commento di Zaban, ritornano a Gerusalemme e riprendono il loro ruolo di madre, sorella di Amnon, nonché sposa e figlia di Yoram, il nobile padre salvato da Amnon dalla cattività. Anche Chananel viene riportato a casa, a

²⁰⁴ Yechiel Zaban, "Et mi anachnu Be'Ezem ohavim? Bikoret VeGilui araiot BeAhavat Zion LeAvraham Mapu". In *Literature and Life: Poetics and Ideology in Modern Hebrew Literature: To Menachem Brinker, on his 70th Birthday* (Gerusalemme: Carmel, 2011), 231.

²⁰⁵ Ibid., p. 232.

Sion, da Amnon, e anche in questo ritorno vi è l'azione di Amnon, il nuovo uomo, che lo salva dalla "diaspora". Dunque, tutto si ricompone in un collettivo ritorno a Sion, la terra della felicità e della giustizia e i residui della vita precedente vengono trasformati nella nuova esistenza. Collettiva, appunto.

In questa prospettiva, l'opera di Mapu, considerata naïve e difettosa dalla critica che voleva a tutti i costi sottolinearne le imperfezioni storicistiche e di analisi psicologica dei personaggi, risulta ancora una volta lucida e ben costruita.

In sua difesa si può anche argomentare che era lontano dai grandi centri europei dove la circolazione di culture, pubblicazioni, idee era libera. Il mondo in cui viveva Mapu non consentiva un'espressione totale e doveva fare i conti con una costante oppressione esterna del territorio in cui si muoveva, la Zona di Residenza, che si univa ad alcune correnti interne all'ebraismo, altrettanto rigide.

Altresì si può argomentare sul fatto che Amnon, come gli altri personaggi del romanzo, non è riconducibile a modelli cronologicamente e culturalmente lontani dalla realtà in cui viveva e operava Mapu. La letteratura sionista sviluppatasi con l'arrivo degli ebrei in terra di Israele, la stessa che creava l'immagine del nuovo ebreo forte, abbronzato, che lavora la terra, l'antitesi dell'ebreo diasporico, curvo e malaticcio, oppresso dalla sua propria religiosità e dalle circostanze esterne, non corrispondono alla figura di Amnon, innamorato, sensibile, che parla con i fiori, onesto nei suoi sentimenti e pronto a fare del bene alla società circostante. Noi qui vi scorgiamo la vera essenza dell'uomo nuovo, forse lo specchio di Mapu stesso che di certo non esaltava una mascolinità di tipo stereotipato ma celebrava piuttosto un uomo che desiderava vivere all'insegna dell'amore, vicino alla natura e vicino a Dio.

3.3 La nostalgia di un futuro moderno e Tamar

Mapu separa violentemente la gioventù, dice Klausner, dalla vita meschina del suo tempo; primo tra i letterati ebrei, infonde nel loro spirito non *idee* ma *sentimenti* nuovi: quello della bellezza, della *natura*, un senso nuovo della *donna*, la nostalgia della libertà, dell'indipendenza individuale e collettiva, e soprattutto il senso nuovo dell'*età dell'oro* del regno di Giuda e un forte amore per *Sion* che non sono più *nomi sacri* ma diventano per merito suo immagini di cose vive e reali²⁰⁶.

Si tratta di un'azione letteraria che modifica la realtà. Se l'ambientazione biblica ci trasmette un senso di "nostalgia" di tempi passati, va definito il tipo di nostalgia di cui si parla. Partendo dal concetto sviluppato dall'artista e pensatrice russo americana Svetlana Boym (Leningrado, 1959 - Stati Uniti, 2015) di *Nostalgia Riflessiva*, contrapposta alla *Nostalgia Riparativa* – che "pensa a se stessa come verità e tradizione" – si può vedere il romanzo di Mapu come produzione letteraria vivace, che non tende a ricreare il mondo che fu, ma lo trasforma, lo modifica, lo modernizza.

Instead of a magic cure for nostalgia, a typology is offered that might illuminate some of nostalgia's mechanisms of seduction and manipulation. Here two kinds of nostalgia are distinguished: the restorative and the reflective. Restorative nostalgia stresses nostos and attempts a transhistorical reconstruction of the lost home. Reflective nostalgia thrives in algia, the longing itself, and delays the homecoming – wistfully, ironically, desperately. Restorative nostalgia does not think of itself as nostalgia, but rather as truth and tradition. Reflective nostalgia dwells on the ambivalences of human longing and belonging and does not shy away from the contradictions of modernity. Restorative nostalgia protects the absolute truth, while reflective nostalgia calls it into doubt.

Restorative nostalgia is at the core of recent national and religious revivals; it knows two main plots – the return to

²⁰⁶ Yosef Klausner, *Yotzerim UVonim*, I (Tel-Aviv: Dvir, 1925), 18.

origins and the conspiracy. Reflective nostalgia does not follow a single plot but explores ways of inhabiting many places at once and imagining different time zones; it loves details, not symbols. At best, reflective nostalgia can present an ethical and creative challenge, not merely a pretext for midnight melancholias. This typology of nostalgia allows us to distinguish between national memory that is based on a single plot of national identity, and social memory, which consists of collective frameworks that mark but do not define the individual memory²⁰⁷.

In sostanza, si tratta dell'assunzione critica del carattere riflessivo dell'immagine (che sia visiva, letteraria o memoriale in quanto tale) e cioè del riconoscimento della sua natura attiva, della sua capacità di produrre effetti che non possono essere ridotti a semplici "falsificazioni" della verità assoluta, ma che generano a loro volta effetti di vera e propria attivazione materiale della memoria e dell'identità.

Dunque, in virtù della dinamicità della *Nostalgia Riflessiva* concettualizzata da Boym, i personaggi del romanzo assumono una dimensione viva, prendono forma in un ambiente antico e lontano e si proiettano in un presente pregno di istanze moderne.

Tamar è una donna nuova, colei che non vuole sottostare ai dettami del padre e delle convenzioni che la vogliono sposa di un uomo del suo ceto sociale.

Rispetto al modello classico di eroina femminile che ricopre un ruolo secondario, passivo e statico, Tamar è la protagonista del romanzo, il personaggio centrale e fin dall'inizio viene descritta come indipendente e ribelle. Mentre i personaggi convenzionali si arrendono ai dettami della società che la vogliono far sposare con chi è a lei destinato, Tamar si ribella all'imposizione stessa del *shiddukh* (matrimonio combinato) ed è descritta come donna attiva nei confronti dell'amato e anche dominante nella società e in famiglia.

²⁰⁷ Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia* (New York: Basic Books, 2008), 354.

Tamar ha sedici anni ed è bella, gentile e, pur essendo di una classe nobile, si mostra sempre generosa e caritatevole verso i meno abbienti, caratteristica, questa, che si contrappone all'arroganza di Azriqam.

Come scrive Tova Cohen, «nell'eroina di Mapu sono enfatizzate le caratteristiche di gentilezza, generosità, e soprattutto modestia e fedeltà all'amato». Tuttavia, aggiunge Cohen, la modestia deriva principalmente dalla personalità dell'eroina, dalla sua gentilezza e dalla sua nobiltà, non tanto da convenzioni sociali, tant'è che nell'incontro con Amnon, dove si mostra molto decisa e intraprendente, la modestia la contraddistingue²⁰⁸.

L'eroina di Mapu segue il modello convenzionale dell'eroina positiva della letteratura medievale, dotata di bellezza interiore ed esteriore, sofferente per un futuro matrimonio non desiderato e rappresenta, inizialmente irraggiungibile, l'oggetto del desiderio dell'eroe positivo. Tale modello si riproduce anche in altri scritti dello stesso autore, nelle figure secondarie, le cui storie d'amore rispecchiano quella della protagonista. Così, in *Ahavat Zion* la sorella di Amnon, Peninà, è anch'essa oggetto d'amore di Teman e come Tamar è bella, modesta, ma soprattutto è irraggiungibile²⁰⁹.

Sempre negli scritti di Cohen, l'unione degli amanti alla fine del romanzo decreta la riuscita di Amnon a completare il suo *Io* reale e nascosto. Grazie a Tamar, la sua vera identità si può esprimere. Tamar e Amnon sono predestinati fin dalla nascita, in virtù della solida amicizia dei genitori e il legame tra quasi fratello e sorella unito all'attrazione erotica tra di loro fa ipotizzare a Cohen la scelta dei nomi in relazione ai due personaggi di II Samuele, dove, come è noto, Amnon stupra Tamar, allontanandosi di gran lunga da una relazione amorosa.

Questa tesi ci trova completamente in disaccordo poiché prediligiamo l'ipotesi, sempre di Cohen, che interpreta la scelta dei nomi Tamar e Amnon come il ribaltamento delle sorti bibliche in una visione positiva e proiettata

²⁰⁸ Tova Cohen, *Ha-Achat Ahuva VeHa-Achat Snua* (Gerusalemme: Magnes, 2002), 141.

²⁰⁹ Tova Cohen, *Zvuim VeIsharim, Elilot VeLilot: Iunim BeYetzirot Avraham Mapu* (Tel Aviv: Papyrus, 1990), 170.

nel futuro, visione in linea con il progetto della Haskalà.

I due amanti vengono separati in tenera età in seguito all'incendio provocato alla casa di Chaggit e Amnon viene consegnato al pastore Avishai, ma data la predestinazione dei due, il romanzo si sviluppa seguendo i due movimenti di avvicinamento e di allontanamento: il primo è dettato dal loro desiderio di riunirsi e il secondo, causato da Akhan, il padre di Azriqam che lo vuole inserire nella società nobiliare, di Azriqam stesso, che vuole dividere Tamar da Amnon per poterla amare, di Ma'achà, innamorata di Amnon, di Yedidià, fedele all'amico Yoram a cui ha promesso la mano di Tamar al figlio, che sappiamo bene non essere Azriqam.

Cohen analizza le espressioni usate da Mapu per dimostrare la natura dei due amanti come essenza unica da fondere. I due giovani usano le stesse parole, in modo speculare. Alla fine del romanzo, ad esempio, Tamar enuncia: «Spera, Amnon, perché la speranza è migliore della vita» e Amnon le risponde: «Ho sperato, anima mia, ho sperato come dicevi tu, e il tuo amore è migliore della vita».

Tamar è la personificazione della forza d'animo di Amnon, è la speranza che ha accompagnato tutto il suo percorso, è la riuscita del completamento dell'eroe Amnon.

La nostra analisi, tuttavia, è centrata sulla forza di Tamar. Questa giovane ragazza, che si avventura nei campi e si innamora del bellissimo pastore, intuendone la nobiltà di spirito e accogliendone la tristezza, è una giovane moderna che non ha paura dei primi impulsi amorosi, ma, al contrario, li asseconda con fiducia e sicurezza. Tamar esprime freschezza e una grande naturalezza che sicuramente Mapu conosceva. Il personaggio di Tamar ci riscatta da tutti i personaggi sfortunati che si trovano in vari romanzi. Tamar è la personificazione della nuova ragazza che si sta affacciando nel mondo della Haskalà, quella che poi diventerà la ragazza di oggi, libera per lo meno di ascoltare la propria volontà e di lottare per essa.

Non è un caso che Mapu volesse intitolare la sua opera *La Sulamita*. Shulammit, la protagonista del *Cantico dei Cantici*, è una ragazza come Tamar, giovane, fresca, innamorata. Il nome Shulammit simboleggia un forte

legame con l'ebraismo ed è associato a donne intelligenti, belle e modeste.

הַנָּךְ יָפָה רַעֲיִתִי, הַנָּךְ יָפָה--עֵינֶיךָ יוֹנִים, מִבְּעַד לְצִמְתֶּךָ.

Sei veramente bella, amica mia, sei proprio bella! Gli occhi tuoi
son colombi attraverso il tuo velo.²¹⁰

Shulammit, come Tamar, si esprime e cerca il suo amato, lo cerca e non nasconde l'ardore che accompagna il suo innamoramento. Il riferimento al *Cantico dei Cantici* è continuo, ogni capitolo è accompagnato da un versetto dello stesso canto d'amore. Anche qui Mapu dimostra di usare il testo per dare vita a un personaggio reale, alle prese con l'innamoramento. Amnon va e viene nel racconto, non per sua volontà, quanto perché Tamar si strugge, si arrabbia, è felice, lo aspetta, gli parla, se ne allontana e alla fine si unisce a lui come era destino che fosse. Tamar è la Sulamita. Tamar è dentro un poema biblico.

Il testo, scrive Sara Ferrari nell'introduzione al libro *Forte come la morte è l'amore* celebra in modo diretto e naturale la bellezza fisica dell'Amante e dell'Amata, inserendola in un paesaggio ricco di piante e animali che, attraverso immagini e metafore, esaltano ulteriormente la sensualità. L'amore non viene presentato come puro sentimento contemplativo, ma come esperienza concreta e audace: l'Amata, infatti, sfida le convenzioni e, di notte, esce alla ricerca del suo Amante²¹¹.

Al contrario, Il Lui, l'Amante, non rivela mai da dove viene ricordando, così, il dramma di Amnon, le cui origini sono oscure. Come già espresso, Amnon, il suo amato, è colui che deve lottare per farsi accettare dalla classe dirigente; per essere parte di essa, studia, cambia abitudini con umiltà e dedizione: egli rappresenta il nuovo borghese, l'uomo nuovo.

²¹⁰ Ct 4,1

²¹¹ Sara Ferrari, *Forte come la morte è l'amore*, presentazione di Cesare Segre (Belforte, 2010), 15-16.

3.4 Altri personaggi

L'intreccio delle vicende, gli intrighi e il conflitto tra il bene e il male non sarebbero così appassionanti se non ci fossero i personaggi secondari che svolgono un ruolo cruciale. Come ricordato nel capitolo 2.3, i nomi scelti da Mapu non sono casuali. Egli, infatti, voleva creare un romanzo di eroi e di avventure, che fosse un mezzo per diffondere le proprie idee.

Oltre al giudice Matan, ideatore del crimine che dà inizio allo svolgimento di tutto il romanzo, centrale è anche Zimrì, un impostore che prima adorava Ba'al e poi per convenienza arriva a Gerusalemme sotto le spoglie di un devoto al Dio di Israele. Nello stesso modo, l'insieme dei complici di Azriqam, l'eroe negativo, costituisce il contraltare del gruppo di nobili d'animo. Il messaggio di Mapu è molto chiaro, come già accennato nel capitolo 2.1: la dialettica bene/male si fonda sull'accettazione o meno di principi etici e religiosi, di correttezza, lealtà e generosità. Gli intriganti, siano essi giudice, signore o servitori, sono lontani dalla linea di comportamento etico; si bruciano e si uccidono a vicenda senza, dunque, che la giustizia umana dei nobili di spirito debba intervenire. L'implosione del male dà spazio all'emergere del bene e alla risoluzione dei nodi.

Non solo per colorire la trama Mapu ricorre al racconto di episodi di terribili atti di magia di cui le due donne Na'amà e sua figlia Peninà (la madre e la sorella di Amnon) sarebbero ingiustamente condannate. Nelle pagine del romanzo in cui la fantasia dei malvagi produce storie grottesche e accusa di stregoneria le due povere donne per tentare di allontanare i due amanti Tamar e Amnon, è chiaro l'intento di Mapu di irridere tali pratiche ed è chiaro che esprime un giudizio del tutto negativo sulle credenze popolari di eventi misteriosi, angeli e demoni, l'istinto del Male.

Diverso è, come abbiamo visto nel capitolo 2.5, il sogno premonitore di Chananel, sogno dettato da Dio, una visione, il filo conduttore di tutto il romanzo, una verità da concretizzare.

Nello stesso modo, i personaggi minori Sitrì, Avishai e Utz sono

l'espressione della purezza di spirito e della bontà. Non è un caso che nel romanzo il riferimento morale sia il profeta Isaia che tanto aveva condannato la corruzione dei suoi tempi, appellandosi alla purezza del sentimento religioso e dei suoi dettami etici.

Ogni volta che arrivano in città portano con sé il profumo dei campi e la pace della loro anima rappresenta, tra le lusinghe e gli intrighi della città, un balsamo tra le onde di un mare tempestoso. L'eco dell'odio antico dei profeti per la cultura di corruzione della grande città è in loro presente. Essi stessi sono i sani e gli onesti che concretizzano l'idea che la vicinanza alla natura è vicinanza al divino²¹².

E anche, Tirtzà è la madre illuminata che desidera solo il bene della figlia, donna intelligente e di buon senso, conoscitrice del cuore della figlia perché lei stessa ha scelto il suo sposo e conosce l'amore; sostiene la figlia e fa ragionare il padre, Yedidià, sull'importanza dell'amore scelto e sull'assurdità della bigamia.

Tirtzà e Na'amà, le madri rispettivamente di Tamar e Teman e di Amnon e Peninà, sono anch'esse delle figure innovative, a detta della studiosa Cohen, che vede in loro una combinazione di forza e razionalità nel prendere decisioni per il bene dei propri figli e di elementi tradizionali in qualità di mogli, fedeli e attente ai propri mariti²¹³.

Commenta David Patterson:

Mapu's heroes are "Biblical men", but not historical figures. He painted a new Jew, not a product of the diaspora but native to the soil of ancient Israel. Within the limits imposed by the idealization, this new creation is vigorous and fresh and presents a healthy contrast to the stunted characters of contemporary Hebrew prose of the time. [...] The Biblical

²¹² Cfr. nota 146.

²¹³ Cohen, *Zvuim VeIsharim*, 173-174.

setting of the historical novels allowed Mapu to escape the dilemma. He was able to portray the Jew as he should be by depicting the ideal Jew as he was²¹⁴.

In tutte le vicende che Mapu racconta nel suo romanzo, le azioni dei personaggi ricoprono un ruolo fondamentale; il movimento crea, di volta in volta, un assetto sociale diverso: il povero pastore Amnon, di vero nobile lignaggio e devoto al Dio unico, salva Tamar dall'attacco di un leone e viene, così, accolto dalla alta società. Ciò è esattamente l'opposto di quel che accade a Naval, alias Azriqam, apparentemente di nobili origini e dunque già inserito nella stessa società, il cui agire, sempre negativo, insieme al carattere aggressivo, lo faranno inciampare nel suo stesso inganno, impedendogli di raggiungere il suo scopo, ovvero quello di sposare Tamar e di entrare, quindi, legittimamente a far parte della alta e nobile società.

Tamar dona il suo cuore all'amato Amnon, ignorando la volontà del padre di darla in sposa a Azriqam e questo denota la sua grandezza morale. Anche la decisione sbagliata del padre nasce da un sentimento nobile che, ovviamente, non può tenere conto dei sentimenti della figlia. Alla felicità della figlia, il padre antepone il patto stretto con un amico del suo stesso rango sociale. Tamar viene promessa in sposa a Azriqam per un dovere morale, ma Tamar respinge fin dall'inizio le lusinghe del suo promesso sposo; il suo cuore puro non ha dubbi: Azriqam è intrinsecamente malvagio.

Gli ideali di bontà, bellezza e armonia sono gli stessi degli altri personaggi che fanno parte della vera nobiltà di Sion, di Yedidià che dà prova di grande lealtà e di levatura morale mantenendo la promessa fatta all'amico fraterno Yoram, partito in guerra, di allevare i suoi figli insieme ai propri:

תְּרַצֶּה אִשְׁתּוֹ יְלֵדָה בֶּן לְתַקּוּפַת הַשָּׁנָה וְתִקְרָא שְׁמוֹ תִימָן. וַיִּגְדְּלוּ שְׁלֹשָׁת
הַיְלָדִים בְּבֵית יְדִידִיָּה; אִךְ תִּמָּר וְתִימָן גְּדְלוּ כְּנֹטְעֵי נַעֲמָנִים, וְעַזְרִיקָם גְּדֵל כְּקוֹץ
מִקְאֵיב, כִּי יֵצֵר מִחֻשְׁבוֹת לְבוֹ רַע מְגֻעֹרֵיו, וְלֹא תֵאָר וְלֹא הִדָּר לוֹ. אִךְ יְדִידִיָּה
לֹא הִבִּיט אֶל מִרְאֵהוּ, בְּזִכְרוֹ בְּרִית אָבִיו.

²¹⁴ Mapu, *The Love of Zion*, XLVI-XLVII.

Quell'anno, sua moglie Tirtzà partorì un figlio e lo chiamò Teman. I tre bambini crebbero nella casa di Yedidià, ma, mentre Tamar e Teman crescevano come belle piantine, Azriqam crebbe come spina dolente, perché fin dalla tenera età il suo cuore malvagio covava pensieri negativi; inoltre non v'era in lui nessuna bellezza. Eppure Yedidià, per fedeltà al patto fatto con il padre²¹⁵ non guardava al suo aspetto.

Da qui nasce un'altra considerazione degna di nota: la scelta del partner da parte della donna. Il romanzo inizia con la descrizione di Yoram, che ha due mogli, Chaggit e Na'amà, unico caso di bigamia del romanzo. Nel tracciare lo svolgimento degli eventi, si è già detto che Chaggit sceglie Yoram e lo sposa, rifiutando Matan, a lui promessa dal padre. Matan si vendicherà e farà bruciare dai servi la casa di Chaggit, uccidendo lei e i figli di Yoram. La presenza delle due mogli è dettata da una strategia meramente narrativa: nel dipanarsi dell'intera trama, infatti, la monogamia basata sull'amore è ben evidenziata. Chaggit sposa Yoram, così come Tirtzà, Tamar e Peninà, che sposano i loro amati, mentre Na'amà ritrova il suo sposo: tutte le figure femminili hanno il diritto di amare e di essere amate. Secondo Dan Miron, «Mapu era affascinato in special modo dalla forza sessuale femminile e dava quasi sempre alla donna un ruolo più attivo nell'amore»²¹⁶.

Il passaggio dalla bigamia alla monogamia viene sottolineato nel secondo capitolo del romanzo, dopo la tragedia dell'incendio appiccato alla casa di Chaggit, fatto di cui sarà accusata ingiustamente Na'amà, la seconda moglie di Yoram:

נתאמר תרצה: אכן אין טוב לגבר, כי- אם לקחת לו אשה²¹⁷ אחת ולראות
עמה חיים ואהבה. כן עשית אתה, אישי וכן נעשה לתמר בתנו ביום שידבר

²¹⁵ Mapu, *Ahavat Zion*, 7.

²¹⁶ Dan Miron, *Zman Yehudi Chadash- (New Jewish Time: Jewish Culture in a Secular Age - Encyclopedic Perspective)*, vol. III (Gerusalemme: Keter, 2007), 34.

²¹⁷ Gen 28,6

Disse Tirtzà: “In effetti non è buono per un uomo (avere due mogli), ed è preferibile prenderne una sola con cui vivere la vita e l’amore. Così hai fatto tu, marito mio, e così lasceremo che faccia nostra figlia Tamar, quando arriverà il momento”.

La bellezza morale, in *Ahavat Zion*, si manifesta in molte forme e la giustizia trova fondamento nella fedeltà agli impegni e alle promesse tra amici. Su questa cornice etica si innesta la passione spontanea e naturale dei giovani amanti: non solo l’amore prevale, ma diviene forza ordinatrice della società circostante. Così i malvagi finiscono per distruggersi a vicenda, la verità viene alla luce, l’esiliato fa ritorno a casa, la reietta rientra nel suo palazzo, il pastore e la giovane cresciuti nella miseria scoprono di essere in realtà nobili e fratelli. Infine, le promesse vengono mantenute: i due amici vedono coronato il sogno di sposare i propri figli (Amnon con Tamar, Teman con Peninà), e la pace torna a regnare, suggellando la vittoria dell’amore e della giustizia.

CAPITOLO 4

L'INFLUENZA DEL ROMANZO E LE *MASKILOT*

4.1 L'influenza di *Ahavat Zion*

Grande fu l'influenza del romanzo di Mapu sui giovani che si erano avvicinati alla Haskalà.

Degno di nota è lo scrittore Sholem Aleykhem, pseudonimo di Solomon /Sholem Naumovič Rabinovič (Poltava, 1859 - New York, 1916), che lesse *Ahavat Zion* in giovanissima età. In *Funem yarid (Tornando dalla fiera, 1915)* l'autore racconta, di aver divorato, da ragazzo, il romanzo durante uno Shabbat, disteso sul pavimento e piangendo per il povero Amnon e per la bellissima Tamar, di cui si innamorò perdutamente; le parlava in sogno nel linguaggio del *Cantico dei Cantici* e scrisse di getto un romanzo simile a quello di Mapu, usando lo stesso stile, linguaggio e struttura. Il quindicenne Sholem Aleichem intitolò la sua opera *La figlia di Sion* e i suoi protagonisti Salomon e Sulamita²¹⁸.

Racconta la studiosa canadese Naomi Seidman nel suo saggio intitolato *Amare l'amore di Sion*, che nell'estate del 1869, poco prima di lasciare la sua città natale lituana di Vilkomir per seguire un'educazione secolare, il ventiseienne *maskil* lituano Moshe Leib Lilienblum (1843-1910) incontrò una giovane donna che si trovava in un conflitto simile con il mondo tradizionale. Come racconta Lilienblum nella sua autobiografia del 1876, molti dei suoi amici avevano già lasciato la città “per la paura dei fanatici” e Lilienblum si sentiva solo, perseguitato e confuso. La moglie, che aveva sposato quando lui aveva quindici anni e lei tredici, non gli forniva alcuna compagnia intellettuale. Ma “N”, come Lilienblum chiamava la sua nuova amica, era una

²¹⁸ Shalom Aleichem, *Tornando dalla fiera*, trad. di R. Mainardi, a cura di Curt Leviant (Milano: Feltrinelli, 1987), 174–175.

donna che condivideva i suoi gusti letterari. Quella che altrimenti sarebbe stata un'estate difficile passò invece piacevolmente in compagnia di giovani che si incontravano quasi ogni giorno. Lilienblum scrive: «“N” fece bene a chiedermi di leggerle “Ahavat Zion”, poiché ci dava qualcosa di cui parlare quando ci incontravamo ogni sera». Lilienblum si era innamorato del romanzo all'inizio del suo allontanamento dalla tradizione²¹⁹.

Anche Yosef Klausner, già citato varie volte, descrisse vividamente la potente impressione che il libro di Mapu fece sui suoi primi lettori:

Davanti agli occhi del giovane lettore si presentarono nuovi-vecchi ebrei, senza alcuna somiglianza con gli ebrei che vivevano nelle piccole città ebraiche della Polonia e della Lituania, ma che tuttavia erano legati a loro da un legame potente: questo legame era la Bibbia, il più grande e il più sacro di tutti i libri ebraici. Questi ebrei di allora vivevano vite libere, giovani vite in fiore, traboccanti di forza fisica e di emozioni potenti allo stesso tempo. Eppure queste vite erano vite di veri ebrei, poiché tra loro vivevano anche il profeta Isaia e il re Ezechia, figure sacre anche per i bambini del *cheder* o per i ragazzi della *yeshivà*. La vita ebraica descritta in *Ahavat Zion*, quindi, era nostra e non nostra: nostra perché era la vita dei nostri antenati nella Terra d'Israele e non nostra perché era lontana un milione di miglia dalla vita contemporanea negli angoli bui della Lituania e della Polonia.

La descrizione di Klausner dell'effetto di *Ahavat Zion* è corroborata e arricchita da una serie di testimonianze del XIX secolo (anche se indubbiamente era influenzata dal contesto sionista in cui le sue parole furono scritte). In un passaggio delle sue memorie che riecheggia la descrizione dell'effetto prodotto da Schiller sul “ghetto” ebraico, l'autrice Pauline Wengeroff, che abbiamo trattato nel capitolo 3.1, ricorda l'impressione suscitata da Mapu, che conobbe quando insegnò al figlio maggiore il tedesco

²¹⁹ Seidman, *The Marriage Plot: Or, How Jews Fell in Love with Love, and with Literature*.

e il russo a Kovno negli anni Cinquanta del XIX secolo:

Dalle strette e tortuose stradine della Zona di Residenza, con tutta la sua miseria e povertà, dall'atmosfera soffocante e opprimente della vita del ghetto, la sua immaginazione lo portò nel grande e brillante passato del suo popolo... Ha dato ai giovani nuove idee, ha mostrato loro nuove direzioni, ha aperto loro nuovi orizzonti e possibilità di vita²²⁰.

Sappiamo da una serie di autobiografie, oltre a quella di Lilienblum, che il romanzo scosse il mondo ebraico nel profondo. In un libro di memorie che descrive la sua crescita negli anni Sessanta e Settanta dell'Ottocento, Buki Ben Yogli, pseudonimo dello scrittore russo Yehudà Leib Katzenelson (1846-1917) attribuisce al romanzo di Mapu la responsabilità della sua riluttanza a sposare la figlia del direttore della yeshivà che frequentava:

Non avevo mai sognato un matrimonio così adatto; in realtà, nei miei sogni avevo visto un'immagine completamente diversa, che mi è rimasta impressa nella vita di veglia: l'immagine di Tamar, l'amata di Amnon, come Mapu l'aveva descritta in *Ahavat Zion*. Oh, Mapu, Mapu, se solo avessi saputo cosa mi stavi facendo. Infatti, ogni volta che guardavo il volto della ragazza che doveva essere la mia sposa, la figura esaltata di Tamar si ergeva davanti agli occhi del mio spirito con tutta la gloria sublime che Mapu le aveva concesso²²¹.

L'etnografo e drammaturgo S. Ansky (1863-1920), nato di Shloyme Zaynvil Rapoport, ricorda di aver lasciato la sua città natale, Vitebsk, nel 1881, con quattro libri nella borsa, uno dei quali era il romanzo di Mapu e un altro era l'autobiografia di Lilienblum²²².

²²⁰ Pauline Wengeroff, *Memoiren einer Großmutter: Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Russlands im 19. Jahrhundert* (Berlino: Poppelauer, 1908), 116-17.

²²¹ Yehudà Leib Katzenelson (Buki ben Yogli), *What My Eyes Saw and My Ears Heard: Remembrances of My Life* (Gerusalemme: Mosad Bialik, 1917), 64.

²²² Semen An-sky, "Sins of Youth". in *The Dybbuk and Other Writings*, a cura di David

Nel 1895, all'età di quattordici anni, il futuro poeta e critico letterario Ya'akov Fikhman scappò di casa con solo un cambio di vestiti, un po' di cibo e la sua copia di *Ahavat Zion*²²³.

Come già riportato nel capitolo 1.4, l'infatuazione per il romanzo di Mapu e il desiderio di imitarne il linguaggio trovano eco nell'autobiografia di Eliezer Ben-Yehuda; egli racconta che, dopo aver letto Mapu, i suoi amici “andarono in un campo per non essere ascoltati e tentarono di conversare esattamente come Amnon e Tamar, con tutto quel fiorito biblismo artificiale che Mapu metteva in bocca ai suoi personaggi”²²⁴.

Nel 1900, lo scrittore ebraico Reuven Brainin rilevò fino a che punto il romanzo di Mapu fosse divenuto un paradigma per la società circostante, tanto che “divenne un modello per le persone reali, che cercarono di imitarlo. Gli amanti maschi e femmine della strada ebraica si chiamavano ora “Amnon” e “Tamar”²²⁵.

L'impatto del romanzo è durato fino al XX secolo. Scrivendo negli anni Trenta, Klausner affermò che “i nomi Amnon e Tamar erano amati dai *maskilim* che dai primi giorni del risveglio nazionale (*Chibbat Zion*) in poi chiamarono i loro figli Amnon e le loro figlie Tamar, nomi popolari in Terra d'Israele fino ad oggi”²²⁶.

Tuttavia, gli effetti del romanzo di Mapu non sfuggirono alle feroci critiche dei tradizionalisti: nel 1870, un pamphlet ortodosso dichiarò che, con la pubblicazione di *Ahavat Zion*, furono aggiunte nuove panche nei bordelli”²²⁷. Secondo Klausner (che sostiene di aver sentito queste calunnie

Roskies, trad. Golda Werman (New Haven CT: Yale University Press, 2002), 71.

²²³ Ya'akov Fikhman, *Anshè Besorah* (Tel Aviv: Dvir, 1937-1938), 152.

²²⁴ Eliezer Ben-Yehuda, *A Dream Come True*, a cura di George Mandel, trad. Takamitsu Muraoka (Boulder CO: Westview Press, 1993), 34.

²²⁵ Brainin, *Avraham Mapu: Chayav USfarav*, 48.

²²⁶ Klausner, *History*, 295.

²²⁷ “The Committee Vindicating the Many,” pamphlet (Vilna, 1870), citato in Joseph Klausner, *History of Modern Hebrew Literature* (Gerusalemme: Massada, 1958), 296 no. 165; Dan Miron, *Bein Hazon le-Emet: Between Vision and Truth: The Budding Hebrew*

con le proprie orecchie), i tradizionalisti si riferivano a Mapu come a «Mapke, che il suo nome possa essere cancellato»²²⁸.

Le scene che raccontano l'intensa impressione suscitata da *Ahavat Zion* compaiono non solo nei testi tradizionalisti, nelle autobiografie ebraiche e nella critica letteraria, ma anche nei romanzi dell'epoca.

Il personaggio di David, nel primo romanzo *Impara a fare bene* (1862) di S.Y. Abramovitch, noto con lo pseudonimo di Mendele Moykher-Sforim (1835-1917), ad esempio, consiglia al suo amico scrittore di trasferire le sue energie dalla scrittura di commenti biblici al romanzo:

Sono sicuro, Nachum, che se tu scrivessi una storia invece della tua esegesi “Sulle figlie di Lot e sulle figlie di Zelofchad”, saresti ricompensato per il tuo lavoro e ti sarebbe utile, perché ci sono molti lettori in Israele. La prova è *Les Mystères de Paris*, tradotti nella nostra lingua. ... Molti hanno letto quel libro più volte, e il libro *Ahavat Zion* è ricercato come un grande tesoro e il suo prezzo è aumentato²²⁹.

Riferimenti narrativi a *Ahavat Zion* sono stati fatti anche nelle opere successive di Mapu: Mapu non manca di richiamare ripetutamente *Ahavat Zion* in *Ayit Tzavu'a (L'ipocrita)*, lasciando trasparire una certa vena di autopromozione, ma, nel condividere e discutere la storia d'amore biblica e nel confrontare le proprie vite con quelle descritte in *Ahavat Zion*, i personaggi de *L'ipocrita* mettono in atto anche pratiche sociali attestate tra i lettori della vita reale di Mapu. Così, l'eroe Na'aman (il cui nome è quasi un anagramma di quello di Amnon) ringrazia l'amico in una lettera per avergli inviato il meraviglioso *Ahavat Zion* e aggiunge di aver trovato la sua Tamar in Elisheva e di averle debitamente passato il libro perché ne godesse.

«La situazione descritta in “Ahavat Zion” e la mia con Elisheva sono

and Yiddish Novel in the Nineteenth Century (Jerusalem: Mosad Bialik, 1979), 9.

²²⁸ Klausner, *History*, 296.

²²⁹ Sholem-Yankev Abramovich (Mendele), *Limdu hetev / Learn to Do Well*, intro., notes, and supplements by Dan Miron (New York: YIVO, 1969), 31.

uguali», scrive Na'aman all'amico. «E chissà, forse Elisheva mi dirà, come Tamar disse ad Amnon: “Spera, Amnon! Perché la speranza è più forte della vita”».

Nel corso del romanzo, Elisheva ha effettivamente l'opportunità di realizzare la previsione di Na'aman, citando proprio queste parole del romanzo d'esordio di Mapu.

Tali riferimenti autoreferenziali hanno inevitabilmente lasciato il posto a echi satirici, come quelli che si trovano nel romanzo del 1887 di A. S. Rabinowitz *Al Ha-Perek (Al bivio)*, in cui l'eroe regala una copia di *Ahavat Zion* a sua moglie nella speranza di suscitare in lei sentimenti amorosi, ma senza alcun risultato²³⁰.

A tale proposito è molto interessante la riflessione di Dan Miron, il quale osserva che quando nel 1853 apparve *Ahavat Zion*, i maskilim si divisero in due fronti. I conservatori dubitavano della legittimità del romanzo come genere, accusandolo di veicolare menzogna e di compiacersi nell'erotismo. I radicali, tra cui Mapu, invece, lo difendevano come strumento privilegiato per esplorare la realtà sociale, psicologica e umana in tutte le sue dimensioni, erotismo compreso. Il dibattito, durato un decennio, si concluse con la vittoria dei radicali.

La polemica, tuttavia, aveva sollevato questioni più profonde e durature: può la finzione trasmettere la verità? La letteratura deve includere la sessualità e gli istinti umani? Ha senso scrivere in ebraico, lingua non parlata e inaccessibile ai più? Ha un futuro, o è destinata a estinguersi con l'accelerazione dell'acculturazione ebraica?

Fu proprio questa “polemica dei romanzi” a segnare la nascita di una vera autoconsapevolezza letteraria ebraica, rendendo per la prima volta non

²³⁰ Mapu, *Kol Kitvè*, 252.

solo possibile ma necessaria una riflessione meta-letteraria sulla natura e gli scopi della letteratura stessa.

Negli anni Cinquanta dell'Ottocento, Mapu sosteneva che la letteratura ebraica avesse bisogno di due strumenti complementari: romanzi capaci di raggiungere un pubblico vasto e non ancora pronto al discorso concettuale, mediando per esso una verità storica, filosofica ed esistenziale; e critica letteraria, capace di valutare le opere in base al merito artistico e alla serietà intellettuale.

Sul piano estetico, Mapu rifletteva sulla distinzione tra sublime e bello applicata alla narrativa. Nei suoi romanzi giunse alla conclusione che il bello fosse la categoria più adatta alla descrizione della vita privata e delle vicende amorose, come in *Ahavat Zion*.²³¹

Ampliando il discorso sul significato della produzione letteraria in ebraico per un pubblico di poche migliaia di lettori e sull'influenza esercitata dal romanzo di Mapu, volgiamo ora lo sguardo a una scrittrice che ne seguì le orme: la *maskilà* Sara Feiga Meinkin Foner (1854-1937), la quale scriveva nella lingua che più amava, l'ebraico. All'età di cinque anni e mezzo, Meinkin comunicò alla madre di voler imparare l'alef-bet e nel giro di due decenni rivelò una profonda e articolata competenza linguistica nella stesura del primo romanzo ebraico mai dato alle stampe da una donna. Nel titolo del romanzo *Ahavat Yesharim o Ha-Mishpachot Ha-Murdafot (Un amore giusto o Le famiglie inseguite, 1881)* riecheggia quello del primo romanzo scritto da Mapu, *Ahavat Zion*. Nonostante le aspre recensioni dei suoi primi lavori, Meinkin perseverò nella scrittura, seguendo il suo talento; durante la sua vita scrisse due novelle, alcuni racconti e un breve libro di memorie.

Delle *maskilot* parleremo nelle prossime pagine, nel capitolo dedicato alla lingua ebraica da una prospettiva femminile (4.2).

²³¹ Dan Miron, *From Continuity to Contiguity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010), 64-65.

Tornando alla ricezione di *Ahavat Zion*, nel primo capitolo abbiamo già esaminato l'impatto che il romanzo esercitò su David Ben Gurion. Poco più avanti, nel 1947 il regista Zvi Friedlander (1898-1967) curò la trasposizione teatrale di *Ahavat Zion*, rappresentata al Teatro Habima di Tel Aviv, ma successivamente mai più riproposta sulle scene.

L'opera ottenne un eccezionale riscontro di pubblico, come attestano numerosi articoli della stampa di allora, conservati presso l'archivio dello stesso teatro. La trama venne opportunamente adattata al linguaggio scenico attraverso una sceneggiatura elaborata da Oded Avishar, che trasformò la struttura narrativa originariamente cronologica in una sequenza di quadri drammatici di forte intensità teatrale. Avishar mantenne il registro linguistico originario di Mapu: la lingua impiegata nell'adattamento è elevata e ricercata, ricalcando da vicino quella del romanzo, del quale si riconoscono persino interi brani.

Particolare attenzione fu dedicata anche all'aspetto visivo della rappresentazione: i costumi risultano realizzati con straordinaria cura, rivelando un'attenzione meticolosa ai dettagli storici e culturali. La ricercatezza visiva della messa in scena è confermata dalle fotografie delle rappresentazioni. L'effetto scenico complessivo dovette produrre un forte impatto sul pubblico dell'epoca.

Per diversi decenni *Ahavat Zion* costituì un testo di riferimento nei programmi liceali israeliani; negli anni Cinquanta e Sessanta, il suo studio si inseriva pienamente nel clima culturale dell'epoca, caratterizzato dall'amore per la Terra d'Israele e dal desiderio di consolidare il senso identitario del giovane Stato. Tuttavia, a partire dagli anni Settanta, il romanzo venne progressivamente rimosso dal curriculum scolastico, in quanto la sua elevata difficoltà linguistica ne rendeva complessa la fruizione e ostacolava una piena comprensione da parte degli studenti.

L'influenza di Mapu, nonostante fosse stata immediata e potentissima nei suoi lettori, andò perdendosi nel tempo. L'uso dell'ebraico biblico e l'ambientazione tanakhica, infatti, erano due elementi originali e difficili da

imitare. Eppure, da allora, non vi sono poeti moderni e contemporanei che non abbiano attinto al testo biblico come fonte di ispirazione: basti ricordare Rachel Bluwstein, Lea Goldberg, Shaul Tchernichovsky, Natan Alterman, Natan Zach, Yehuda Amichai,²³² Meir Shalev e altri.

Oggi *Amnon VeTamar* è anche il nome di un fiore (Viola tricolor), denominazione che si ritiene scelta dal poeta Shaul Tchernichovsky, forse ispirato proprio dai personaggi del romanzo di Mapu.

4.2 La lingua ebraica da una prospettiva femminile

Un altro tema rilevante, strettamente connesso al fermento culturale suscitato dalla Haskalà, è quello delle *maskilot*, le donne che presero parte attiva al progetto illuministico ebraico. Contrariamente all’opinione diffusa, non furono poche: numerose *maskilot* produssero scritti in ebraico di piena dignità letteraria. Studi recenti hanno messo in luce la loro importanza, offrendo un’analisi dettagliata della “Haskalà al femminile” e ribaltando la visione tradizionale di un ambiente esclusivamente maschile. La scoperta, negli archivi manoscritti e nei periodici letterari in ebraico del tempo, di testi composti da circa trenta donne – raccolti oggi in un’antologia curata da Tova Cohen e Shmuel Feiner²³³ – smentisce definitivamente la convinzione che le donne fossero rimaste in silenzio in quell’epoca. Non solo studiavano i testi canonici ebraici e leggevano la produzione maschile della Haskalà, ma nei loro scritti rielaboravano tali conoscenze, dando prova di padronanza linguistica, di capacità argomentativa e di talento creativo.

Il quadro di questo fenomeno resta tuttora parziale e forse non sarà mai

²³² Gershon Shaked, *Narrativa ebraica moderna*, trad. Anna Linda Callow, Sara Ferrari, e Genya Nahmany (Milano: Edizioni Terra Santa, 2011), 44-45.

²³³ Tova Cohen e Shmuel Feiner, *Voice of a Hebrew Maiden* (Tel Aviv: Ha-Kibbutz Ha-Meuchad, 2006). In ebraico.

del tutto ricostruibile. Le *maskilot*, infatti, raramente pubblicavano le proprie opere e solo una minima parte della loro corrispondenza è giunta fino a noi. È quindi plausibile supporre che il numero delle donne che leggevano e scrivevano in ebraico fosse assai più ampio rispetto a quello testimoniato dagli scritti conservati. Inoltre, mentre le autrici che misero per iscritto lettere, saggi o componimenti letterari firmavano con il proprio nome, molte di esse rimangono pressoché irrintracciabili. In alcuni casi disponiamo di dettagli biografici, in altri soltanto della data di redazione o del luogo di residenza, frammenti che testimoniano un'attività sommersa ma vivace.

Una prima considerazione riguarda la difficoltà di delineare un quadro completo della figura della *maskilà* rispetto a quella del *maskil*, anche a causa della scarsità di dati biografici e di fonti. Solo poche *maskilot* furono conosciute e ancor meno i loro scritti furono conservati. Le famiglie, verosimilmente, non attribuirono particolare importanza a ciò che le donne producevano – in gran parte lettere – e così si è persa non solo la memoria dei testi, ma anche la reale consistenza numerica di quante donne furono, in effetti, parte attiva del movimento.

La maggioranza delle *maskilot* si esprimeva in forme non canoniche, quali corrispondenza, traduzioni e saggi a carattere sociale; soltanto alcune ebbero l'audacia di cimentarsi con i registri canonici della poesia o della narrativa. Eppure, proprio i loro scritti hanno permesso di rivedere la storia della letteratura femminile ebraica moderna, mostrando come essa emerga già negli anni Sessanta dell'Ottocento, e non soltanto a partire dagli anni Venti del Novecento, come si era a lungo sostenuto.

Le donne che si dedicavano allo studio dell'ebraico – considerato dai *maskilim* fondamento imprescindibile di ogni rinnovamento culturale – potevano talvolta contare sul sostegno delle famiglie, che provvedevano alla loro istruzione assumendo insegnanti privati di lingua e di Torà. Spesso, tuttavia, il matrimonio e la cura dei figli segnavano un'interruzione brusca e definitiva del percorso intellettuale, a meno che i mariti non mostrassero un atteggiamento particolarmente aperto e favorevole all'attività delle proprie mogli.

Secondo la studiosa israeliana Iris Parush, l'istruzione impartita alle ragazze era spesso meno tradizionale rispetto a quella dei coetanei maschi. Molte di loro venivano avviate allo studio delle lingue straniere e di testi secolari, affinché potessero contribuire al sostentamento della famiglia e garantire, con il proprio lavoro, il pane necessario a mariti e figli impegnati negli studi religiosi più rigorosi²³⁴.

Allo stesso modo, Tova Cohen osserva come le *maskilot* possedessero in molti casi una conoscenza più solida della lingua ebraica rispetto ai *maskilim*, i quali erano maggiormente orientati allo studio talmudico e tendevano a trascurare l'approfondimento linguistico.

Ne emerge dunque un quadro particolarmente interessante: le *maskilot*, cresciute in famiglie tradizionali, formarono una nuova generazione di donne legate alla propria eredità culturale. Esse non si ponevano in aperta ribellione contro i genitori, quanto piuttosto in atteggiamento critico nei confronti del mondo circostante e degli stessi *maskilim*, che esitavano a riconoscerle come pari sul piano intellettuale²³⁵.

La voce della protesta femminista trovava spesso spazio nella corrispondenza privata delle donne. La denuncia della condizione femminile rivelava, da un lato, la consapevolezza critica della scrittrice, dall'altro la necessità di confinare tale protesta entro i limiti della sfera privata, percepita come "femminile".

Così, in una lettera pubblicata su *Ha-Maggid* nel 1870, Bertha Kreidman descriveva con amaro cinismo l'ideale femminile imposto dalla società: una "bella donna senza cervello". Tale modello, osservava, era all'origine di atteggiamenti discriminatori verso ragazze come lei, che invece amavano studiare ed erano capaci di scrivere in ebraico.

²³⁴ Iris Parush, *Reading Women: The Benefit of Marginality in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society* (Tel Aviv: Am Oved, 2001). P.??? Sarebbe utile citare anche da Parush, Iris, *Reading Jewish Women. Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*, Translated by Saadya Sternberg, Brandeis University Press, Waltham Massachusetts 2004.

²³⁵ Tova Cohen, "Portrait of the Maskilah as a Young Woman", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, 15 (Bloomington: Indiana University, 2008).

Un altro esempio significativo è quello di Miriam Markel-Mosessohn (Suwalki, 1839-1920). In una prima lettera del luglio 1863, indirizzata al rabbino Shlomo Zalman Landsberg, ella protestava contro il disprezzo riservato all'istruzione femminile. Qualche anno più tardi, in una missiva a Yehuda Leib Gordon (non datata, ma probabilmente del 1868), confessava il divario tra le sue idee femministe e la consapevolezza dell'impossibilità di esprimerle apertamente in pubblico.

Ancora più sorprendente è una lettera personale – anch'essa non datata – inviata ai fratelli Yosef e Simon: in essa Markel-Mosessohn nascose un breve racconto dal chiaro messaggio femminista. Il testo, apparentemente una cronaca privata di un episodio accaduto nella sua città Suwalki, si rivelava in realtà essere il primo racconto femminista ebraico, dal titolo: *La saggezza della donna di Suwalki è come quella della donna di Tekoa* (personaggio biblico di II Samuele, noto per la sua straordinaria saggezza). Si tratta di una narrazione raffinata, costruita con una doppia agenda: da un lato sociale e maschile, dall'altro di parità di genere. Il conflitto oppone l'establishment religioso, incarnato da un rabbino, alla gente semplice, rappresentata da una donna, e si conclude con la vittoria di quest'ultima.

Anche in alcune poesie dell'italiana Rachel Luzzatto Morpurgo (Trieste, 1790-1871) si cela una protesta femminista, accuratamente dissimulata sotto strati di "corretta" e umile espressione femminile. Gran parte di questa protesta era rivolta contro le concezioni tradizionali che limitavano e umiliavano la spiritualità della donna nella società ebraica. Tuttavia, tale dissenso non si espresse mai in forme dirette: rimase sempre velato da un'apparente adesione conservatrice alle norme religiose e sociali vigenti.

Per circa trent'anni Rachel non scrisse, dedicandosi interamente alla vita familiare. Solo una volta cresciuti i figli riprese l'attività poetica. Nata nel 1790 nella stimata famiglia rabbinica e letteraria triestina dei Luzzatto, Rachel discendeva da figure illustri: tra i suoi antenati vi era Moshè Chayim Luzzatto (1707-1746), noto come RaMCHaL, autore dell'influente *Mesilat*

Yesharim (Il sentiero dei retti). Dieci anni più giovane di lei era il cugino Shemuel David Luzzatto (1800-1865), lo *ShaDaL*, celebre biblista e filosofo. I due cugini, che furono fonte reciproca di ispirazione, condivisero la stessa casa per otto anni. Gran parte delle notizie sulla vita di Rachel Morpurgo proviene proprio dagli scritti dello *ShaDaL*, comprese le sue lettere e la sua autobiografia.

La studiosa israeliana Tova Cohen attribuisce i successi di Rachel Luzzatto Morpurgo in parte alla sua formazione a Trieste, città portuale il cui ambiente socio-culturale si distingueva per una maggiore apertura all'istruzione ebraica femminile rispetto ad altre realtà italiane e, ancor più, rispetto all'Europa centrale e orientale.

Rachel ricevette una solida formazione ebraica, studiando con parenti e tutori privati, chiamati in casa Luzzatto soprattutto per istruire suo fratello Isacco. La sua educazione comprendeva la Bibbia e i suoi commenti, il Talmud – che iniziò ad affrontare già a quattordici anni –, la lingua ebraica e la letteratura medievale, inclusi testi etici come il *Chovot Ha-Levavot* (*I doveri del cuore*) e il *Menorat Ha-Ma'or* (*La lampada di luce*) di chi? Aboab?. In parallelo, si dedicò anche all'approfondimento della letteratura italiana e della matematica, ma il fulcro del suo percorso rimase sempre lo studio dei testi canonici e della lingua ebraica, che divennero l'ossatura della sua produzione poetica.

Dalla corrispondenza sappiamo che, nel 1817, il cugino *ShaDaL* le donò una copia dello *Zohar*, testo cabalistico che esercitò un influsso profondo sulla sua immaginazione poetica. Non sorprende, dunque, che molte delle sue composizioni affrontino i temi della redenzione, intrecciando tradizione, spiritualità e sensibilità femminile.

Nel 1819, a ventinove anni, Rachel sposò Ya'aqov Morpurgo, commerciante appartenente all'illustre famiglia triestina dei Morpurgo, di origine austriaca. In un primo momento i genitori si opposero alla sua scelta, ma finirono con l'acconsentire. Dal matrimonio nacquero quattro figli, tre maschi e una femmina. Nonostante i nuovi impegni familiari, Rachel continuò a studiare e a scrivere, ma soltanto di notte o durante il *Rosh*

Chodesh, celebrato nella tradizione ebraica come una sorta di festa dedicata alle donne. Le fonti attestano che il marito non incoraggiava la sua attività intellettuale e non mostrava interesse per i suoi studi o per i suoi scritti. In una delle sue poesie, Rachel stessa mette in luce con finezza poetica la tensione tra le responsabilità domestiche e l'impulso creativo, tra la cura della casa e la forza interiore della scrittura.

Accanto alla dimensione intellettuale, Morpurgo possedeva anche notevoli abilità pratiche. Apprese dal padre e dallo zio la tecnica della litografia e l'arte della tornitura; inoltre era capace di confezionare abiti per sé, per la madre e, in seguito, per la figlia. Questi dettagli, talvolta trascurati, testimoniano la ricchezza multiforme della sua vita: una donna intellettuale e poetessa, ma al tempo stesso concreta, operosa, radicata nelle attività quotidiane.

Rachel Morpurgo iniziò a comporre poesie in ebraico a soli diciotto anni, ma solo nel 1847, quando il cugino Shemuel David Luzzatto inviò alcuni suoi versi a *Kokhevè Yitzchaq (Le stelle di Isacco)*, influente periodico viennese di letteratura ebraica diretto da R. Mendel Stern, essi vennero finalmente pubblicati. Da quel momento, fino al 1856, ogni numero della rivista riportò almeno una sua poesia, talvolta in prima pagina. Il rapporto privilegiato con il cugino Shadal fu determinante per la sua affermazione, favorendone la notorietà all'interno di una società letteraria patriarcale, che tendeva a occultare e ridurre la presenza femminile.

Dopo il 1847, poesie e lettere di Rachel continuarono a comparire regolarmente su *Kokhevè Yitzchaq*, riscuotendo notevole successo. Alcune lettere erano indirizzate direttamente al cugino, altre al direttore del periodico. La sua fama fu tale che, in suo onore, vennero pubblicate nella stessa rivista poesie di autori contemporanei. Solo dopo la sua morte, avvenuta nel 1871, i suoi scritti furono raccolti in volume.

Nel 1890, in occasione del centenario della nascita, il poeta e studioso Vittorio Chayim Castiglioni (1840-1911), futuro Rabbino Capo di Roma, pubblicò a Cracovia una raccolta delle sue opere intitolata *Ugav Rachel (L'arpa di Rachel)*. L'antologia comprendeva lettere e cinquanta poesie, una

biografia in ebraico e in italiano e un saggio dedicato alla posizione della donna nell'ebraismo. Castiglioni nutriva grande ammirazione per Rachel Morpurgo, sia in quanto ebrea e triestina, sia per la sua statura poetica: la definiva una scrittrice pronta, capace di aggiungere con i suoi scritti grazia e splendore alla lingua ebraica. Molte delle informazioni riportate da Castiglioni provenivano dalla figlia della poetessa, Perla, che gli consegnò anche alcuni manoscritti rimasti inediti e scoperti soltanto dopo la morte della madre.

La produzione poetica di Morpurgo è varia: versi di tono religioso e laico, spesso in forma di sonetto, scritti in occasione di matrimoni o eventi comunitari. Molte poesie sono indovinelli raffinati, costruiti su giochi di parole, date e nomi, altre affrontano temi centrali della tradizione ebraica come l'esilio, la redenzione e la nostalgia per la Terra di Israele; non mancano immagini mistiche dell'unione dell'anima con Dio. Pur non componendo poesie di anelito giovanile né testi esplicitamente "al femminile", Rachel non mancò di sottolineare la propria identità di donna. In una lettera alla cugina del 1850, ad esempio, aggiunse i nomi delle antenate bibliche nella preghiera *Mi SheBerakh*: «Possa Colui che ha benedetto i nostri antenati Abramo, Isacco e Giacobbe, Sara, Rebecca, Rachele e Lea, benedire tutta la comunità d'Israele». Allo stesso modo, in alcune poesie emergono accenti personali che lasciano intravedere la sua consapevolezza femminile.

Nelle sue opere Rachel Morpurgo appariva estremamente modesta: firmava i suoi testi con l'acronimo Rimà, ovvero *Rachel Morpurgo Ha-Ketanà* ("la piccola Rachel Morpurgo"). In una poesia arrivò persino a descriversi come un "cane morto" (1 Sam 24,15; 2 Sam 9,8) e dalle sue lettere traspare talvolta un senso di sfiducia nelle proprie capacità poetiche. Eppure non smise mai di scrivere: la sua ultima poesia, rimasta incompiuta, fu composta pochi giorni prima della morte.

Poetessa ebrea italiana, Rachel Morpurgo occupa un posto singolare nella rinascita della poesia e della letteratura ebraica iniziata alla fine del XVIII secolo. In un secolo che vide emergere figure come Christina Rossetti ed Elizabeth Barrett Browning, Morpurgo raggiunse fama nei circoli accademici ebraici come poetessa in lingua ebraica. A differenza delle

precedenti poetesse ebrae italiane, quali Sara Cobia Sullam (1592-1641) e Devorà Ascarelli (1555-1608), che avevano scritto prevalentemente in italiano, Rachel Morpurgo compose interamente in ebraico: per questo è considerata la prima poetessa ebrea in senso stretto.

Rachel Luzzatto Morpurgo lasciò un’eredità poetica tanto originale quanto a lungo trascurata. Negli ultimi decenni, però, studiose come l’americana Wendy Zierler e l’israeliana Tova Cohen hanno contribuito a rivalutare la sua figura. Entrambe hanno mostrato quanto profonda fosse la conoscenza di Morpurgo dei testi canonici ebraici, analizzando la stratificazione simbolica dei suoi versi. Cohen, in particolare, ha intitolato il suo volume a lei dedicato *L’arpa silenziosa* (riprendendo il titolo di Castiglioni), e ha interpretato gran parte della sua opera come un “palinsesto”: poesie leggibili a più livelli, in cui le citazioni bibliche e rabbiniche possono essere viste anche in chiave femminista, come una protesta implicita contro la marginalizzazione delle donne nella tradizione ebraica.

Secondo Tova Cohen, Rachel Morpurgo esprime la propria identità femminile in molte delle poesie che ci ha lasciato; non era parte integrante del moderno Illuminismo secolare, ma piuttosto una donna profondamente devota, colta nei testi canonici e al tempo stesso poetessa consapevole e di opinioni indipendenti. La sua forza stava proprio in questa duplice appartenenza: da un lato aderiva con convinzione al mondo religioso di cui si sentiva figlia, dall’altro era capace di inserirsi nello spazio culturale della Haskalà, pubblicando i suoi scritti su una rivista di orientamento maskilico. In tal modo riuscì a mantenere intatta la propria radice religiosa, pur aprendosi a un circuito intellettuale che le offriva un palcoscenico inedito per la sua voce poetica.

Con questa poesia, intitolata *Aborto della moglie di Ya’aqov Morpurgo*, scritta nel 1847, Rachel Morpurgo esprime il disagio nei confronti della notorietà raggiunta nei periodici:

אוי לי, תאמר נפשי, כי מר לי מר

טפח ריהזי עלי נאִתְנִימָר

שְׁמַעְתִּי קוֹל אוֹמֵר “שִׁירְךָ נִשְׁמַר
 מִי כְמוֹתֶךָ רַחֵל לֹמְדֵת שִׁירִי”.

רוּחִי יָשִׁיב אֵלַי: רִיחִי נָמַר
 גּוֹלָה אַחַר גּוֹלָה עוֹרֵי סָמַר
 טַעְמִי לֹא עָמַד בִּי כַרְמֵי זֶמַר
 מִקְלָמוֹת אֶפְתָּד לֹא עוֹד אֲשִׁיר.

אֶפְנֶה צִפּוֹן דְרוֹם קְדָמָה וְיָמָה.
 דַּעַת נָשִׁים קָלָה, לְזֹאת הוֹרְקָמָה.
 אַחַר כַּמָּה שָׁנִים הֵן עֲתָה לָמָּה

יִזְכֹּר מִקְלָב מֵת כָּל-עִיר כָּל-פְּלֵדָה?
 הֲנֵה הָעֵד יַעֲיֵד תּוֹשֵׁב נְהַלְדָה:
 אִין חֲכָמָה לְאַשָׁה כִּי אִם בְּפִלְדָה.

Geme la mia anima mia geme perché amara, così amara è la
 sorte!

Inorgoglito, si innalzò il mio spirito,
 ho udito una voce dire: “Il tuo canto è sopraffino!
 Chi, o Rachel, nel canto è dotta a par tuo?”

Il mio spirito risponde: si è alterato il mio profumo,
 esilio dopo esilio, si è inasprita la mia pelle,
 il mio gusto è mutato, la mia vigna l’han potata.
 Per timore di vergogna non canterò più.

Mi volgo a nord, a sud, a oriente e a occidente:
 la sapienza delle donne cosa leggera è stimata in ogni dove.
 Dopo pochi anni, chi davvero ne serberà memoria
 più che per un cane morto in città o nella regione?

Viandanti e cittadini, ognuno farà fede:
non c'è scienza per la donna se non nel fuso.

E ancora, nel 1861, la poetessa scrive:

עד לא זקנתי, עת לא לשנתי
הספן הספנתי, לאמר שירה.
עם לכן גרתי, לכן אחרתי
אמור אמרתי, תכלה צרה.
בחון בחנתי, ספרי טמנתי
העט צפנתי, לאמר סורה.
אמנם ראיתי, לשוא צפיתי
עת כי תזיתי, דובר סרה.
גם כי עניתי, יום יום אויתי
קוה קויתי, מאל עזרה.

Prima di invecchiare, quando non dormivo,
ho tessuto una canzone.
Con Labano vivevo e quindi ritardavo;
Sicuramente dicevo a me stessa: la pena finirà.
Ho aspettato senza sosta finché non ho nascosto il libro
e la penna dicendo: fuori!
In effetti, ho capito: la speranza era vana.
Ora ho visto: la sua parola è fallace.
E anche se con dolore ogni giorno che desidero,
ho atteso con ansia l'aiuto di Dio²³⁶.

²³⁶ Sara Ferrari, "Poetry and Memory", (*Centro IDEI – Università di Siena, 2009*)
<https://centroideugsu.unisi.it/wp-content/uploads/sites/60/2020/01/ferrari.pdf>.

Le due poesie testimoniano la religiosità dell'autrice, i suoi fitti riferimenti biblici (dall'esilio a Labano) e al tempo stesso la consapevolezza dolorosa di una vita difficile, segnata da “vana speranza, dolore, pena” e forse anche dalla frustrazione di un matrimonio non del tutto felice. Va tuttavia ribadita l'importanza dell'ambiente familiare che seppe proteggerla e incoraggiarla, consentendole di coltivare il proprio amore per la scrittura e la conoscenza dell'ebraico.

Per gli intellettuali uomini che, nella società ebraica ashkenazita del XVIII e XIX secolo, avviarono la rivoluzione culturale della Haskalà, la condizione femminile costituì un banco di prova decisivo per misurare la solidità della loro visione innovativa. Uno dei maggiori esponenti, Yehudà Leib Gordon (Vilna, 1831 - San Pietroburgo, 1892), incarnò bene l'ambiguità dei *maskilim* rispetto alla “questione femminile”. A partire dagli anni Settanta dell'Ottocento, molte lettrici ebreë della Zona di Residenza russa, così come le studentesse di varie città europee, considerarono Gordon uno dei pochi capaci di mostrare sensibilità ed empatia verso la difficile vita delle donne ebreë. La sua poesia di protesta, *Kotzo shel Yud (La punta della Yud)*, pubblicata in tre parti sulla rivista *Ha-Shachar* (1876) e redatta in forma definitiva nel 1878, si apre con parole che risuonano come un grido:

אִשָּׁה עֵבְרִיָּה מִי יָדַע חַיֶּיהָ?
 בַּחֹשֶׁךְ בָּאת וּבַחֹשֶׁךְ תֵּלְכִי;
 חַיֵּי הָעֵבְרִית עֲבֹדוֹת נִצְחָת,
 תִּהְרִי, תִּלְדִּי, תִּינִיקִי, תִּגְמֹלִי,
 תֵּאֲפִי וְתִבְשָׁלִי וּבְלֹא עֵת תְּבוּלִי.

Donna ebrea, chi conosce la tua vita?
 Nell'oscurità sei venuta e nell'oscurità andrai...
 La vita della donna ebrea è una servitù eterna...
 Concepirai, partorirai, allatterai, svezzerai,
 cuocerai e cucinerai, e appassirai prematuramente.

Il poema *Kotzo shel Yud* è stato letto dalla critica come un vero e proprio

manifesto femminista pionieristico. Si tratta di una denuncia che prende forma attraverso le vicende della sua sfortunata protagonista, Bat Shua. Composto di 760 versi, il poema narra la storia di una donna data in sposa a un giovane religioso privo di mestiere, costretto a emigrare per mantenere la moglie e i due figli. Ben presto, però, si perdono le sue tracce e Bat Shua rimane nella condizione di *agunà* – donna abbandonata, il cui marito non le concede il divorzio – costretta a provvedere da sola a se stessa e ai bambini, aprendo un piccolo negozio.

Un giorno incontra un *maskil* e tra i due nasce un amore sincero. Felici, progettano di sposarsi. Dopo molte ricerche, riescono a rintracciare il marito, che accetta di concedere il divorzio in cambio di una ingente somma di denaro. Tuttavia, quando il documento di divorzio (*get*) viene presentato al rabbino per l’approvazione, questi lo dichiara invalido perché nel nome dello sposo, *Hillel*, manca la lettera *yud*. La “punta della *yud*” diventa così un cavillo legale che spezza la vita della donna: il divorzio è annullato e la coppia è costretta a separarsi.

Il destino di Bat Shua precipita nuovamente nella miseria: la vediamo povera, costretta a guadagnarsi da vivere come venditrice ambulante accanto ai figli scalzi, sul piazzale di una stazione ferroviaria. Il poema si chiude con il suo grido disperato, che si fa atto d’accusa contro un sistema religioso e

sociale incapace di giustizia:

כמעט הייתי בכל טוב אני וילדי
וכנשי התענגות הייתי גם אני—
אך קוצו של יוד הוא הרגני.

Eravamo quasi arrivati alla felicità, io e i miei figli,
e come una donna che ama le gioie della vita anche io vivevo.
Ma la punta della *yud* mi ha uccisa.

Scritto in lingua biblica e mishnico-talmudica, il poema di Gordon rivela una straordinaria ricchezza linguistica, intessuta di rimandi testuali che ne amplificano il tono, talvolta persino venato di sarcasmo. In esso emergono

con forza i temi centrali della Haskalà: l'amore inteso come scelta e non come imposizione, il desiderio di un reale miglioramento della condizione femminile nella società ebraica e la critica alla rigidità di un sistema rabbinico che, aggrappandosi a cavilli minimi, finiva per schiacciare vite intere.

Il poema suscitò fin da subito un vasto clamore: riscosse un successo immediato, ma anche accese polemiche, divenendo così uno degli snodi cruciali della poesia ebraica del XIX secolo, una pietra miliare che non ha mai smesso di interpellare lettori e lettrici.

Per tutte queste ragioni, possiamo immaginare Tamar come il riflesso luminoso di quella nuova figura femminile che stava nascendo nel clima rinnovato della Haskalà: non più semplice personaggio letterario, ma incarnazione di un ideale di donna capace di unire grazia e forza, delicatezza e autonomia.

Tamar divenne così, per i lettori del romanzo di Mapu, la donna che faceva sognare a occhi aperti – promessa di un amore autenticamente vissuto, di una vita più giusta, di un futuro capace di conciliare etica e desiderio.

Ma non solo Tamar fu un'invenzione letteraria innovativa; degna di nota è anche Pinellia Adelberg, la protagonista di *Ahavat Yesharim o Ha-Mishpachot Ha-Murdafot* (Vilna, 1881), che rappresenta la prima eroina autonoma, emancipata e virtuosa nella letteratura ebraica moderna. La sua autrice, la già citata Sara Feiga Meinkin Foner, fu la prima donna a pubblicare narrativa in ebraico: un atto rivoluzionario, se si considera l'esclusione quasi totale delle donne dallo studio dell'ebraico nella società ebraica dell'Europa orientale del XIX secolo.

Con il semplice gesto di scrivere in ebraico e, ancor più, con la caratterizzazione della sua eroina, Meinkin volle prendere posizione sulla condizione delle donne, offrendo una prospettiva femminile inedita. Pinellia non si limita a sfidare le convenzioni tradizionali dei matrimoni combinati scegliendo l'amore romantico – come già accadeva in altre narrazioni ebraiche ottocentesche – ma si distingue perché incarna un'alternativa coraggiosa alla rigida polarizzazione che dominava la narrativa dell'epoca:

da un lato le eroine passive e virtuose, destinate a essere premiate; dall'altro le figure femminili attive, ma per questo considerate immorali e punite.

Meinkin rompe questa dicotomia proponendo una terza via: una protagonista insieme attiva e virtuosa, che non solo agisce ma viene anche premiata. La costruzione di una figura femminile di tale spessore fu un fenomeno unico nella letteratura ebraica del XIX secolo, e rimane il tratto più innovativo della scrittura di Meinkin.

Tuttavia, la caratterizzazione di Pinellia non fu accolta favorevolmente dal mondo critico maschile; David Frishman (1859-1922), uno dei più autorevoli critici letterari del tempo, condannò severamente l'opera. La sua stroncatura contribuì, in questo modo, alla rapida scomparsa del romanzo dal panorama della letteratura ebraica moderna e, con essa, alla perdita di Pinellia come modello letterario per le scrittrici e gli scrittori delle generazioni successive.

Dal momento in cui si delinea la figura di una nuova donna e di una nuova eroina letteraria, diventa possibile spaziare nel tempo e giungere fino alla modernità letteraria del mondo ebraico. Nelle opere di Rachel Bluwstein (1890, Saratov - 1931, Tel Aviv) e di Devorà Baron (1887, Bielorussia - 1956, Tel Aviv), per citare soltanto due esempi, emerge con chiarezza una voce autentica e autonoma. Nel caso di Rachel, tale autenticità coincide con la sua stessa identità poetica: lo si percepisce nella lirica *Ani (Io)*, scritta nella città di Tzefat nel 1925, dove la poetessa si definisce direttamente attraverso la parola, rendendo la poesia non solo espressione, ma dichiarazione di sé.

כְּזֹאת אֲנִי: שְׂקֵטָה

כְּמִי אֲנִי,

אוֹהֶבֶת שְׁלוֹת הַלֵּיל, עֵינַי תִּינּוֹקוֹת

וְשִׁירֵי שֶׁל פְּרָנְסִיס ז'ם.

כְּשֶׁכֶּבֶר הַיָּמִים עָטָה נִפְשִׁי אֶרְגָּמֹן.

וְעַל רֵאשֵׁי הַהָרִים

לְאַחַד הַיָּיִתִי עִם הַרוּחֹת הַגְּדוֹלוֹת

עם צְרִיחַת נְשָׁרִים.

בְּשִׁפְכָּר הַיָּמִים... זֶה הָיָה בְּשִׁפְכָּר הַיָּמִים.

הַעֲתִים מִשְׁתַּנּוֹת

וְעֵכָשׁ –

הִנֵּה אֲנֹכִי כִּזְאֵת

Io sono così:

quieta come le acque del lago,
amo la calma dei giorni ordinari, gli occhi dei bambini
e le poesie di Francis Jammes.

In giorni lontani la mia anima si ammantò di porpora.
e sulle vette delle montagne
una cosa divenni con i venti impetuosi,
con il grido dell'aquila.

In giorni lontani...questo è stato in giorni lontani,
i tempi cambiano
e adesso,
ecco, io sono così²³⁷.

Tale autodefinizione combaccia con quella implicita di Tamar, giovane radicata nella forza della sua natura libera.

Diversa è, sempre dalla penna di Rachel, la poesia *Ishà (Donna)*, scritta nel 1929:

מִלְמַטָּה לְמַעְלָה...

כִּד:

בְּמַבְט מְסוּר וְעִגּוּם

שֶׁל עֶבֶד, שֶׁל כָּלֵב נְבוֹן.

²³⁷ Sara Ferrari, “Davanti a te, così come sono: esempi di autodefinizione nella poesia ebraica femminile”, in *Narrativa, memoria e identità*, a cura di Gabriella Steindler Moscati e Maddalena Schiavo (Sesto San Giovanni: Mimesis, 2011), 46, 63.

הַרְגַע גְּדוּשׁ נֶזֶק.
דוּמְיָה
וְכִסֵּף סְתוּם
לְנִשְׁקֵי אֵת גַּד הָאֲדוֹן
תרפ"ט

Dal basso verso l'alto...

Così:

Lo sguardo devoto e mesto

Di un servo, di un cane assennato.

Il momento è grave e puro.

Silenzio

E un desiderio inconfessato

Di baciare la mano del padrone²³⁸.

Così la descrizione di Fradel, nell'omonimo racconto del 1947 di Devorà Baron, in cui leggiamo la feroce critica al matrimonio combinato e all'infelicità che ne deriva, a cui segue, tuttavia, il grande riscatto dell'umiliata eroina, quando decide di chiedere il divorzio al marito. Dalla decisione di divorziare nasce la libertà di essere finalmente se stessa, forte, libera di amare e di essere amata da Chayim Refa'el, il suo compagno di giochi, da sempre innamorato di lei. Dall'unione tra Chayim Refa'el e Fradel nasce Yerucham David, un leader dello *shtetl*.

Giunsero i giorni dei tumulti e le angherie nei confronti degli ebrei si fecero sempre più aspre. Quando i villici si radunarono e si presentarono armati, furono affrontati da ragazzi coraggiosi, guidati da Yerucham David figlio di Fradel. E la pace scese sullo *shtetl*.

Come osserva la traduttrice del racconto di Baron, Sara Kaminski,

²³⁸ Sara Ferrari, a cura di, *Rachel Bluwstein* (Latiano: Interno Poesia, 2021), 137.

Fradel compie un percorso di *Tiqqun* attraverso la nascita del figlio, realizzando così una vocazione insieme femminile e umana, ebraica e universale: una parabola che diventa metafora della condizione delle donne senza voce. Ma non solo: scritto nel 1947, il racconto porta con sé anche l'eco della tragedia della Shoah. La famiglia di Devorà Baron venne annientata durante lo sterminio, e forse il figlio di Fradel può essere letto come simbolo del riscatto dei sopravvissuti²³⁹. Ma la Baron usa un altro ebraico!

Un'ulteriore testimonianza di come i tempi andassero cambiando nella vita degli *shtetlekh* ci giunge dal romanzo di Israel Yehoshua Singer (1893, Bilgoraj - 1944, New York), *La pecora nera*. Nel capitolo dal titolo eloquente *Fradl, la vergogna della famiglia*, l'autore ambienta la vicenda nel periodo del regno dell'ultimo zar di Russia, Nicola II (1868-1918), e precisamente a partire dalla sua incoronazione del 1894:

Questa ragazza (...) abitava a Zvihil, dove studiava in un ginnasio femminile. Le piaceva parlare russo e vestirsi come un'aristocratica. Di tanto in tanto veniva a Bilgoraj a trovare suo padre e appena arrivata cominciavano le liti. Fradl era la vergogna della famiglia. I Chassidim, da sempre nemici dichiarati del nonno per via delle sue posizioni nei loro confronti, sostenevano che proprio a causa di questo suo atteggiamento gli era toccata in sorte una nipote *goyà*, una vera apostata, una poco di buono che parlava la lingua dei gentili, portava un cappello da uomo e stivali di vernice. Per me l'esotica Fradl era un'apparizione fantastica proveniente da un mondo sconosciuto e incantato (...) Lo zio non la rimproverava per il russo, gli stivaletti di vernice e il comportamento indegno di una brava ragazza ebrea; le diceva però che, invece di perdere tempo al ginnasio di Zvihil, avrebbe dovuto restare a Bilgoraj e fidanzarsi con un bravo giovane. Fradl scoppiava in una fragorosa risata che nella pia Bilgoraj mai nessuno aveva udito provenire da una

²³⁹ Dvora Baron, *Schegge di luce*, a cura di Sarah Kaminski e Maria Teresa Milano (Casoria: Sipintegrazioni, 2010), 14-15.

figlia di Israele e dava un altro tiro di sigaretta.

“Sposarmi un qualche Itshe Meir e stabilirmi a Bilgoraj?”
esclamava disgustata. “Piuttosto mi butto giù da un ponte!”
“Allora che cosa vuoi fare?” le domandava lo zio, soffiandole
il fumo in faccia. “Voglio studiare e diventare dentista”
rispondeva Fradl, restituendogli lo sbuffo²⁴⁰.

²⁴⁰ Israel Joshua Singer, *La pecora nera*, trad. Anna Linda Callow (Milano: Adelphi, 2015), 119–120.

CAPITOLO 5

ALTRE LETTERATURE

5.1 Un esempio di *Ha-Talush* in Berdichevsky

La rapida analisi di altre letterature, successive a Mapu e alla sua opera – di cui definiamo la non-nostalgia –, ci conduce alla produzione sviluppatasi in terra di Israele e, in seguito, nello Stato di Israele. In questo contesto, il rapporto tra il passato e la realtà concreta del nuovo ambiente territoriale e culturale si articola secondo parametri sia personali sia collettivi.

Amnon è, azzardando un parallelo con una tipologia letteraria affermatasi all’inizio del Novecento, l’antitesi di *Ha-Talush* (in ebraico “lo sradicato”): l’eroe apparentemente perdente, privo di radici. Il *Talush* è una figura ricorrente nella letteratura ebraica dei primi decenni del XX secolo, soprattutto nelle opere di scrittori come Brenner, Gnessin e Berkowitz. Si tratta perlopiù di un giovane ebreo, spesso studente universitario, che si percepisce come alienato e disconnesso dall’ambiente circostante, tanto in Europa quanto in Terra d’Israele.

Questa figura ha costituito una critica sociale e nazionale della società ebraica nella Diaspora e, successivamente, nella Terra d’Israele, diventando uno strumento per sviluppare un discorso letterario critico – tematico e poetico – tra diverse generazioni di scrittori²⁴¹. Nella sua prima comparsa nella letteratura ebraica, la mancanza di radici del personaggio viene descritta come il risultato della frattura emotiva e spirituale prodotta dall’incontro con i valori del movimento della Haskalà²⁴². Con il passare degli anni, e con l’arrivo di ebrei in Terra di Israele, anche lì si delineò la figura dello sradicato,

²⁴¹ Heddy Shait, “The Female Rootless Character in Hebrew Prose: Initial Attempts at Shaping Her Image”, *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 10, no. 1 (Spring 2013), <https://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/20895>.

²⁴² *Ibid.*, 3.

del *Talush*.

L'autore Mikha Yosef Berdichevsky (1865-1921) mosse una critica radicale al concetto stesso di ebreo. Ai suoi occhi, gli ebrei dovevano essere considerati *Ivrim* piuttosto che *Yehudim*: una definizione che rimandava più all'"israelismo", ovvero a una dimensione culturale più ampia, che non all'ebraismo inteso come sistema religioso. Secondo Berdichevsky, infatti, la tradizione ebraica aveva prodotto una cultura troppo angusta, incapace di aprirsi al pluralismo e alla vitalità delle altre civiltà.

Come osservò Yosef Klausner nella sua *Storia della letteratura ebraica* (1932), Berdichevsky cercò di introdurre nella letteratura neo-ebraica nuove prospettive sull'evoluzione culturale dell'ebraismo, attraverso una serie di articoli e saggi.

Il suo approccio si innestava esplicitamente sulla filosofia di Nietzsche, che egli applicava all'ebraismo per denunciarne l'aspetto, a suo giudizio, repressivo. L'ebraismo, secondo Berdichevsky, era stato il creatore di un ideale della negazione del *Sé* in nome della morale divina, una morale che aveva condotto gli ebrei a una sorta di schiavitù culturale. La spiritualità idealistica e il rigore etico dei profeti, pur di altissimo valore religioso, avevano finito per annullare la potenza politica nazionale e la prosperità materiale dell'antico regno di Giuda. Inoltre, avevano imposto al mondo una morale della rinuncia che soffocava la spontaneità naturale delle passioni e degli istinti umani impedendo, così, la gioia di vivere e l'emergere di un tipo umano superiore, quello che Nietzsche avrebbe chiamato *Übermensch*, superuomo.

In questa prospettiva, affermava Berdichevsky, l'ebraismo aveva dissipato la sua forza vitale: invece di alimentare un'energia creatrice e affermativa, aveva trasmesso all'umanità un *ethos* rigoroso e rinunciatario, che egli considerava causa di decadenza e di impoverimento spirituale.

Berdichevsky voleva dimostrare che duemila anni fa l'ebraismo, inteso come idea e dottrina, aveva espunto dall'ebraismo la sua componente di popolo, imponendo una ortoprassi rigida e astratta che aveva soppiantato tutti gli ideali politici e nazionali. Eppure, secondo lui, proprio questi ideali – il

radicamento politico, l'autonomia e la forza collettiva – sono imprescindibili per la vita di qualunque nazione e costituiscono le basi stesse della sua sopravvivenza. Se, sosteneva, non fosse stato possibile garantire un'indipendenza politica stabile in Israele e se questa fosse stata nuovamente minacciata dall'ascesa di una religione astratta e da una morale troppo rigorosa, allora sarebbe stato necessario “invertire tutti i valori”, secondo l'espressione nietzschiana. In altre parole, occorre restituire al popolo ebraico il dominio sull'ebraismo stesso, liberandolo dal peso eccessivo di un'etica trascendente per condurlo verso una vita più concreta, più terrena e più simile a quella di altre nazioni. Solo così sarebbe stato possibile un vero rinnovamento politico, e soltanto allora il popolo, finalmente risanato, avrebbe potuto vivere in pienezza e in salute da tutti i punti di vista.

Berdichevsky si presentava come l'avversario più deciso del *sionismo spirituale* di Achad Ha-'Am, pseudonimo del saggista e pensatore Asher Ginzberg (Skvira, 1895 - Tel Aviv, 1927). Quest'ultimo invitava gli ebrei a custodire la propria identità come *popolo dello spirito*, fondato su valori etici e culturali più che politici. In netto contrasto, Berdichevsky sosteneva invece la necessità di un'inversione radicale: non il primato dello spirito, ma quello della vita concreta e politica, affinché l'ebraismo potesse rigenerarsi come nazione viva e non soltanto come civiltà culturale.

Nei suoi romanzi, Berdichevsky delineava due poli in costante tensione: da un lato figure di ebrei conservatori, radicati nella terra e legati alla tradizione, dall'altro giovani tormentati, che soffrivano per un dissenso interiore lacerante, incapaci di rimanere fedeli all'ebraismo storico ma anche di fondersi con la civiltà europea.

Il critico letterario Gershon Shaked (Vienna, 1929 - Gerusalemme, 2006) osserva che Berdichevsky non respingeva né Dio né il passato ebraico, bensì l'inflessibilità dei capi religiosi e degli studiosi che, a suo giudizio, imprigionano e violano l'anima del popolo negandogli la libertà. Nella sua antologia, Shaked inserisce il finale del racconto *MeEver LaNahar (Oltre il fiume)* di Berdichevsky, dalla raccolta *Bli Tikwot (Senza Speranze, 1899)*: la storia si conclude in un intreccio inestricabile di amore, odio e preghiera al

Dio d'Israele, quasi a testimoniare l'impossibilità di sciogliere la tensione tra fedeltà e ribellione:

אני שונא את האנשים הללו, אותם ואת בתיהם, בתי מדרשיהם וספריהם.
לא אסלח, לעולם לא אסלח לקנאים האלה, שגדרו את הדָרֶךְ בעדי. – וְשֵׁם
בְּאֶפֶל הַנֶּהָ נִפְשׁ תִּמָּה, אהובה, דְּמֵעוֹת בְּעֵינַי.
אני שֵׁם פְּנֵי אֵל הַבְּתִים הַיְשָׁנִים, הַנּוֹשְׂאִים בְּחִיקָם אֶת כָּל הַסְּפָרִים, הָאֲמוּנוֹת
וְהַמְּשֻׁבּוֹת, שֶׁהָיוּ לִי לְרוֹעֵץ, שֶׁגְּדָרוּ אֶת הַדָּרֶךְ בְּעֵדֵי וּבְעֵדָה...
“אל נקמות! אל נקמות!” נִפְלְתִי עַל פְּנֵי וְאַבְדָּה...

Odio queste persone, loro e le loro case, le loro scuole religiose e i loro libri. Non posso perdonare, non perdonerò mai quei fanatici che mi hanno sbarrato la strada. Laggiù, nel buio, vive un'anima innocente, la mia amata. Gli occhi mi si colmarono di lacrime. Guardo quelle vecchie case piene fino all'orlo di tutti quei libri, convinzioni e idee, che mi avevano ostacolato, che si erano innalzati come una barriera davanti a entrambi. “O Signore Iddio, cui appartiene la vendetta! Oh Dio, a cui appartiene la vendetta!” Caddi e piansi²⁴³.

Anche se, al termine della vicenda, il protagonista abbandona la sua comunità e rimane – come suggerisce il titolo della raccolta –, “senza speranze”, il racconto incarna l'idea di un ebraismo illuminato, capace di custodire il passato e, insieme, di proiettare luce sul presente e sul futuro²⁴⁴.

Pur riconoscendo nell'individuo il soggetto fondamentale della letteratura ebraica, Berdichevsky non lo concepiva mai come entità isolata: era infatti un convinto sostenitore della necessità di riconoscere i legami che uniscono l'individuo al suo ambiente e al patrimonio culturale collettivo.

²⁴³ Mikha Yosef Berdichevsky, “Bli Tikwot, Me-Ever La-Nahar,” in Id., *Kol Kitvè* (Tel Aviv: Am Oved, 1951), 30-31.

²⁴⁴ Gershon Shaked, *Narrativa ebraica moderna*, trad. Callow, Ferrari e Nahmany (Milano: Edizioni Terra Santa, 2011), 50-51.

Sempre nello stesso testo si legge:

נרות של הבתים הסמוכים חודרים אלינו בעד החלונות ומעוררים בי איזו
נגיפה, לא אדע שחרה.
וכרגע אני מרגיש חם-נפש, רעיתי עומדת לימיני ומלקושת לי דבר באזני...
דמעות-אהבה בעפעפי, דמעות גיל.

Dalle finestre si vedono le fiamme delle candele del sabato delle case vicine. Mi provocano un'emozione inspiegabile. In un momento come questo sono pieno di calore. Mia moglie è accanto a me e mi sussurra all'orecchio... Lacrime d'amore riempiono i miei occhi, lacrime di gioia²⁴⁵.

In Berdichevsky convivere l'anima tormentata di chi è ebreo fino in fondo – perché, come ricordava il filosofo ebreo tedesco Franz Rosenzweig, *si è ebrei*, in una appartenenza incancellabile, radicata prima ancora della coscienza – e, al tempo stesso, ardeva in lui la tensione verso un orizzonte culturale europeo, nutrito dalla filosofia dionisiaca di Nietzsche. L'autore si percepiva schiacciato dal mondo ebraico che aveva conosciuto e, in risposta, immaginava un mondo ideale pre-ebraico, cananeo, pagano, in cui le passioni e l'autenticità potessero essere vissute senza freni.

Lo storico David Biale ricorda come scrittori ebrei di fine Ottocento, tra cui, appunto, Berdichevsky, abbiano trovato vitalità ed erotismo anche nel patrimonio del folklore ebraico²⁴⁶.

È interessante osservare come questa apertura al mondo culturale europeo, al di là dei confini della tradizione strettamente ebraica, abbia innescato desideri e bisogni nuovi in molti pensatori e come il rapporto tra l'ebraismo e la modernità – fino a includere la nascita dello Stato ebraico – abbia dato origine a quella molteplicità di tendenze che ancora oggi ci attraversa.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ David Biale, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America* (Berkeley: University of California Press, 1997), 169.

Se in Berdichevsky l'identità appare fratturata, divisa tra l'appartenenza ebraica e l'attrazione verso un orizzonte culturale altro, in Amnon troviamo invece l'immagine di una conciliazione possibile. Egli è l'eroe biblico che si identifica pienamente con l'ebraismo del periodo del Primo Tempio e che, al tempo stesso, incarna – secondo la definizione di Shmuel Feiner del *Nuovo Ebreo*– un uomo, un cittadino e un ebreo insieme. Amnon, figura sensibile, innamorata e giusta, è al contempo il cittadino di Gerusalemme e l'ebreo consapevole, con tutto ciò che l'adesione all'ebraismo comporta: etica, studio e valori.

Di nuovo citiamo Fikhman, secondo cui Mapu amava rappresentare, attraverso Amnon, il simbolo dell'uomo da lui scelto, l'uomo per eccellenza, l'ebreo nel suo splendore che sarebbe venuto²⁴⁷.

5.2 Dilemmi profondi: *Le'an? (Verso dove?)*, di Mordechai Ze'ev Feierberg

Il senso di smarrimento e di vuoto, generato dal bivio tra il mondo antico e quello nuovo, trova espressione nel racconto *Le'an? Verso dove?* (1899) dello scrittore Mordechai Ze'ev Feierberg (Novograd Volynsk, 1874-1899). Il protagonista, Nachum, figlio di un rabbino, soffre fin dall'infanzia l'impossibilità di vivere come gli altri bambini: non può correre nei campi o giocare con gli amici, perché trascorre le sue giornate chiuso nel *cheder*, condannato a un'esistenza segnata dalla miseria e dalla rigidità paterna. Il padre gli insegna che essere ebreo significa essere un "soldato di Dio", imponendogli una vita austera e priva di piaceri, anche dei più semplici e innocenti.

Il destino di Nachum sembra tracciato: seguire le orme del padre e dei predecessori, diventando egli stesso rabbino. Ma ben presto iniziano a sorgere

²⁴⁷ Mapu, *Kol Kitvè*. XVI.

in lui dubbi e resistenze rispetto al cammino imposto. Il matrimonio con una giovane e amabile donna di famiglia agiata lo conduce in città, dove conosce una vita più confortevole, lontana dal rigore della casa paterna. La moglie, desiderosa di educarlo, assume per lui un insegnante che lo introduce al pensiero di Spinoza, Kant e Darwin, oltre a istruirlo nelle lingue europee. Questa nuova conoscenza, anziché arricchirlo, lo getta in uno stato di profondo scompenso: per Nachum essa non porta luce, ma solitudine e vuoto.

Disorientato, torna nella casa paterna, ma il suo comportamento eccentrico gli vale presto il soprannome di “matto”. Nemmeno questo ritorno alle origini placa la sua disperazione. L’unica scintilla di entusiasmo gli giunge dalle notizie, sempre più diffuse, circa la possibilità di una vita nuova in Eretz Israel – allusione evidente al movimento di *Chovevè Zion* –. In un ultimo, lungo e accorato discorso, Nachum esprime la sua convinzione più intima: alla domanda *Le’an?* (*Verso dove andare?*) la risposta non può che essere *Eretz Israel*, l’oriente, poiché l’occidente non ama gli ebrei e solo lì, nella terra dei padri, può avvenire il riscatto del popolo.

Eppure, questo anelito resta senza conseguenze: Nachum non agisce, rimane prigioniero della sua esistenza, fino a spegnersi nella stessa inquietudine da cui era partito.

Gli scritti di Feierberg mettono in luce la continuità profonda tra l’ebraismo tradizionale e quello moderno, pur nella diversità di credenze e valori. Nachum comprende che la disponibilità a piegarsi a un principio superiore rimane costante, ma si declina in forme e modalità differenti a seconda delle epoche. Proprio in questo riconoscimento nasce il suo tormento: il giovane avverte che la fedeltà assoluta al passato, con il suo rigore religioso, e l’apertura al nuovo, con le sue promesse di libertà intellettuale, sono entrambe espressioni di quella stessa tensione verso l’*Assoluto*. Tuttavia, incapace di scegliere tra obbedienza e rinnovamento, resta sospeso nel vuoto, paralizzato dal dilemma che la domanda *Le’an?* (*Verso dove?*) drammatizza con forza: quale direzione deve intraprendere il popolo ebraico – e con esso l’individuo – per riscattare la propria esistenza?

Presentiamo un brano del racconto *Le’an*, con una nostra traduzione:

הַיָּמִים הַזֵּעוּמִים, יָמֵי אֱלוּל, עָבְרוּ אֶחָד אֶחָד, וְלֵיל הַכַּפּוּרִים בָּא. אֲבָל עֲקֵבוֹת הַיָּמִים הַהֵם נִשְׁאָרוּ בְּלִבּוֹ פְּנִימָה. הַאֲפִיקוֹרֶס הָאֲמֻלָּל שָׁפַךְ עָלָיו רוּחַ תּוֹגָה עֲמֻקָּה. כַּמָּה הֵמָּה אוֹבְדִים – חֹשֶׁב בְּלִבּוֹ בַּעֲמֻדוֹ בְּבֵית הַכְּנֶסֶת בְּלִילָה הַהוּא – הָאֲמֻלָּיִם הָאֵלֶּה, הַתְּפִצִים לְהִסִיר מֵעֲלֵיהֶם אֶת הַקְּלָלָה. הוּא הִבִּין הֵיטֵב אֶת אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלָיו הַאֲפִיקוֹרֶס בְּדִבְרָיִם בְּלִתֵּי בְרוּרִים; הַתָּמִים הָאֲמֻלָּל הִזָּה מְרַגֵּשׁ אֶת אֲשֶׁר הוּא רוֹאֶה עֵין בְּעֵין. הוּא קוֹרֵא עֵתָה אֶת הַסְּפָרִים הַמְּכֻנָּיִם לְעֶצְמָם בְּשֵׁם “הַסְּפָרוֹת הַחֲדָשָׁה”, אֲבָל הוּא אֵינּוּ מוֹצֵא פֶה כָּל חֲדָשׁ, אֵין פֶּה כָּל דֶּרֶךְ סְלוּלָה... הַחוּלָה מִדֵּי הִרְגִישׁוּ כְּאֵב הוּא מְפָרֵר וּמִתְאַנֵּחַ, וּלְפִי הַשְׁתַּנּוּת הַכָּאֵב כֵּן שׁוֹנִים הֵמָּה הַפְּרֹפּוֹר וְהָאֲנָחָה... “הַסְּפָרוֹת הַחֲדָשָׁה” הַזֹּאת הוּא הַפְּרֹפּוֹר וְהָאֲנָחָה שֶׁל הַמֵּאָה הַיִּיט, כְּמוֹ שֶׁהַקְּבֵלָה וְהַחֲסִידוּת הֵיוּ הַפְּרֹפּוֹר וְהָאֲנָחָה שֶׁל יָמֵי הַחֲשֻׁךְ... הַעַם הַחוּלָה מְפָרֵר וּמִתְאַנֵּחַ זֶה אֲלֵפִים שָׁנָה, וְאַנְחוּתֵי הַמְּרוֹת – זֶה הֵיא סְפָרוֹתוֹ בְּכָל הַדּוֹרוֹת... “הַסְּפָרוֹת הַחֲדָשָׁה” הַזֹּאת דְּגַמְתָּה כְּדָגִים שֶׁנֶּאֱחָזוּ בְּכִלֵּי שֶׁל מַיִם עֲכוּרִים, וְהֵם שְׂטִיִּים אֲנָה וְאַנָּה, מְפָרֵרִים בְּכָל פֶּחַם וּמוֹצִיאִים אֶת רֵאשִׁיהֶם הַחוּצָה, לְמִצָּא אֶת הַחַיִּים הַחֲסִרִים לָהֶם... הַסְּפָרוֹת מְפָרֵרֶת כְּמוֹהוּ הוּא; יֵשׁ אֲשֶׁר תִּחְשַׁב גַּם הֵיא, כִּי תִשׁוּעַת הַעַם הֵיא לְהַבְלִיעַ בְּתוֹךְ הַזָּרִים, אֲבָל כִּיחֻקְקָאֵל, הַאֲפִיקוֹרֶס הָאֲמֻלָּל, מְרַגֵּשׁ הֵיא, כִּי דִבֶּר זֶה אֵי אֲפֻשֶׁר...

לֵאָן? לֵאָן אוֹי, לֵאָן?

I giorni oscuri, i giorni di Elul, passarono uno dopo l'altro, e giunse la notte di Kippur. Ma le tracce di quei giorni rimasero impresse nel profondo del suo cuore. L'eretico infelice aveva gettato su di lui un'ombra di profonda malinconia. “Quante sono le anime perse!”, pensava tra sé, quella notte nella sinagoga – quegli infelici che cercano solo di togliersi di dosso la maledizione.

Egli comprese bene ciò che l'eretico gli aveva detto, pur con parole oscure; quel misero ingenuo sentiva ciò che vedeva con i propri occhi. Ora leggeva i libri che si chiamano “la nuova letteratura”, ma non vi trovava nulla di nuovo, nessuna via tracciata... Il malato, che sente il dolore come proprio, si agita e sospira, e così come cambia il dolore, così cambiano anche l'agitazione e il sospiro...

Questa “nuova letteratura” è l’agitarsi e il sospiro del XIX secolo, proprio come la Qabbalà e il Chassidismo furono l’agitarsi e il sospiro dei tempi oscuri...

Il popolo malato si agita e sospira da migliaia di anni, e le sue amare lamentele – questa è la sua letteratura in ogni generazione...

Questa nuova letteratura è simile a pesci intrappolati in un recipiente d’acqua torbida, che nuotano qua e là, si dimenano con tutte le loro forze e tirano fuori la testa per cercare la vita che manca loro...

La letteratura si agita come loro; talvolta pensa anch’essa che la salvezza del popolo consista nel assimilarsi tra gli stranieri, ma, come Ezechiele, l’infelice eretico, essa sente che ciò non è possibile...

Dove? Dove? Ahimè, dove?”

5.3 Uri Nisan Gnessin e il vegetarianesimo

L’idea di Feierberg – secondo cui, al di là delle differenze e nonostante la lotta tra la vecchia e la nuova generazione, permane una somiglianza essenziale e un amore profondo – fu raccolta e sviluppata da Uri Nisan Gnessin (Starodub, 1879-1913), in particolare nel racconto breve *Se’udà mafseqet* (Il pasto prima del digiuno, 1905). La narrazione descrive il rabbino Noach mentre entra nella stanza di sua figlia Gitel: un ambiente che, in netto contrasto con la tradizione, si presenta disordinato e colmo di libri, giornali, quaderni, un mappamondo, un atlante e persino un quadro del pittore russo realista Vasilij Vereščagin. Non solo la giovane si nutre di una pluralità di culture estranee al perimetro ebraico, ma è anche vegetariana. Il racconto è considerato una delle prime rappresentazioni, nella letteratura ebraica, delle tensioni intergenerazionali attorno al tema del vegetarianesimo e restituisce con sensibilità i sentimenti di Gittel all’interno della famiglia. La scelta vegetariana si configura come un ulteriore segno di distacco dalla tradizione. Il

vegetarianesimo non era un argomento marginale; al contrario, fu oggetto di discussioni vivaci anche in ambito rabbinico in quegli stessi anni.

Tra i sostenitori del vegetarianesimo si annovera anche Rav Kook (Daugavpils, 1865 - Gerusalemme, 1935), che vedeva nel desiderio di carne non un bisogno autentico, bensì l'espressione di passioni negative. Per lui il vegetarianesimo rappresentava l'ideale biblico a cui l'umanità avrebbe dovuto ritornare. Rav Kook sosteneva che con l'avvento del Messia l'intera umanità sarebbe tornata a uno stato vegetariano, affermando che nell'Epoca messianica «l'effetto della conoscenza si estenderà anche agli animali... e i sacrifici nel Tempio consisteranno in vegetali, e saranno graditi a Dio come nei giorni passati» (dal suo commentario al libro di preghiere, *Olat Ha-Ra'yà*). Questo pensiero si radica nella visione profetica di Isaia, per cui in un futuro di pace universale anche la natura, riconciliata, parteciperà alla redenzione:

וְגַר זֶאֵב עִם-כֶּבֶשׂ וְנִמְרַ עִם-גְּדִי יִרְבֹּץ וְעִגְלֵ יִכְפִּיר וּמְרִיא יִחְזֹו וְגַעַר קִטָּן נִהְגֶה
 בָּם:
 וּפְרֵה וְדֹב תִּרְעִינָה יִחְדָּו יִרְבְּצוּ יִלְדִינָהוּ וְאַרְיֵה כִפְקָר יֵאכְל־תְּבָן:
 וְשִׁעִשְׁעֵ יוֹנֵק עַל-תֵּהָר פֶּתוֹ וְעַל־מְאוֹרֵת צִפְעוֹנָי גִּמּוּל יָדוֹ הִדָּה:
 לֹא-יִרְעוּ וְלֹא-יִשְׁחִיתוּ בְּכָל-תֵּהָר קִדְשֵׁי כִי־מִלְאָה הָאָרֶץ דָּעָה אֶת-יְהוָה כְּמִיָּם:
 לַיָּם מְכֻסִּים:

Dimorerà il lupo con l'agnello, si coricherà il leopardo con il capretto, il vitello e il leone staranno insieme e un piccolo ragazzo li guiderà. La mucca e l'orso pascoleranno, assieme giaceranno i loro piccoli; e il leone come il bue mangerà paglia, e giocherà il poppante sul covo dell'aspide, e sulla tana del basilisco il lattante svezzato. Non faranno male né guasteranno su tutto il Mio monte santo poiché sarà piena la terra di conoscenza del Signore, come le acque coprono il fondo del mare²⁴⁸.

Oltre a Rav Kook, anche l'ideatore della Lingua Internazionale –

²⁴⁸Is 11,6-9

universalmente conosciuta come Esperanto – Ludwik Lejzer Zamenhof (Białystok, 1859 - Varsavia, 1917), nutriva profonde simpatie per il vegetarianesimo. Cresciuto in un ambiente permeato dalle idee dei *maskilim* e dotato di una straordinaria conoscenza di numerose lingue, Zamenhof elaborò un idioma capace di unire popoli diversi e di abbracciare culture molteplici. Il legame tra Esperanto e vegetarianesimo, spesso poco noto, ha radici storiche significative: emblematica è la fondazione nel 1908 della *Tutmonda Esperantista Vegetariana Asocio* (TEVA, Associazione Vegetariana Esperantista Mondiale), la più antica organizzazione vegetariana internazionale tuttora attiva, che utilizza l'Esperanto come lingua di comunicazione. Non sorprende, dunque, che tra i parlanti Esperanto la percentuale di vegetariani sia storicamente più alta rispetto alla media della popolazione generale, a conferma di come linguaggio universale ed etica alimentare abbiano saputo intrecciarsi in un comune ideale di armonia e fratellanza.

In sostanza, mentre la Haskalà non abbracciava universalmente il vegetarianismo, alcuni dei suoi sostenitori lo vedevano come uno sviluppo positivo, sia dal punto di vista etico che spirituale, in linea con le più ampie preoccupazioni umanistiche e ambientali, e alcuni lo vedevano come un modo per elevare il pensiero e la pratica ebraica.

5.4 La Nostalgia

La nostalgia che attraversa la letteratura ebraica al momento dell'arrivo degli ebrei in Eretz Israel è una nostalgia speculare a quella di Mapu.

Nel capitolo 3.3 abbiamo richiamato il concetto elaborato da Boym di *nostalgia riflessiva*, una nostalgia che non mira a restaurare il passato, ma a elaborare l'*algos*, il desiderio, trasformandolo in una dimensione aperta, da definire, capace di attivare una modernità in divenire. In questa prospettiva si comprende l'intento di Mapu di ambientare *Ahavat Zion* e *Ashmat Shomron* in una cornice biblica: non come pura rievocazione, ma come scenografia

simbolica e ideale, atta a conferire spessore e legittimità a un sistema di valori coerente con le istanze e i desideri della Haskalà.

Diverso è il rapporto con il passato nella letteratura prodotta dagli ebrei giunti in Terra di Israele. La nostalgia per i luoghi lasciati, intrecciata al senso di smarrimento di fronte alla nuova realtà, rimane un tema ricorrente – ancora oggi – nella produzione letteraria israeliana. Nella prospettiva della costruzione identitaria nella terra dei padri, la terra a lungo sognata nei secoli della diaspora, il *noi* che approda in Eretz Israel genera una narrativa unitaria, volta a un unico scopo collettivo: azzerare le diverse provenienze per creare uno spazio in cui tutti gli ebrei possano sentirsi a casa, parlando la stessa lingua e ricostruendo una comunità ebraica allargata. La nostalgia del “prima”, soprattutto quella legata a un vissuto diasporico traumatico e infelice, si dissolve così nella fervida azione costruttiva. Basti pensare allo slancio dei pionieri e ai trentamila ebrei provenienti dall’Europa orientale e dallo Yemen durante la Prima Aliyà (1882), o alla successiva ondata migratoria della Seconda Aliyà (1904).

Con il passare degli anni, la percezione del *prima* e del *dopo*, del *lì* (terra di provenienza) e del *qui* (Israele), si impose come tema centrale della letteratura. Come osserva Dario Miccoli, «*il desiderio del passato non è l’evocazione inutile di un’epoca che non può tornare, ma l’inizio di un nuovo itinerario spazio-temporale: “un voyage de mémoires”*». Per la prima generazione di immigrati in Israele la nostalgia del passato si esprime attraverso ricordi diretti, in prima persona; per la seconda e la terza generazione, invece, la contrapposizione tra *qui* e *lì* diventa l’*Algos* di una terra immaginaria, esistente solo oltre i confini della storia, verso la quale il ritorno non è più possibile²⁴⁹.

Numerosi sono gli esempi letterari che rievocano vite passate e luoghi lasciati, con i loro odori, sapori e lingue. Non sempre, tuttavia, il passaggio a una nuova realtà coincide con la conquista della felicità. Un’opera

²⁴⁹ Dario Miccoli, “‘I Come from a Country That Is No More’: Jewish Nostalgia in the Postcolonial Mediterranean”, *Ethnologies* 39, no. 2 (2017): 51.

emblematica in cui il binomio immigrazione-successo fallisce, sconfinando addirittura nella tragedia del suicidio, è il breve romanzo dell'autore israeliano Benyamin Tammuz (Charkiv, 1919 - Tel Aviv, 1989), *Requiem per Na'amàn: Cronaca di discorsi famigliari (1895-1975)*, pubblicato per la prima volta nel 1978. L'opera narra la vicenda di quattro generazioni della famiglia Abramson: il capostipite emigra in Terra d'Israele alla fine dell'Ottocento, ma sua moglie, incapace di sopportare la dura vita dei pionieri, fugge nel deserto e si toglie la vita.

Siamo nel 1895. Prima di cavalcare verso il deserto per suicidarsi lontana da tutti, la donna, Bella-Yafa, immagina di parlare al marito con le seguenti parole:

היכן אתם ארזים, פרויקה? אני רואה עכשו, ליד החרבה, עצים שאינני מפרה, גם את שמם לא אדע לעולם... אפשר שאבות אבותינו, אנשי המדבר העתיקים, ידעו את שמותיהם... אני אינני יודעת. אי אפשר לדעת דברים שפסקו לפני אלפי שנים. אפשר לאהב רק מה שגדל וצמח בסמוך לרגלי העיפות, בשחר ילדותך, פרויקה. אני חושדת בך שאמה משקר, כשאמה אוהב כפיכול את השימון הזה... אבל כיצד אומר לך זאת, ואמה נראה מאשר, חסון, שופך זעת אפיד על הטרשים המבהילים שמסביב לבית הקטן והזר שבנית במו ידיך, בית בלי גג של קש. בלי תנור של טיט. בלא ארבה... "סלח לי פרויקה, לבי גשרף מגעגועים על המקום שאבי קלל אותו קללות נמרצות... אלו דברת אלי ושאלת אותי, אפשר שהייתי מגלה לך, פי הדביר הנחרב, החלום שהוריש לי אבי, והיה אולי נחלת ילדינו... אשר לי, נפשי יוצאת אל החלום, אבל נראה לי שהוא שרוי מעבר למקום שאליו רצו כמטרפים עצי הלבנה ההם, ושממה גם אני הולכת, אולי כדי להיות סוף סוף אמה ועם הילדים... להיות באמת, בלב שלם, לעולמים. פרויקה אהובי, אוהבת אני את החלום יותר משאני אוהבת אותך... אני נפש פרויקה."

Dove sono quei cedri, Froike? Ora vedo, vicino alla casa in rovina, alberi che non conosco e di cui non saprò mai il nome... è possibile che i padri dei nostri padri, antica gente del deserto, ne conoscessero i nomi... io no. È impossibile conoscere cose abbandonate da migliaia di anni. Puoi amare

solo ciò che germogliava e cresceva vicino alle tue gambe nude, all'alba della tua infanzia, Froike. (...) Perdonami, Froike; il mio cuore brucia di nostalgia per il luogo che mio padre insultò duramente. Se tu mi avessi parlato, se mi avessi chiesto, te l'avrei rivelato, perché il Tempio distrutto, il sogno che mi ha lasciato in eredità mio padre, lo possederanno forse i nostri figli. In quanto a me, la mia anima rincorre un sogno, ma a me sembra che quel sogno si trovi oltre il luogo verso il quale correvano quelle betulle, come impazzite, e là vado pure io, forse per stare finalmente con te e i bambini, starci veramente, con tutto il cuore, per sempre. Froike, mio diletto, amo questo sogno più di quanto ami te. Sono un'anima mutilata²⁵⁰.

Bella-Yaffa si suicida e il suo corpo viene sepolto da un contadino arabo che la trova in un campo. Il marito, Froike-Efraim, la cerca invano: arriva persino a far spedire una lettera al periodico *Ha-Levanon* di Gerusalemme, chiedendo la pubblicazione di un annuncio sulla donna scomparsa. Ignaro della sua tragica fine e pur devastato dalla sparizione della moglie, decide in seguito di risposarsi. Quando introduce la nuova sposa, Rivqà, nella propria casa, il Consiglio del villaggio si riunisce e si scaglia contro il rabbino che aveva celebrato l'unione. È allora che Froike-Efraim prende la parola e offre la sua personale visione della vita:

ידידי רעיי, תנו אֵל לְבַבְכֶם פִּי לֹא מֵאַהֲבַת נָשִׁים וְלֹא מִחֶמֶת תַּאֲוֹת הַבָּשָׂר
הַבֹּאֲתִי אִשָּׁה חֲדָשָׁה אֶל בֵּיתִי. רַק גָּאֲלַת הָאֲדָמָה הַיְתֵה לְנֶגֶד עֵינַי, וְאִיךָ אוֹכֵל
לְרֹאוֹת אֶת הַשָּׂדוֹת נְהַפְכִים לְאֲדָמַת בּוֹר וְשִׁמְמָה, בְּאִין עִמִּי אִשָּׁה בְּבֵית לְחַת
יָד בְּגִדוֹל הַיְלָדִים, לְחַלֵּב אֶת הַפְּרוֹת וְלַעֲשׂוֹת בְּמִלְאֲכַת הַמְטַבָּח? אָחִי
הַאֲפָרִים, כְּלוּם לֹא לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה בְּאִנּוּ אֶל אֶרֶץ אַבּוֹתֵינוּ? כְּלוּם אִין
עֲבוֹדַת הָאֲדָמָה שְׁקוּלָה כְּנֶגֶד עֲבוֹדַת הַבוֹרָא? (...). אֲנִי וְאֲנִי, רֵעִי, תִּנּוּ אֶל
לְבַבְכֶם וְאַל תִּבְגְּדוּ בַּמִּשְׁתַּחֲוֵי לְכַלְנוּ, הֲלֹא הִיא הַשְּׂאִיפָה הַנִּבְעָלָה
לְהַחְיֹת אֶת שְׁמֹנוֹת אֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל וְלְהַשִּׁיב אֶת פְּזוּרֵי עַמְנוּ וְלְהַבְיֵאֵם אֶל

²⁵⁰ Benyamin Tammuz, *Requiem per Na'amàn: Cronaca di discorsi famigliari (1895-1975)*, trad. Margherita Rapin Pesciallo (Roma: Edizioni e/o, 1996), 4.

אַרְצֵנוּ, אֶרֶץ זֶבֶת חֶלֶב וְדָבָשׁ. וְהָאֵל הַיּוֹשֵׁב בְּמִרוֹמַיִם, הוּא יְבִיט עָלֵינוּ מִגְּבוּהַיִּ
מִרוֹמָיו, וְהוּא יִשְׁפֹּט, כִּי לֹא הַמְּשַׁפֵּט וְלֹא הַמְּלַאכָה לַעֲשׂוֹתָהּ.”

Amici e compagni vi ricordo che non fu per amore delle donne né a causa di desideri carnali che portai a casa una nuova moglie. Per me contava il riscatto della Terra e come avrei sopportato di vedere i campi ritornare terra incolta e deserto, se in casa non avessi avuto una donna per darmi una mano ad allevare i bambini, a mungere e a far da mangiare? Fratelli contadini, non siamo venuti nel paese dei nostri padri per lavorare la terra? Lavorare la terra non vale quanto l'opera del Creatore? (...) Vi prego, compagni, tenetelo presente, e non tradite lo scopo comune a tutti noi, cioè la sublime ambizione di far rivivere il deserto della Terra di Israele, di far ritornare il nostro popolo disperso, di ricondurlo nel nostro paese, il paese dove scorrono il latte e il miele. E Colui che siede in alto ci guarderà da lassù e giudicherà, perché a Lui appartiene il giudizio, e a noi il lavoro²⁵¹.

Da notare è l'appellativo Froike nel discorso diretto usato da Bella-Yafa rispetto a Froike-Efraim, usato nella narrazione. L'uso del nome originale (Froike) e non di Froike-Efraim, ebraicizzato, sta ad indicare il rifiuto della donna di accettare, anche in questo caso, il legame con la nuova vita in Terra di Israele.

Un altro personaggio letterario che ha profondamente segnato l'immaginario dei lettori è Fania Musman, madre dello scrittore Amos Oz, che si suicidò nel 1952 quando il figlio aveva appena tredici anni. Nel libro *Una storia d'amore e di tenebra*, Oz rievoca la difficile integrazione di una giovane donna europea in un paese nuovo, ancora tutto da edificare, i cui parametri culturali risultavano lontani e spesso inconciliabili con quelli del vecchio continente. Così l'autore immagina e descrive l'ultima passeggiata della madre, in una mattina piovosa, alla vigilia della notte in cui decise di

²⁵¹ Ibid., 7-8.

togliersi la vita, cercando di restituirne i sentimenti e il tormento interiore:

אולי תשבה באותה שעה על אודות בסתן-הפרי העמק ששהשטרע מאחוריבית
הוריה ברובנו. או על אירה סטילצקיה, אשת האינז'ינר מברובנו ששרפה
את עצמה באש בתוך בקתתו הנטושה של אנטון, בנו של פיליפ העגלון.
ואולי על הגימנסיה "תרבות" ועל גופי הנהר והעיר. או על סמטאות פראג
העתיקה ועל ימי האוניברסיטה שלה, וגם על מי שאף פעם, ככל הנראה, לא
ספרה עליו אמי לא לנו לא לא לחיותיה ולא ללילנקה חכרתה הטובה.

Forse, chissà, in quel momento pensò al frutteto profondo che si estendeva dietro casa dei suoi genitori a Rovno. O a Ira Stiletzky, la moglie dell'ingegnere di Rovno che si era bruciata viva dentro la baracca abbandonata di Anton, il figlio di Philip lo stalliere. E forse al liceo Tarbut e al paesaggio del fiume e del bosco. O ai vicoli della città vecchia di Praga e ai tempi dell'università, e anche a qualcuno di cui non aveva evidentemente mai fatto parola né a noi né alle sue sorelle e nemmeno a Lilienka la sua amica del cuore²⁵².

Anche qui la nostalgia di un mondo perduto diventa fonte di disperazione e conduce alla morte.

Allo stesso tema della nostalgia è legato *L'immortale Bartfuss*, romanzo dello scrittore Aharon Appelfeld (Bucovina, Romania, 1932 - Petach Ayit Tzavu'a, 2018). Sopravvissuto alla Shoah e approdato a Tel Aviv, Bartfuss si muove come un fantasma, un alieno immerso in una realtà quasi onirica. È proiettato costantemente nel passato, ma talvolta l'incontro con figure della sua vita precedente lo scuote dall'apatia e dal grigiore di un'esistenza israeliana che, per lui, appare priva di reali prospettive:

«Qualcosa dell'odore degli altri, remoti tempi tornò alla vita, come se l'intrico malefico di cui (Bartfuss) era prigioniero si fosse sciolto»²⁵³.

²⁵² Amos Oz, *Una storia d'amore e di tenebra*, trad. Elena Loewenthal (Milano: Feltrinelli, 2002), 625.

²⁵³ Aharon Appelfeld, *L'immortale Bartfuss*, trad. Elena Loewenthal (Milano: Guanda, 2021)

Sottolineando l'impossibilità di riscattare un personaggio incapace di radicarsi nel presente e ancora vincolato a un passato doloroso, Appelfeld dichiarò: «Il mio libro non offre al sopravvissuto né la consolazione sionista, né quella religiosa».

I tre esempi citati – Tammuz, Oz e Appelfeld – rappresentano soltanto una goccia nell'immenso oceano delle opere che affrontano il rapporto tra passato e presente e le sue traumatiche implicazioni. Ci interessa qui sottolineare soprattutto la forza inibitoria della nostalgia del passato, capace di paralizzare e di rendere impossibile l'azione nel presente. Nell'orizzonte nuovo e carico di speranze del Sionismo, che ha dato vita a una straordinaria realtà umana e letteraria, il passaggio dal *prima* al *dopo* esige invece energia e spirito costruttivo: eppure, il ponte che unisce i due mondi non è sempre saldo, né agevole da attraversare.

5.5 La letteratura dei *mizrachim* (gli orientali)

Un altro capitolo fondamentale della letteratura israeliana è quello dedicato ai *mizrachim*, gli ebrei provenienti dal Medio Oriente e dal Nord Africa, costretti ad abbandonare i paesi d'origine – Iraq, Yemen, Libia, Marocco, Algeria, Egitto, Tunisia, Siria, Oman, Bahrein, Libano – a seguito della vasta ondata di antisemitismo che investì il mondo arabo con la nascita dello Stato d'Israele. Fino al maggio 1948, soltanto il 10% degli ebrei immigrati in Israele proveniva da paesi islamici; meno di vent'anni dopo, nel 1967, i *mizrachim* costituivano già il 67% della popolazione immigrata. Moltissimi giunsero durante la cosiddetta “Grande Aliyà” (1949-1952), quando in soli tre anni arrivarono in Israele 686.000 ebrei, dei quali ben 312.200 erano *mizrachim*.

Seguendo le indicazioni di Dario Miccoli, si definisce *letteratura mizrachi* quella:

[1988]), 89.

1. scritta in ebraico da israeliani nati in – o discendenti da ebrei che provenivano dal – Medio Oriente e Nord Africa,
2. che attraversa la narrazione di aspetti della storia, cultura e società degli ebrei del Medio Oriente e Nord Africa in Israele e/o prima della *aliyà*,
3. che discute l'identità degli israeliani di origine mediorientale e nordafricana e le sue rielaborazioni a livello personale, familiare, comunitario e nazionale²⁵⁴.

Da una prospettiva teorica, l'antropologo scozzese e studioso dei rituali Victor Turner ha ripreso le tre fasi individuate dal collega francese di origini olandesi, Arnold van Gennep (1873-1957), ridefinendole come “preliminari” (separazione), “liminali” (transizione) e “postliminari” (reintegrazione). Seguendo tali parametri, l'emigrazione in Israele si configura come un processo radicale di separazione, transizione e incorporazione: un percorso che gli scrittori in generale e in particolare quelli *mizrachim*, hanno sperimentato e narrato in prima persona.

È in questa prospettiva che si colloca, ad esempio, *Beguf rishon (In prima persona)*, raccolta di storie dello scrittore israeliano di origine irachena Shimon Ballas (Baghdad, 1930 - Israele, 2019), emigrato nel 1951. Si tratta di racconti di iniziazione, nei quali l'autore intreccia la propria esperienza a quella dei suoi personaggi. Il tema centrale è l'emigrazione in Israele, presentata come l'esperienza iniziatica per eccellenza.

Con la pubblicazione di *Ha-Ma'abarà (Campo di Transito)* Ballas segnò una vera e propria svolta linguistica, passando dalla scrittura in arabo all'ebraico. Nel seguente brano, tratto dal romanzo, emerge con forza lo sforzo dell'autore di separarsi della propria lingua madre, l'arabo, per potersi integrare pienamente nella nuova realtà israeliana, dove la lingua comune e identitaria è l'ebraico.

Un'ulteriore decisione che fui rigoroso nel rispettare fu di

²⁵⁴ Dario Miccoli, *La letteratura israeliana mizrahi* (Firenze: Giuntina, 2016), 24, 30.

astenermi dal leggere libri o giornali in arabo, e anche dall'ascoltare programmi radio in arabo. In effetti avevo deciso di separarmi dall'arabo, addirittura di dimenticarlo, per porre l'ebraico come prima lingua. Questo percorso durò circa due anni, mentre scrivevo la nuova versione del romanzo.

Ma poi, con una forza irresistibile, la lingua soffocata per esigenze contingenti, emerge come un fiume in piena nel cuore della notte:

Ed ecco una notte, rientrando tardi dalla tipografia presi in mano prima di andare a dormire un libro di Taha Hussein per controllare una cosa che non ricordo cosa fosse. Ma dopo che spensi la luce fui assalito da una immensa ondata di parole, di frasi e strofe in arabo, come una diga che esplode all'improvviso, che mi tolse il sonno fino alle luci del mattino. Questa fu la vendetta dell'arabo contro di me, ero solito ripetere a me stesso, la punizione che mi spettava semplicemente per aver voltato le spalle alla mia lingua materna amata e cara [2009, 75].

Un altro esempio viene rappresentato da Eli Amir (Baghdad, Iraq - 1937), anche lui emigrato in Israele da ragazzo. Scriveva infatti in *Tarnegol kapparot* (*Capro espiatorio*, 1983):

Tende così diverse da quelle dei nostri campi estivi nei boschi accanto al kibbutz. Una distesa di tende una simile all'altra.

Dov'era quella della mia famiglia? Aiuole di verdure si infiltravano tra le file di tende come un serpente dalla pelle chiazzata. Prezzemolo, menta e sedano, qua e là piantine di pomodori e di zucchine nelle misere aiuole.

Non sarebbero mai stati in grado di risuscitare qui i mercati di Baghdad²⁵⁵.

Della vita passata gli scrittori e le scrittrici si ricordano i sapori e gli

²⁵⁵ Ibid., 30.

odori. Così, nella poesia di Erez Biton (Algeria, 1942), *Alkeskàs Ulferàn*²⁵⁶, la madre vuole ricreare il suo passato, mentre il padre, che crede nella nuova vita in terra di Israele, si ritrova a vivere la frustrazione di molti *mizrachim*, all'inizio della loro nuova esistenza:

א'
כְּשֶׁרַק עָלִינוּ לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל,
רָצְתָה אִמִּי לְהִקָּים בְּחֶצֶר הַבַּיִת כְּפֶר הַלְלָתָהּ,
תְּבִיאוּ לִי זֵרָדִים
וְאֲנִי אֶעֱשֶׂה לָכֶם קִסְקִסִים
וְנִמְכַר אוֹתָם בְּלִירָה אַחַת
אוֹ בְּשֵׁתֵי לִירוֹת וְנִתְפָּרֵג בְּכַבּוֹד רַב.
מִשְׁלָא נִמְכְּרוּ הַקִּסְקִסִים
הָיוּ הַקִּסְקִסִים בְּכֹל מְקוֹם
עַל הָאֲרוֹנוֹת וּבִקְמִטְרִים
וְעַל הַמְטוֹת וּמִתַּחַת לַמְטוֹת.
וְאֲנִי הִזְלִידִים לְפַעֲמִים בְּצַחֲוֹק
שְׁמִים אוֹתָם עַל הָרֵאשׁ כְּמוֹ כּוֹבֵעַ
וְלְפַעֲמִים בְּדֶרֶךְ שָׁל עֵדוֹן וּפְיוֹס
קוֹרְאִים לוֹ אֶלְקִסִיקִס קִס קִס קִס
כְּשֶׁרַק עָלִינוּ לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, רָצְתָה אִמִּי לְהִקָּים בְּחֶצֶר הַבַּיִת כְּפֶר, תָּנּוּ לִי
עֶפֶר.
וְאֲנִי אֶבְנֶה לָכֶם פְּרָאן.
וְנִהֵי הַמוֹצִיאִים מִתּוֹכֵנו לְחִמִּים קִטְנִים וְיוֹנִים צְלוֹיוֹת.
מִשְׁנֹשֶׁבֶר הַפְּרָאן לְחֻצְיוֹ
נִשְׁאָר הַפְּרָאן כְּמוֹ גְּבִנַת בְּחֶצֶר הַבַּיִת,
וְאֲנִי הִזְלִידִים כְּדֶרֶךְ שָׁל צְפָרִים
לְפַעֲמִים יוֹשְׁבִים עָלָיו
וְלְפַעֲמִים מִחֻרְבָּנִים עָלָיו וְלִרְגָלָיו

²⁵⁶ Ariel Rathaus, a cura di, *Poeti Israeliani* (Torino: Einaudi, 2007), 179.

וּלְפַעֲמִים בְּדַרְךָ יִשְׁלַח פְּנוּק קוֹרְאִין לוֹ: אֶל־פְּרִירֹן רֶן רֶן.

וּמְרִיחִים בּוֹ לְחֻמִּים קִטְנִים וְיוֹנִים צְלוּיֹת

וְאֲנִי לְפַעֲמִים אֹמֵר לָהּ לְאַמָּא

אֵלֶּלֶה שְׁמֻחָה (גִּיבְרַת שְׁמֻחָה)

אִם כֹּף לְמָה לֹא הִבֵּאתְּ כֶּפֶר עַל גְּבֻרָתִי

וְאֵיפֹה אֶת וְאֵיפֹה עֶפֶר אֶרְץ יִשְׂרָאֵל

1.

Non appena arrivammo in terra d'Israele
mia madre volle fondare in cortile un villaggio natale,
portatemi dei rametti
e vi faccio gli *alkeskàs*²⁵⁷ e poi li vendiamo a una lira
oppure a due
e ci daranno da vivere con onore.
Ma gli *alkeskàs* rimasero invenduti (...)
Non appena arrivammo in terra d'Israele, mia madre
volle fondare in cortile un villaggio,
datemi dell'argilla
e vi costruisco un *feràn*²⁵⁸.
E poi ne sforneremo sempre pagnottelle e piccioni arrosto.

Ma il *feràn* si ruppe nel mezzo
Il *feràn* restò là, gobba nel cortile (...)
e a volte io dico alla mamma
Allàlla Semecha (signora Simcha)
perché allora non ti sei portata dietro un villaggio sulle spalle
e quanto sei lontana ancora dall'argilla d'Israele.

ב

ואלו אבא שלי הנה אומר:

טוב חצי בית בארץ ישראל

מהרבה פתים טובים ויפים בחוסי לארס.

לימים שלחו אותו לנקות מחראות בבית נבאלה,

לימים הנה מקרטע עם מכוש או טוריה

²⁵⁷ *alkeskàs* - utensile di cucina fatto di ramoscelli con il quale gli ebrei marocchini preparano il cuscus.

²⁵⁸ *feràn* - forno di fango, parte della struttura della casa.

מסביב לגמה של שתילים,
 לימים התחיל לקרר מין האדמה ומין העצים ריש של גוי,
 לימים התחלה לבוא אליו מין האנשים שפה של גוי,
 ואני ברגעים של קנטור ופיוס אומר לו:
 אווה בבה יוסף (בו נו אדון יוסף)
 הטיחו טלית בפניך
 ואיפה אתה ואיפה ארץ ישראל.

2

Mio padre invece diceva:
 meglio solo mezza casa in terra d'Israele
 che molte case buone e belle fuori di terra nostra.
 Poi lo mandarono a pulire cacatoi a Bet Naballa,
 poi si dimenò con un piccone o una vanga intorno a una
 fossa per alberelli,
 poi comincio a sentire nella terra e negli alberi odore
 d'infedele,
 poi comincio ad arrivargli dalla gente un linguaggio
 da infedele,
 e in momenti di pacifico rimbrotto gli dico
eiwa baba Yoséf (bene bene signor Yosèf)
 t'hanno sbattuto in faccia un *tallit*
 e quanto sei lontano ancora dalla terra d'Israele.

Come ricorda il figlio, il poeta Erez Biton – cieco dall'età di undici anni – entrambi i genitori restano interiormente lontani dalla terra d'Israele: la madre tenta invano di ricreare il proprio passato, il padre desidera integrarsi nella nuova società ma rimane comunque ai suoi margini. Non c'è continuità

tra il *prima* e il *dopo*: ci si trova in uno spazio sospeso, un *non-luogo* da cui non è possibile tornare indietro e dove si infrange il sogno secolare del riscatto.

Un'ulteriore prospettiva sulla nostalgia è offerta dalla poetessa Adi Keisar (Gerusalemme, 1980) nella poesia *Shachor al gabbè Shachor* (*Nerosu Nero*, 2014). Qui non si tratta di evocare un luogo perduto o un *lì* struggente, ma di dare voce alla personificazione di un mondo insieme vicino e inaccessibile: la figura della nonna yemenita. L'impossibilità di comunicare verbalmente, dovuta alla mancanza di una lingua comune, genera un vuoto che la poetessa cerca di colmare con le parole mai dette. In questo silenzio, il ricordo corporeo – l'amore della nonna per il corpo fragile della nipote, “figlia della figlia” – rimanda a una dimensione autentica e profondamente femminile, che si colloca fuori da ogni convenzione e diventa luogo privilegiato di trasmissione affettiva e identitaria.

שחר על גבי שחר / עדי קיסר

במבטא כבד אהבה אותי סבתא שלי
 ודברה אלי דבורים תימניים
 שאף פעם לא הבנתי,
 ובתור ילדה
 אני זוכרת
 איך פחדתי להשאיר אותה לבד
 מחשש שלא אבין את הלשון בפיה
 שהמשיכה לנגן אלי בחיידה,
 ואני לא הבנתי
 מלה אחת שאמרה
 והצלילים נשמעו רחוקים רחוקים
 גם כשדברה אלי קרוב.
 ופעם אחת
 אני זוכרת,
 קנתה לי פריילי אגנס
 ואחרי שנקבתה באגודל

את עטיפת האלומיניום הדקה
 ושתיתי הפל,
 רציתי לומר תודה
 אבל לא ידעתי
 באיזו שפה צריך
 ויצאתי לגנה הגדולה
 קטפתי פרח
 והגשתי לה אותו,
 מבישת
 אני זוכרת
 כמה מבוכה עמדה בינינו
 של דם אהוד
 ושתי לשונות אלמות
 והיא שטפה את גביע הפירלי
 בלשתיקה
 מלאה בו מים
 והניחה בו את הפרח ושנתתי לה.

אף פעם לא הבנתי
 מלה ממה שאמרה
 סבתא שלי,
 אבל את הידים שלה הבנתי
 את הכשר שלה הבנתי
 למרות שאף פעם
 לא הבינה באמת
 את המלים שאמרתי
 ורק אהבה את הגוף הקטן שלי
 של הבת של הבת שלה.

ולפעמים הלב מבקש לעצמו
 דברים מוזרים
 כמו ללמד תימנית
 ולחזור לקבר שלה
 להצמיד שפתים לתוף האדמה
 ולצלעק פנימה

את כל מה שְׁהִיָּה לַיְלִידָה הִיא לֹא לֹא
וּבְעֵקֶר לְהִזְהִיר אוֹתָהּ
מֵהִפְרֹחַ שְׁהִבֵּאתִי לָהּ
פְּרַח מְלֵא בְּנִמְלִים.

Adi Keisar, Nero su Nero

Con un forte accento mia nonna mi amava
e mi diceva parole yemenite
che non ho mai capito,
e quando ero bambina
ricordo
di come avevo paura di stare da sola con lei,
per timore di non capire la lingua della sua bocca
che continuava a suonare per me con un sorriso,
e io non capivo
nessuna parola di quello che diceva
e i suoni risuonavano lontani, lontani
anche quando mi parlava da vicino.
E una volta
ricordo,
mi ha comprato uno yoghurt di ananas
e dopo aver rotto con il pollice
il sottile tappo di alluminio
e averlo bevuto tutto,
volevo dirle grazie,
ma non sapevo
in quale lingua.
Sono uscita nel giardino grande,
ho raccolto un fiore
e glielo diedi,
imbarazzata

ricordo
quanto imbarazzo c'era tra noi
dello stesso sangue
e di due lingue.
Ha lavato il bicchiere dello yoghurt
in silenzio
l'ha riempito d'acqua
e ci ha messo il fiore che le avevo dato.
Non ho mai capito
una parola di quello che diceva
mia nonna.
ma le sue mani capivo
e la sua carne capivo
anche se mai
lei capiva veramente
le parole che dicevo
e amava semplicemente il mio piccolo corpo
della figlia di sua figlia.

A volte il cuore chiede
cose strane
come imparare lo yemenita
e tornare alla sua tomba
avvicinare le labbra alla terra
e gridarci dentro
tutto quello che avrebbe voluto dirle
quella bambina
e soprattutto avvertirla
che il fiore che le ho dato
era pieno di formiche.

Riprendendo il tema della nostalgia, con l'arrivo degli ebrei in Terra

d'Israele e la trasformazione del sogno in realtà concreta, la vita si trova davanti a un bivio. Da un lato, vi è l'entusiasmo di poter vivere finalmente un'esistenza pienamente ebraica, nonostante le difficoltà climatiche e culturali, e di partecipare – individualmente e collettivamente – alla rinascita, alla costruzione e alla creazione dal nulla di una nuova cultura, veicolata dalla lingua ebraica che comincia a farsi lingua viva in ogni ambito. Dall'altro lato, però, per molti le difficoltà incontrate finiscono per sovrastare il sogno di una vita ideale, che si sgretola, facendo riemergere con forza la nostalgia del passato diasporico. In questo caso lo scollamento dalla realtà diventa doloroso e genera un ritorno al luogo di provenienza attraverso le memorie sensoriali e culturali, gettando il presente in una confusione che può condurre persino all'autoannientamento. Ne sono esempio, come discusso nel capitolo 5.1, figure come Bella-Yafa nel romanzo di Benjamin Tammuz o Fania Musman in Amos Oz, fino alla condizione dei *mizrachim* in Israele, la cui nostalgia del passato risulta ancora più acuta perché intrecciata con l'esperienza del disadattamento sociale.

Eppure la letteratura può anche offrire una cura contro la nostalgia di un luogo che non esiste più. Lo affermò Amos Oz (Gerusalemme, 1939 - Tel Aviv, 2018) nella sua ultima conferenza, tenuta nel 2017 all'Università di Tel Aviv e poi pubblicata con il titolo *Resta ancora tanto da dire, l'ultima lezione*. Partendo da un dialogo avuto con un professore universitario di Parigi, di origine palestinese, Oz sviluppò il concetto di *ritornismo*. Il professore raccontava di sognare di tornare a Lifta, villaggio alle porte di Gerusalemme da cui gli abitanti – tra cui i suoi nonni – furono espulsi durante la guerra del 1948. Sognava di comprare una casa e trascorrervi le vacanze estive.

La replica di Oz fu tagliente: anche se tornasse, non ritroverebbe la vigna, l'albero di fico, la sorgente, né sentirebbe le campane delle capre al pascolo. Non troverebbe più quel paesaggio che le vecchie foto appese nel suo ufficio parigino continuavano a mostrare. Oggi, Lifta sarebbe una cittadina di circa ventimila abitanti, con palazzi, una farmacia, supermercati e problemi di parcheggio. «La tua casa – aggiunse Oz – non ti sarà mai restituita, e non a causa dei sionisti. Anche se ce ne andiamo, non riavrai la

tua casa». Riportiamo qui una parte della suggestiva conferenza di Oz:

La tua anima desidera tornare alla Lifta delle storie della tua infanzia, a ciò che ti hanno raccontato i tuoi genitori e i tuoi nonni e io non ti dirò mai di dimenticarlo, io stesso non ho mai dimenticato i miei ricordi d'infanzia. Se ti manca così tanto Lifta, scrivi un libro su di essa, gira un film, scrivi un'opera teatrale, conduci una ricerca, cerca ciò che hai perso, nel tempo e non nello spazio, perché non è perso nello spazio ma nel tempo. Se tutti gli abitanti di Lifta tornassero non sarebbe affatto simile alle foto che hai appese in ufficio. Niente pecore, niente foglie di fico, niente vitigni, niente cassette di pietra. Non per colpa nostra. Il *ritornismo*, gli ho detto, è una malattia molto pericolosa. Se una persona sente così tanto la mancanza dei paesaggi della sua infanzia e dei suoi genitori, dovrebbe scrivere *Il baldacchino nuziale* o *Un ospite per la notte*, come ha fatto Agnon sulla sua città natale polacca Buczacz. Non cercare di ricrearlo nel tempo come ha tentato in modo piuttosto grottesco il protagonista narratore di *Un ospite per la notte* di Agnon, che alla fine se n'è andato con la coda tra le gambe. Non farlo. Ti manca la tua infanzia, va bene, ma se ti manca così tanto da iniziare a comportarti come un bambino di cinque anni, dovresti farti ricoverare. Forse hai amato una donna in gioventù. Il grande amore della tua vita. Non riesci a dimenticarla. Forse senti che lei non ti ha dimenticato, ma ora che hai sessanta, settanta o ottanta anni non tirarla fuori da casa sua per dirle “sei mia”. Scrivi un libro su di lei, scrivi una poesia, scrivi un'opera teatrale, scrivi un libro di memorie. Non cercare nello spazio ciò che hai perso nel tempo, non portare i tuoi ricordi d'infanzia al bancomat perché non otterrai altro che indignazione o vera follia, perché ti farà impazzire. *Ritornismo*.²⁵⁹

Anche rispetto al ritorno a Sion, Oz dice che il *ritornismo* è solo una

²⁵⁹ Amos Oz, *Resta ancora tanto da dire. L'ultima lezione*, trad. Elena Loewenthal (Milano: Feltrinelli, 2023).

piccola componente. È piuttosto la necessità di sfuggire alle persecuzioni ad aver spinto gli ebrei verso la Terra di Israele.

È vero, i vostri e i miei antenati per duemila anni hanno detto a Pesach: “L’anno prossimo a Gerusalemme”, ma se non fossero stati perseguitati, torturati, umiliati e uccisi, avrebbero continuato a dirlo per altri 2000 anni e non sarebbero mai venuti qui. Il motivo per cui gli ebrei dell’Europa orientale sono stati i primi ad arrivare qui, mentre i *mizrachim* sono arrivati più tardi, non è perché amavano la Terra d’Israele meno di Avraham Mapu e Naftali Hertz Imber. Semplicemente non sono stati torturati quanto gli ebrei di Russia, Polonia o Romania. Il *ritornismo* ha avuto un ruolo nel sionismo, era un ingrediente, ha aggiunto sapore, è stato uno stimolo, uno strumento di reclutamento, persino un inno. Perché nella poesia originale di Imber non era scritto “Un popolo libero nella nostra terra”, ma “Ritornare alla terra dei nostri padri”. E perché gli ebrei sono venuti in Israele? Perché nessuno li voleva. [...]

Inoltre, anche se potessimo tornare al Monte del Tempio, non sarebbe più come una volta, e le persone cercano nello spazio qualcosa che è andato perduto nel tempo. Vuoi tornare al Tempio? Scrivi una poesia. Uri Tzvi Greenberg lo ha fatto magnificamente; scrivi un’opera teatrale, gira un film, scrivi un romanzo. Desideralo ardentemente. Nessuno dovrebbe rinunciare al proprio desiderio. Non esiste una legge contro il desiderio. Vuoi ricrearlo nella tua immaginazione? Fallo.

Le riflessioni di Amos Oz si collocano pienamente nella cornice teorica di Svetlana Boym: la *nostalgia riflessiva* contrapposta a quella *riparativa*. Quella che Oz rinomina “ritornismo” non è che la versione patologica della nostalgia riparativa, che pretende di ristabilire il passato come se potesse tornare intatto. Al contrario, la nostalgia riflessiva trova nella letteratura il suo spazio privilegiato: un *non-luogo* in cui il desiderio fiorisce, dove

l'immaginazione può ricreare spazi e situazioni vissuti – e anche mai vissuti.

Nel caso di Mapu, invece, l'ambientazione biblica appartiene all'immaginario ebraico ed è percepita come viva: ogni ebreo, leggendo *Ahavat Zion*, si sente parte di quei luoghi, pur non avendoli mai visti. Ma Mapu, come già osservato, non intende ricreare il passato: egli lo trasfigura, lo trasporta in una dimensione estetica e ideale.

CONCLUSIONI

Questa ricerca ha seguito due strade che, pur distinte, finiscono per incontrarsi e fondersi. La prima è l'analisi di come Mapu si inoltri nella ricostruzione di uno scenario storico, popolato da personaggi di matrice biblica, i quali – pur trasformati dalla finzione letteraria – danno vita a un ambiente narrativo vivo e coerente. La seconda è la consapevolezza, messa in luce dall'indagine, che tale ritorno all'antico non comporta imitazione, ma esprime piuttosto un rinnovamento narrativo: l'antico non poteva essere riprodotto tal quale, ma soltanto trasfigurato e migliorato alla luce dei nuovi parametri della narrativa europea dell'Ottocento. Il costante riferimento al passato biblico e alla sua lingua fu, come già sottolineato nell'introduzione, una delle istanze fondamentali della Haskalà, che Mapu seppe accogliere e reinventare con singolare efficacia.

È in questa prospettiva che abbiamo cercato di assumere le analisi e le definizioni di Fikhman, il quale descrive Mapu come scrittore positivo e costruttivo, un uomo del popolo in netta contrapposizione ai suoi colleghi *maskilim*, troppo spesso astratti e gerarchici. In Mapu, come osservava Fikhman, era presente uno spirito di matrice chassidica che si manifestava nel rifiuto di qualsiasi forma di distacco elitario dalla comunità popolare, orientando la sua produzione letteraria verso una dimensione di impegno concreto piuttosto che verso l'elaborazione teorica e astratta.

Proprio in questo primato del fare si riconosce la sua vera innovazione, incarnata nella figura di Amnon: uomo del popolo che, grazie alle proprie azioni, conquista un posto nella Gerusalemme nobiliare. Come si è sottolineato al capitolo 3.2, Amnon si staglia come simbolo della modernità: poeta legato alla natura, uomo amato da Dio, emblema stesso del *maskil*.

Il nuovo ebreo Amnon, pur conservando una componente eroica, non somiglia affatto allo *Yehudì He-Chadash* (“il nuovo ebreo”), figura che si imporrà più tardi in Terra d'Israele: l'uomo abbronzato che coltiva la terra e

costruisce strade, contrapposto all'ebreo diasporico percepito come perdente o all'intellettuale occhialuto. Il modello di Amnon si radica piuttosto in un'idea di modernità letteraria ed etica, diversa da quella agricolo-nazionale che segnerà la stagione successiva. In questa prospettiva, la sua vicenda trova un contrappunto significativo in quella di Tamar, giovane donna che incarna a sua volta una tensione innovativa: emancipazione, libertà di scelta, desiderio di armonia. Se Amnon rappresenta il volto maschile del *maskil*, Tamar ne costituisce il riflesso femminile, mostrando come l'ideale di rinnovamento abbracci l'intera comunità dei personaggi e, simbolicamente, l'intero popolo.

Un esempio emblematico della discordanza tra i due modelli di ebreo è riportato dallo scrittore israeliano Meir Shalev (Nahalal, 1948 - Alonei Abba, 2023), che rievoca con ironia un episodio autobiografico accaduto all'età di circa dieci anni. Quando fu costretto a indossare gli occhiali a causa della miopia, i genitori provarono imbarazzo: nel villaggio agricolo di Nahalal, infatti, gli occhiali erano associati alla figura dell'intellettuale diasporico, lontana e in contrasto con l'ideale del contadino abbronzato, modello dominante nella comunità. Solo dopo il trasferimento della famiglia a Gerusalemme, il problema perse significato²⁶⁰.

Tornando ai personaggi di *Ahavat Zion*, si è visto come Tamar si muova con la coscienza di una giovane donna moderna, consapevole del fatto che «la sorte di una donna è segnata quando non ha sposato colui che ama», come scrisse Madame de Staël in *Delphine* (1802).

Abbiamo esaminato gli elementi di emancipazione che caratterizzano Tamar: la libertà di espressione e di movimento, la libertà di amare chi decide il suo cuore, la libertà di opporsi al matrimonio combinato dal padre con Azriqam. Queste tre libertà non sono meri ornamenti della trama, ma costituiscono l'ossatura della sua figura narrativa: un modello femminile che si affaccia alla modernità. Naturalmente il personaggio della giovane resta vincolato alla sua età e alle convenzioni del suo contesto, ma la descrizione

²⁶⁰ Meir Shalev, "Il maestro e gli occhiali" [trad. it. di "המורה והמשקפיים"], Darca, 2016, https://darca.org.il/wp-content/uploads/2020/06/Teachers-Day_Dec2016_Teacher-and-glasses.pdf.

dei suoi pensieri, del suo sentire e del suo disperarsi, così come la tenacia con cui difende il diritto a scegliere, è ricca e centrale nello svolgersi della vicenda. Mapu, attraverso Tamar, offre ai suoi lettori uno sguardo dall'interno, intimo e allo stesso tempo politico, sulla coscienza di una donna che non si limita a subire, ma agisce, resiste, progetta.

Tamar è legata indissolubilmente al suo mondo, in cui crede e che vuole proteggere a ogni costo. Tutti gli sforzi che compie per allontanare Azriqam, che «crebbe nella casa di Yoram come una spina maligna», denotano la volontà della giovane di ripristinare l'armonia nella sua casa e, insieme, di preservare l'ordine morale che ella percepisce come fondamento della sua vita. In questo senso Tamar diventa simbolo di una responsabilità etica: la sua battaglia non è solo privata, ma assume valore collettivo, perché è la casa stessa – e con essa la comunità – a dover essere purificata dal male.

Così, l'aderenza alla realtà in cui i personaggi vivono e l'opera di sradicamento delle “erbacce”, rappresentate dalle figure dei malvagi, suggellano un patto etico che lega il destino degli individui al luogo e a Dio in una armonia assoluta. È una visione che va oltre la trama: il male, come la spina, dev'essere tolto per permettere al giardino di rifiorire, e questa immagine diventa allegoria del compito etico del *maskil*.

Questo avviene perché, appunto, Gerusalemme costituisce per Mapu il luogo ideale, il teatro in cui si compie la congiunzione tra storia, etica e modernità. Anzi, si potrebbe dire – citando Walter Benjamin – che il narratore stesso diventa «il luogo in cui il giusto si incontra»²⁶¹ con la verità e con la storia: una Gerusalemme interiore e letteraria, più che geografica, che incarna l'orizzonte simbolico della Haskalà.

Nei primi quattro capitoli abbiamo analizzato la biografia di Mapu, il contesto storico e culturale in cui egli si formò, l'importanza attribuita alla lingua ebraica, i processi di secolarizzazione avviati in quel tempo, l'influenza esercitata dal romanzo sui suoi lettori, il ruolo delle *maskilot* e

²⁶¹ Walter Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolai Leskov*, trad. Renato Solmi (Torino: Einaudi, 2011 [1936]), 45.

l'emergere della questione femminile all'interno degli stessi circoli della Haskalà. Si è cercato di sottolineare, soprattutto, il rapporto che Mapu seppe intessere fra passato e presente, fra il ritorno al Tanakh e la modernità, mostrando come il suo sguardo retrospettivo non fosse mai regressivo. Il passato di Sion, infatti, non si offre come oggetto di nostalgia o di semplice riproposizione, ma come allegoria di rinnovamento e di riscatto. Nessun desiderio di restaurare ciò che fu, bensì l'impellente necessità di trarre ispirazione dalle origini per trasformare il presente e orientarsi verso un futuro più luminoso.

Ahavat Zion si configura pertanto come un'azione letteraria capace di creare uno spazio ideale, in cui i nuovi attori della vita ebraica possano sbocciare e trionfare, liberandosi dalle catene del presente diasporico. In questo senso, Mapu ha realizzato sul piano poetico il progetto teorico della Haskalà, consegnandone alla tradizione non soltanto un'idea, ma la sua più alta e suggestiva poetizzazione.

Nell'ultimo capitolo, il quinto, si è cercato di tessere un filo tra alcuni esempi di nostalgia, mettendo in evidenza come essa si radichi sempre nella tensione tra almeno due luoghi: quello di provenienza e quello del presente. La nostalgia, infatti, si manifesta solo quando vi è uno scarto, un confronto, un continuo ritorno interiore a ciò che si è lasciato. Abbiamo visto come essa possa esprimersi in forme differenti: nella lingua, come nel caso di Ballas; nelle condizioni che si tenta di ricreare, come in Biton; nel rimpianto di non aver avuto una lingua comune se non quella del corpo, come in Keisar; nell'impossibilità di tornare al passato che conduce allo sconforto e all'apatia, come in Appelfeld; fino all'autoannientamento, come nei testi di Tammuz e di Oz. Questi pochi esempi bastano a confermare che il "prima" e il "dopo" segnano in profondità i percorsi individuali e collettivi, trasformandoli in materia letteraria.

Amos Oz ha chiamato "ritornismo" la malattia di chi vuole ricreare il passato così com'era, illudendosi di un ritorno impossibile. Il passato non può tornare nella sua forma originaria; esso è irrimediabilmente perduto. È soltanto attraverso la letteratura che ciò che non c'è più può rivivere,

trasfigurato e reso nuovamente fecondo per il presente. La scrittura diventa allora un laboratorio della memoria, in cui la perdita si trasforma in creazione e il passato in energia narrativa per il presente.

Mapu, che agiva già nella metà dell'Ottocento, aveva in realtà anticipato tale relazione con il passato. La sua intuizione fu pionieristica: *Ahavat Zion* non è il tentativo di ricostruire l'antico Sion così com'era, ma la dimostrazione che l'antico può rivivere soltanto se trasfigurato, reso vivo da nuove categorie estetiche e morali. Mapu comprese che il passato biblico non è un rifugio nostalgico, ma un serbatoio di immagini e valori da reinventare; che il presente diasporico non è una condanna immutabile, ma uno spazio da trasformare; che il futuro non è un sogno indefinito, ma un progetto da far germogliare attraverso la parola.

Così, in *Ahavat Zion*, le tre dimensioni del tempo si compongono in una traiettoria continua: il passato diventa racconto, il presente diventa letteratura, il futuro diventa visione. Se Oz ha usato la letteratura per misurarsi con la frattura del tempo, Mapu l'ha usata per mostrare che quella frattura poteva essere ricomposta, che la memoria poteva trasformarsi in progetto e che la tradizione poteva aprire la strada alla modernità. In questo senso, il romanzo di Mapu non è soltanto la poetizzazione della Haskalà, ma la sua più alta realizzazione: un atto di fiducia nel potere della parola di restituire al popolo ebraico il suo passato e, insieme, di preparargli un futuro.

Ancor più suggestiva e carica di significato è la prova che, anche in altri luoghi lontani dall'Europa orientale, sorse l'esigenza di emanciparsi e di proteggersi da un ambiente ostile. Basti pensare alla Haskalà del Medio Oriente e del Nord Africa (cfr. capitolo 1.2) e al pericolo intuito, ad esempio da Flah, di una completa assimilazione ebraica favorita dal progetto dell'Alliance Française, che promuoveva la lingua francese e la cultura francofona. Allo stesso modo, gli esponenti della Haskalà giunti in Terra di Israele alla fine del XIX secolo – fra i quali spiccano Eliezer Ben Yehuda e numerosi altri fautori della rinascita dell'ebraico parlato – si trovarono contrastati dai gruppi di conservatori ortodossi, che vedevano nel loro attivismo maskilico un tradimento dell'ebraismo tradizionale.

Altresì, il mantenimento di un equilibrio tra emancipazione e tradizione fu la prerogativa dell'ebraismo italiano, espresso nelle figure di Shemuel David Luzzatto e Umberto Cassuto e, in diversa misura, anche da Rachel Luzzatto Morpurgo, la prima poetessa in lingua ebraica. Questa tensione costante, attenta sia alla realtà esterna sia alle diverse correnti culturali coeve – Illuminismo, Risorgimento, Romanticismo – unita all'orgogliosa consapevolezza di dover attingere alla sorgente viva del Tanakh e della lingua ebraica, ha generato un mondo dinamico e articolato. L'ebraismo si presenta così come un laboratorio in continuo divenire, che ancora oggi abbraccia le più disparate tendenze, dalle più chiuse alle più aperte. In questa traiettoria si colloca anche Mapu, *maskil* illuminato e moderato, capace di trovare una via di mezzo fra tradizione e innovazione.

TRADUZIONE DEL PRIMO CAPITOLO
DI AHAVAT ZION

פרק א

אוֹהֵב ה' שְׁעָרֵי צִיּוֹן

(תהילים פ"ז, ב)

תּוֹכֹחַ רְצוּף אֶהְבֶּה מְבִנּוֹת יְרוּשָׁלַיִם

(שיר השירים ג', י)

איש היה בירושלים בימי אָחָז מלך יהודה ושמם יוֹרָם בן אֶבְיָעָזֶר, אלוף ביהודה ושר אלה, ויהי לו שדות וכרמים בכרמל ובשרון ועדרי צאן ובקר בבית לחם יהודה; ויהי לוֹכֶסֶף וזהב, היכלי שן וכל שכיות החמדה, ושתי נשים היו לו, שם האחת חַגִּית בת עִירָא, ושם השנית נַעֲמָה. ויאהב יורם את נעמה מאד, כי יפת תואר היא. ותקנא בה חַגִּית צרתה ותכעיסנה, כי לחַגִּית היו שני בנים ולנעמה לא היה ולד. אך נעמה היתה נעימהבתארה ובמעלליה, ויעש לה יורם בית לבד, למען לא תצור אותה חַגִּית צרתה. ועָכְוָהּ בן-משק בית חורם, ויתן יורם לו את חֶלְאָה, שפחת חַגִּית הכנענית, לאשה. ואוהבדבֶּק מאח היה ליורם ושמם יְדִידָה הנדיב, מגזע מלכי יהודה, ושר הרכוש אשר למלך, איש חמודות, רך בשנים, עשיר ומגן לבני הנביאים למודי ה', כי אהב נועם לקחם ויטלמשל אזנו, ויתמכם בנדבת ידו, על כן קראו שמו יְדִידָה הנדיב. ויתנוססו יורם ויְדִידָהכאבני-נזר בדור תהפוכות, דור אחז, כי נאמנה רוח שניהם עם אל ועם קדושיו, ויתהלכו בין למודי ה', אשר תעודת בן אמוץ צרורה אתם ותורת ה' חתומה בם.

ומתן השופט, בן יוזבד העריץ, התחבר ליורם ויהי איש-עצתו, ויתמם עם יורם באהבה מגולה ועברתו שמר בלבו, מיום קחת יורם את חגית אהובתו לאשה. וזה הדבר אשר לא נשמר יורם ממנו ויחשבהו לאוהב לו: כי יוזבד העריץ, אבי מתן, היה איש-חמסים, רודף בצע מעשקות, אשר עשה עושר ולא במשפט, ויבלע חיל-זרים, והעשוקים לא יכלו להוציא את החמס מיד עושקם כח, כי היה יוזבד איש-זרוע ונשוא-פנים, וידכא בשער אנשי ריבו. ועירא אבי חגית היה גם הוא איש ריבו ובעל משפטו, כי התעשק עם יוזבד על אודות חלקת שדה דשנה ושמנה, אשר השיג העריץ גבולה. וכאשר צרר יוזבד את עירא, כן אהב מתן, בן העושק, את חגית בת העשוק. ויוזבד זקן מאד בעת ההיא, וחגית היתה אז בנעוריה בית עירא אביה.

ויאמר מתן לחגית: “יקרבו ימי אבל אבי והשיבותי לאביך את חלקת שדהו וגם כל חלקת האדמה אשר אצל גבולה, רק הטי לי חסד נעורייך, כי יורש אחד אני לאבי ונחלתי רבה מאד.”

אך חגית עגבה על יורם האלוף בעת ההיא, ותתן תקוה בלב מתן, כי כן היתה לה מצות עירא אביה, ולבה בל עמה, כי ליורם היתה תשוקתה, ולו יעד אותה אביה בסתר. ויוזבד העריץ מת לשמחת לב מתן בנו ולשמחת כל העשוקים, וינסו דבר אל מתן, והנה לבו כלב אביו.

ויאמר מתן אל עירא אבי חגית: “הנה אבי בעל משפטך מת, ועתה קחה-נא את חלקת שדך, וכל השדות אשר אצל גבולה אנכי נותן לך שלומים למספר שני התבואות, אשר אסף אבי משדך. ואם מצאתי חן בעיניך, הואל-נא והרבה עלי מוהר ומתן ותנה לי את חגית בתך, אשר אהבתי, לאשה.”

ויאמר עירא אל מתן: “הן אביך עשק דלים, רצץ אביונים, ועליך תהיה קללתם, ואיככה אתן את בתי לאיש, אשר יקבוהו רבים? ועתה אם יש את נפשך להתחתן בי, שמע לדברי, ואביך אני: קרא לכל העשוקים אל ביתך והשיבה להם את העושק, אשר עשק אביך וסרה מעליך תלונתם.”

ויאמר מתן: “הרבית, אדוני, במחיר בתך, ואולם לא יקר לי גם המחיר הזה באהבתי את חגית בתך מאד.”

ויאמר לו עירא: “אם כה תעשה ונתתי לך את חגית בתי כאשר תמו ימי אבל אביך.” וילך מתן מאת עירא שמח וטוב לב. ולא אחר לעשות ככל אשר שאל עירא ממנו, ויאסוף את כל העשוקים אליו בלילה ויאמר אליהם באזני עדים נאמנים: “הלא אנשי

ריב הייתם לאבי ותתעשקו עמו שנים רבות, וידיכם לא עשו תושיה, ותנסו דבר אלי ולא האזנתו אליכם, כי איש זרוע גם אני, ומי מכם יעוז לדבר אתי בשער, או מי יקשה אלי וישלם? ואולם דעו-נא היום, כי לא בחיל ולא בכח ידיכם, כי-אם בצדקתי וביושר לבבי הנני משיב לכם רגע אחד את אשר בקשתם ולא מצאתם שנים רבות – את האלוהים אני ירא.”!

ויברכוהו העשוקים, ויאכלו וישתו עמו בלילה ההוא, וילכו ממנו שמחים וטובי לב. אף הקים מתן את דברו, וישב לעשוקים את נחלתם, וישתאו וישתוממו כל שומעי צדקת מתן, ויגידו ישרו בשערים וישימוהו לשופט.

ויהי למועד, אשר יעד לו עירא לתת לו את חגית בתו לאשה, והנה כאב אנוש, כי בבוא מתן אל בית עירא לקחת את חגית, אשר נכסף אליה, ולא מצאה.

ועירא אמר לו: “בושתי מאוד, כי נתנה חגית בתי את דודיה ליורם האלוף, ואנכי לא ידעתי.”

ומתן הבין, כי רמוהו עירא וחגית מרמת ערומים, וכי צדקתו אשר עשה אין להשיב, ויכס שנאתו במשאון ויאמר: “אין זאת כי-אם ליורם הוכיח ה' את בתך, ואנכי לא נחמתי בכל זאת על הטוב אשר עשיתי, כי אם התיצבתי על דרך טוב, לא אסור עוד ממנה, ומעיל צדקה אשר לבשתי לא אפשוט מעלי. יתן ה' ומצאה בתך מרגוע בבית יורם אישה, וישמח לבי גם אני לראות אותה מאושרה.”

ויאחז עירא ביד מתן ויאמר: “על כן יודוך ישרים וישתוממו על צדקתך, ועתה הגדל-נא חסדך עמדי ולכה עמדי אל בית יורם, ואמרת לו ולבתי, כי סלחת למו על אשר גמלוך לא כצדקתך, וכבוד לבבך, כי בעבור זאת ערבה שמחתם.”

ויאמר לו מתן: “הבה נלכה.”

וילכו יחדיו אל יורם. ויספר לו עירא את צדקת מתן, כי סלח למו אשר גמלהו רעה.

ויאמר יורם למתן: “לכן הנני רואה פניך כפני אלהים, ועתה היה לי אוהב נאמן והשיבותי אהבה אל חיקך.”

ומין העת ההיא התהלך מתן עם יורם כרע כאח לו, ובסתר לבבו חרש עליו רעה להצמיתו בעת אשר תמצא ידו.

ונחננאל, אחד משועי אפרים, היושב בשומרון, עלה מדי חג בחגו ירושלימה להקראות את פני ה'. ויהי היום ויעל חננאל ירושלימה לחוג את חג הסוכות, ויבא אתו את תרצה

בתו, נערה יפת תואר ויפת מראה בת שבע עשרה שנה, וכל בני האלופים חמדו את פיה. ויראנה גם ידידיה ותחשק נפשו בה, ויעש משתה ויקרא ליורם אוהבו ולנשיו ולחננאל ולבתו ולבני הנביאים ולכל יראי ה'. ויהי כאשר טוב לבם ביין ויאמר ידידיה אל חננאל: "הן כל יקר תראינה עיני אדם בציון, תהיה-נא גם בתך כאחת יקרותיה ותפרח כשושנה על הררי ציון."

ויאמר לו חננאל: "פרוח תפרח אם אטענה בכרם חמד, אשר ישתה מטל שמים."

ויאמר לו ידידיה: "אהיה-נא אנכי כרם חמד לבתך, הן יראת שדי לי כטל שמים וגם משמני ארץ לא אצל אלוהים ממני, כי ברכני ה' בהון רב."

ויאמר לו חננאל: "הן זה שנה תמימה אשר דפקו שועי אפרים דלתותי וישחרוני לתת להם את תרצה בתי, אך נפש בתי בחלה בהם ובעשרם, באמרה אלי: חבור עצפים אפרים, על כן שנאתים, ונפשי חפצה להיות לאיש יהודה וליושב ירושלים, – ואביאנה הלום לתתה לאשר תחפוץ בו. ועתה דבר-נא על לב הנערה, ואם חפצה היא כך וברכתי אתכם בשם ה'."

ויגש ידידיה אל תרצה ויאמר לה: "הגיד-נא לי, עדינה! מה ציון בעיניך ומה אנשיה?"

ותאמר לו תרצה: "ציון כגן עדן לפני ואנשיה כמלאכי אלוהים."

ויאמר לה ידידיה: "לכן אתגאה הפעם על-פי דבריך, כי יושב ירושלים אני."

ותאמר לו תרצה: "יתגאו כל יושבי ירושלים, אם ידמו לך."

ויאמר לה ידידיה: "רב לי, אם זך וישר פעלי בעיניך, ומי יתן ויראה פעלי והדרי על נפש האהובה לי."

ותאמר תרצה: "הנפש ההיא תהיה ברוכה לה."

ויאמר ידידיה: "היי-נא, עדינה, את ברוכה לה' ולי."

ותרצה ענתהו בענות חן לאמר: "היה-נא, אדוני, לי לפה אל אבי, ואשר יגיד לו פוך, אותה חשב לבבי."

מדי דברה נגש חננאל אליהם, בעמדם בירכתי הבית, ויאמר: "לו, בתי, לעצתי".

"תקשיבי, הנה האיש הנצב לפניך, אותו ראיתי בתפארת אדם וישחק ידידיה ויאמר: "ואולם לא כראותך תראני בתך העדינה, כי כמלאך אלהים ראתני."

ויאמר חננאל: “לכן אהיה אנכי כמלאך בא בשם ה' לחבר את נפשותיכם ולברך אתכם לפני ה' השוכן בציון.”

ותאמר תרצה לידידיה: “הן אחד מצאתיך ואחת אהיה-נא לך גם אני, וכדבר הזה הנני לך.”

”ויאמר לה ידידיה: “יחידתי תהיי לי, עדינה, ואחרת לא תתערב בנו

בדברים האלה נוסדה אגודתם יחד, וידידיה נתן מתנות לבני הנביאים ביד נדיבה, וממחרת היום ההוא היתה תרצה לידידיה לאשה. ויואל חננאל לשבת עם ידידיה חתנו בציון שנה תמימה, ונפשו רותה עונג לראות את בתו מאושרה בציון, כי אהב אותה ידידיה כאישון עינו.

ויהי מקץ שנה לשבת חננאל בציון, והפלשתים פשטו בערי השפלה והנגב ליהודה, וילכדו ערים ובנותיהן. ויורם, אשר היה משרי הצבאות, היה נכון גם הוא לצאת למלחמה עם הפלשתים, ותלד לו חגית אשתו בעת ההיא בן שלישי ויקרא שמו עֲזַרְיָה, לאמר: אלהים יעזרנו מקמינו. וחלאה, שפחת חגית, ילדה בעת ההיא בן לעכן אישה ותקרא את שמו נָכָל. ותצו חגית את חלאה לתת את נבל בנה על ידי אחת השפחות, ולהיות מיינקת לעֲזַרְיָה בנה, ויחר לעכן מאד על אודות בנו. ונעמה הרתה ללדת בעת ההיא, ויאהב אותה יורם משנה אהבה. ותרצה גם היא הרתה ללדת. ויקרא יורם לידידיה אל בית הקיץ אשר לו על הר הזיתים ויאמר לו: “הנני יוצא מחר למלחמה, ומי יודע אם אשובה בשלום אל ביתי, לכן נכרתה ברית עולם, אשר תקום גם לזרענו אחרינו. אולי אֶסְפָּה במלחמה, או אלך שבי לפני צר, והיית לאב לביתי ושמת עינך על צאצאי ופקדת פקידים על נחלותי כטוב וכישר בעיניך, זולתי סְתָרִי, מבני הנביאים, היושב על נחלותי אשר בכרמל, וְאָבִישִׁי אחיו הזקן. אותם לא תהדוף ממצבם, כי יראי אלהים הם וקרובים אל נעמה אשתי. הגה נשותינו נעמה ותרצה הרות, ואם תלד האחת בן והשנית בת, אז נתחתן איש באחיו, כי כאהבתי אותך, כן תאהב נעמה אשתי את תרצה אשתך, ומה תגדל האהבה בצאצאינו! ותבואות הכרמל תהיינה לכלכל את בני הנביאים למודי ה', ומדי חג בחגו יֶעָרֵךְ שלחן לארבע מאות אביוני אדם, יתומים ואלמנות כאשר בהיותי בביתי, והנני נותן לך את בית הקיץ הזה מתנה.”

ויאמר לו ידידיה: “הן כל חפצים לא ישוו באהבה, אך אזכרתה יקרה מאד לאוהבים נאמנים. הא לך חותמי, שיִמְנו על ימינך והיה לך מנחת זכרון, מזכרת אהבתנו הנאמנה,

והשיבך ה' בשלום וזבחנו יחדו זבחי תודה לה' ושמחנו בבית הקיץ הזה, אנחנו ונפשות בתינו.".

וישקו איש את רעהו ויבכו, ויפרדו איש מעל אחיו. וממחרת היום ההוא, כעלות השחר, קרא יורם לנשיו ולבני ביתו ויברכם, וישק לנשיו, ויבך על צוארי נעמה ויצא עם הצבא.

אחרי הדברים האלה ילדה תרצה בת לידידיה ותקרא שמה תמר. ויעש חננאל טבעת, אשר שמו ושם תמר מפותחים בה, מעשה ידי אמן, ויתננה לתרצה בתו ויאמר: "אות היא לתמר בתך, כי בין בני תחלוק נחלה, ונשאה תמר את הטבעת הזאת על ידה כאשר תגדל."

וישב חננאל עוד ירח ימים בציון ויברך את בניו וישב אל ביתו שומרונה.

ומבשר בא להגיד, כי נפל יורם שבי בידי הפלשתים. ותרב התוגה בבית ידידיה, ותבך נעמה מאין הפוגות, אך חגית ראתה בצרת נפש נעמה ותנחם בה אחרי שבות אישה ותאמר: "עתה לא ירום ראש נעמה עלי, ואנכי אהיה גברת בית!" – וכן עשתה, כי הרחיבה ממשלתה במשרתי ביתה ותיסרם מוסר אכזרי, אם סרו מדבריה. ונעמה לא שמה לבה לזאת, כי התאבלה על אישה כי איננו. ועכן נשא בשרו בשניו בראותו, כי כבדה יד חגית על חלאה אשתו לענותה ולהכותה בחרפה כאחת השפחות, וישח וימס בקרבו, ויבקש תחבולה למצא רנחה לנפשו ולנפש אשתו.

Capitolo 1

Il Signore ama le porte di Sion

Sal 87,2

Tappezzato di un amore più grande di quello delle figlie di Gerusalemme

Ct 3,10

Negli anni del governo di Achaz, re di Giuda, viveva un uomo di nome Yoram, figlio di Avi'ezer, chiliarca e comandante dell'esercito; egli possedeva campi e vigneti nel Carmel e in Sharon nonché greggi di pecore e mandrie di bovini a Bet Lechem. Possedeva inoltre argento, oro, palazzi decorati con avorio e numerosi oggetti di valore. Yoram aveva due mogli: Chaggit, figlia di Irà e Na'amà, che lui amava molto perché di bell'aspetto, suscitando la gelosia di Chaggit, che la mortificava perché aveva due figli mentre Na'amà non ne aveva. Essendo però Na'amà piacevole d'aspetto e di buone maniere, Yoram fece costruire per lei una casa separata, affinché potesse vivere in tranquillità e non essere più oggetto delle angherie di Chaggit.

Akhan era il domestico della casa e Yoram gli diede in moglie Che'là la cananea, l'ancella di Chaggit. Yoram aveva un amico più caro di un fratello, di nome Yedidià "il generoso". Discendente dei re di Giuda, amministrava le proprietà reali. Yedidià era un giovane uomo amabile e ricco: proteggeva i discepoli dei profeti, allievi del Signore, poiché amava ascoltarli, li sosteneva con grande generosità, cosa, questa, che gli valse il soprannome di "il generoso". Yoram e Yedidià risplendevano come diamanti di un diadema, nella generazione corrotta di Achaz; erano infatti fedeli al Signore e ai suoi devoti, frequentavano i discepoli di Dio, seguivano la pratica di Isaia, figlio di Amotz, ed erano depositari degli insegnamenti divini.

Il giudice Matan, figlio di Yozavad il tiranno, si legò a Yoram e ne divenne il consigliere, fingendo di amarlo e serbando in cuore una rabbia segreta dal giorno che costui aveva preso la sua amata Chaggit per moglie. Yoram si fidava di lui e credeva nella sua amicizia. Yozavad il tiranno, padre di Matan, era un uomo malvagio che inseguiva il profitto rubando e arricchendosi in modo illegale. Si era accaparrato i beni altrui e le vittime non potevano farsi restituire nulla perché Yozavad era un uomo potente e rispettato che opprimeva quelli che gli si opponevano. Anche Irà, il padre di Chaggit, era in lite con il tiranno per un pezzo di terra fertile che costui gli aveva rubato. Proprio nel periodo del contenzioso tra Yozavad e Irà, Matan, il figlio dell'oppressore, si innamorò di Chaggit, la figlia dell'oppresso. Yozavad era vecchio in quell'epoca, mentre Chaggit era molto giovane e viveva a casa del padre Irà.

Così parlò Matan a Chaggit:

«Si avvicina il giorno della morte di mio padre e restituirò a tuo padre la sua parte di campo, e anche parte della terra che si trova ai suoi confini; concedimi solo la grazia della tua giovinezza, perché sono l'unico erede di mio padre e i miei beni sono cospicui».

Chaggit, che in realtà era innamorata di Yoram e alla quale il padre l'aveva segretamente promesso in sposa, alimentava tuttavia le speranze di Matan, obbedendo alla volontà paterna.

Yozavad il tiranno morì per la gioia del figlio e di tutti gli sfruttati, che cercarono di far ragionare Matan; egli, però, si rivelò essere come suo padre.

Matan disse a Irà, il padre di Chaggit: «Mio padre, il tuo avversario, è morto. Prendi la parte del tuo campo, e come risarcimento dei raccolti che mio padre ti ha preso in tutti questi anni, ti darò tutti i campi che sono al suo confine. Se trovo grazia ai tuoi occhi, chiedimi qualsiasi dote e doni di valore e dammi in sposa Chaggit, che amo.»

Rispose Irà a Matan:

«Tuo padre ha defraudato i poveri, derubato i bisognosi e il loro disprezzo ricadrà su di te. Come posso dare a mia figlia un marito che maledicono in tanti? Ma se vuoi imparentarti con me, ascoltami, ti parlo come un padre: “Convoca a casa tua tutti i defraudati e restituisci loro tutto ciò che tuo padre ha rubato; in questo modo ti libererai delle loro lamentele”.»

Replicò Matan:

«Hai alzato il prezzo di tua figlia, mio signore, ma va bene, perché amo molto tua figlia Chaggit.»

Gli rispose Irà:

«Se farai così, ti darò in sposa mia figlia Chaggit al termine del periodo di lutto di tuo padre.»

Matan se ne andò tutto felice e si affrettò a fare ciò che Irà gli aveva chiesto; la stessa sera riunì nella sua casa tutti i defraudati e disse loro, in presenza di testimoni affidabili:

«Siete stati nemici di mio padre che vi ha sfruttato per molti anni, non avete trovato giustizia e avete persino provato a parlare con me, ma io non vi ho ascoltato; anche io sono un uomo potente, quindi chi di voi avrebbe osato parlarmi apertamente, chi avrebbe potuto essere duro con me e uscirne vincente? Eppure, oggi vi dico: non è per costrizione né per la forza delle vostre mani che vi restituisco in un solo istante ciò che per anni avete cercato invano, ma per la rettitudine e l'integrità del mio cuore. Poiché io sono un uomo che teme Dio!»

Tutti lo benedirono, mangiarono e bevvero con lui quella sera e se ne andarono contenti e soddisfatti. Matan mantenne la promessa, restituì i beni ai derubati e si stupirono tutti coloro che sentirono quanto Matan fosse diventato un uomo giusto e lo nominarono giudice.

Arrivò il momento in cui Irà gli avrebbe dato sua figlia Chaggit in sposa, ma ecco che con immenso dolore, al suo arrivo in casa di Irà, per prendere Chaggit, che tanto desiderava, Matan non la trovò.

Disse Irà a Matan:

«Mi vergogno molto perché, a mia insaputa, mia figlia Chaggit ha dato il suo amore al dignitario Yoram.»

Matan capì che Irà e Chaggit lo avevano ingannato e che non poteva annullare quel che aveva fatto; nascose tuttavia il suo odio simulando comprensione e dicendo:

«Dio ha voluto che Chaggit fosse di Yoram e in ogni caso non mi pento del bene che ho fatto; mi sono stabilizzato sulla strada del bene e non toglierò mai più il mantello della giustizia che ho indossato. Che Dio lasci che tua figlia trovi pace nella casa di Yoram e sarò contento di vederla felice.»

Irà prese la mano di Matan e gli disse:

«Per questo i giusti ti ringrazieranno e ammireranno la tua rettitudine. E adesso dimostra ulteriormente la tua bontà: vieni con me alla casa di Yoram e di a lui e a mia figlia che li hai perdonati di non aver ricompensato la tua rettitudine e l'onore del tuo cuore; per ora la loro gioia è mista al dolore.»

E Matan gli rispose:

«Andiamo.»

Quindi andarono insieme da Yoram, a cui Irà raccontò quanto Matan fosse un giusto perché li perdonava per il male ricevuto.

Dopo di che Yoram disse a Matan:

«Vedo nel tuo viso il riflesso di Dio, sii per me un amico leale e io sarò altrettanto per te.»

Da quel giorno, Matan fu al fianco di Yoram come amico, come un “fratello d’anima”; ma dentro di sé covava odio, in silenzio, aspettando l’occasione per distruggerlo. Uno dei dignitari di Efraim, di nome Chananel, residente in Samaria, saliva per ogni festa a Gerusalemme per mostrarsi al Signore. Un giorno in cui Chananel si recò a Gerusalemme per celebrare la festa di Sukkot, portò con sé Tirtzà sua figlia, una fanciulla di diciassette anni e di bell’aspetto, che tutti i giovani signori ammirarono. Anche Yedidià la vide e se ne innamorò, poi organizzò un banchetto e invitò anche il suo amico

Yoram con le sue due mogli, Chananel e sua figlia, i discepoli dei profeti e tutti i timorati di Dio. E quando il vino li ebbe rallegrati, disse Yedidià a Chananel:

«Tutte le bellezze risplendono in Sion, e tua figlia sarà una di esse quando fiorirà come un giglio sui monti di Sion.»

Chananel gli rispose così: «Sboccherà sicuramente come un fiore se la planterò nella vigna delle delizie bagnata dalla rugiada del cielo.»

Gli rispose Yedidià: «Lascia che sia io la vigna delle delizie per tua figlia poiché il timore di Dio è per me come la rugiada del cielo e Dio non mi risparmierebbe i beni della terra, poiché mi ha benedetto con una grande ricchezza.»

Così gli disse Chananel: «È un anno intero che i signori di Efraim bussano alle mie porte per chiedermi la mano di mia figlia Tirtzà ma lei disprezza loro e la loro ricchezza.»

«Efraim è dipendente dagli idoli», mi disse Tirtzà. «Dunque li odio e preferisco essere sposa di un uomo di Giuda residente a Gerusalemme.» «L'ho portata qui per darla a colui che lei sceglierà. Parla al cuore della giovane e se lei ti vorrà, vi benedirò in nome di Dio», disse Chananel a Yedidià.

Si avvicinò Yedidià a Tirtzà e le disse: «Dimmi, gentildonna! Cosa è Sion per te e cosa sono le sue persone?»

Gli rispose Tirtzà: «Sion è come il Gan Eden e i suoi abitanti sono come angeli del Signore.»

E in risposta, Yedidià: «Questa volta, quindi, mi compiaccio delle tue parole, poiché io stesso sono un abitante di Gerusalemme.»

«Che tutti gli abitanti di Gerusalemme si vantino, se sono simili a te!» esclamò quindi Tirtzà.

E Yedidià: «Mi è sufficiente che il mio agire sia a tuo giudizio puro e onesto; che le mie azioni vengano viste da colei che amo!»

«Questa persona sarà la preferita del Signore.» disse Tirtzà.

«Che tu sia, mia bella, la preferita da Dio e da me» rispose lui.

E Tirtzà gli rispose con grazia modesta: «Il mio signore parli a mio padre; quel che lui dirà, sarà quello che desidero.»

Mentre Tirtzà parlava, si avvicinò a loro, che erano nel retro della casa, Chananel, che disse: «Se ascolterai la mia proposta, figlia mia, vedrai che l'uomo che si trova di fronte a te è l'uomo più meraviglioso che ci sia.»

Scherzando, Yedidià replicò: «La tua graziosa figlia non mi vede come mi vedi tu, poiché mi vede come un angelo di Dio.»

E Chananel: «Quindi sarò come un angelo che viene a nome di Dio a unire le vostre anime e benedirvi di fronte a Dio, che dimora a Gerusalemme.»

Disse Tirtzà a Yedidià: «L'unico per me sei e anche io sarò per te l'unica, solo a questa condizione sarò tua.»

Rispose Yedidià: «Sarai l'unica donna per me, cara, e nessun'altra potrà frapporsi tra noi.»

Su queste parole si fondò la loro unione e Yedidià fece ricchi doni ai discepoli dei profeti e l'indomani Tirtzà divenne sua moglie.

Chananel acconsentì di risiedere un anno intero a Sion, in casa del genero e la sua anima era piena di gioia nel vedere sua figlia felice a Sion, perché Yedidià la amava come la pupilla dei suoi occhi.

Al termine dell'anno in cui Chananel risiedette a Gerusalemme i Filistei conquistarono le città e i villaggi del Sud del Regno di Giuda e anche Yoram, che era tra i capi dell'esercito, si preparava ad andare in guerra. In quel tempo, sua moglie Chaggit partorì il suo terzo figlio e lo chiamò Azriqam, il cui significato è: "Dio ci aiuti a rialzarci". Che'là, la serva di Chaggit, partorì anch'essa in quel periodo un figlio ad Akhan, suo marito, e lo chiamò Naval.

Chaggit ordinò a Che'là di affidare il figlio Naval a una delle balie, per poter allattare Azriqam, suo figlio, cosa che indispettì Akhan, preoccupato per suo figlio.

Anche Na'amà, in quel tempo, era incinta, e Yoram la amava con amore rinnovato. Anche Tirtzà era incinta.

Yoram chiamò Yedidià presso la sua casa d'estate sul Monte degli Ulivi e gli disse: «Domani parto per la guerra, e chissà se tornerò mai a casa. Per questo ti propongo di stringere un patto eterno, che valga anche per i nostri discendenti. Se morirò in battaglia o sarò preso prigioniero dal nemico, tu sarai il padre della mia casa, vigilerai sui miei figli, e nominerai, a tua scelta, gli amministratori delle mie proprietà, Lascia due sole persone al loro posto: Sitri, discepolo dei profeti, che dimora nelle mie terre del Carmel, e suo fratello maggiore, Avishai. Essi sono timorati di Dio e vicini a mia moglie Na'amà.

Ecco, le nostre mogli, Na'amà e Tirtzà, sono entrambe incinte. Se una partorerà un maschio e l'altra una femmina, allora si uniranno in matrimonio, perché come io ti amo, così Na'amà amerà Tirtzà, e quanto sarà grande l'amore tra i nostri figli!

I prodotti del Carmel saranno destinati al sostentamento dei figli dei profeti, discepoli del Signore, e in ogni festività sarà preparata una tavola per quattrocento poveri, orfani e vedove, come avveniva quando ero in casa. Ti dono inoltre questa casa d'estate in segno di gratitudine.»

E Yedidià gli rispose: «Niente ha più valore dell'amore sincero, ma il suo ricordo è ancora più prezioso per chi è fedele. Prendi il mio anello: mettilo alla tua mano destra, come segno della nostra amicizia. Che il Signore ti faccia tornare a casa e insieme offriremo sacrifici di ringraziamento e gioiremo in questa casa d'estate con le nostre famiglie.»

Con queste parole si separarono, baciandosi e piangendo con grande commozione.

Il mattino seguente, all'alba, Yoram convocò le sue mogli e i membri della sua casa, li benedisse, baciò le sue mogli, e pianse al collo di Na'amà. Poi partì con l'esercito.

Dopo questi avvenimenti, Tirtzà, diede alla luce una bambina a Yedidià, che chiamò Tamar. Chananel fece realizzare da un artista esperto un anello su cui fece incidere il suo nome e quello di Tamar; lo donò a sua figlia Tirtzà

dicendo: «Questo è un segno per tua figlia Tamar, che avrà parte nell'eredità con i miei figli. Tamar porterà questo anello al dito quando crescerà».

Chananel rimase ancora un mese a Sion, benedisse i suoi figli, poi tornò a casa sua in Samaria.

Quando giunse un messaggero ad annunciare che Yoram era stato preso prigioniero, si riempì di dolore la casa di Yedidià. Na'amà pianse tutte le sue lacrime e Chaggit, vedendo la sua angoscia, si consolò della cattura del marito con questi pensieri: "Ora Na'amà non potrà più avere la meglio su di me e io sarò la padrona della casa!" – e così fece. Estese la sua autorità sulla servitù, trattandola con crudeltà quando disobbediva ai suoi ordini.

Na'amà, che era in lutto per suo marito, non fece caso a tutto ciò, mentre Akhan soffriva in silenzio nel vedere Chaggit maltrattare e picchiare sua moglie Che'là come una schiava. Umiliato e consumato, cominciò a cercare uno stratagemma per alleviare la sofferenza sua e di sua moglie.

BIBLIOGRAFIA

Abramovich, Sholem-Yankev (Mendele), *Limdu hetev. Learn to do well*, Intr., Notes and Supplements by Dan Miron, YIVO, New York 1969 (in ebraico e in yiddish).

Al-Dawudi, Salim. *Ha-to'eh bi-svakh ha-khayim: Zikhronot Salim (Shalom) Dawudi ben Rabbi Makhlu'f al-Dawudi*. Yuvalim: n.p., 2001 (in ebraico).

Aleichem, Shalom. *Tornando dalla fiera*. Tradotto da R. Mainardi. A cura di Curt Leviant. Milano: Feltrinelli, 1987.

An-sky, Semen. "Sins of Youth". In *The Dybbuk and Other Writings*, a cura di David Roskies, tradotto da Golda Werman. New Haven, CT: Yale University Press, 2002.

Appelfeld, Aharon. *L'immortale Bartfuss*. Tradotto da Elena Loewenthal. Milano: Guanda, 2021 [1988].

Avisar, Samuel. *Tremila anni di letteratura ebraica*. Vol. 1. Roma: Carucci, 1980.

Avraham Mapu: The Love of Zion and Other Writings. Tradotto da Josef Marymount. Londra: The Toby Press, 2006.

Baron, Dvora. *Schegge di luce*. A cura di Sarah Kaminski e Maria Teresa Milano. Casoria: Sipintegrazioni, 2010.

Benjamin, Walter. *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolai Leskov*. Tradotto da Renato Solmi. Torino: Einaudi, 2011 [1936], pp. VII-106.

Ben-Yehouda, Eliezer. *Le rêve et sa réalisation et autres textes*. Tradotto da Anne Marie Adad. Paris: L'Harmattan, 1989.

Ben-Yehuda, Eliezer. *A Dream Come True*. A cura di George Mandel. Tradotto da Takamitsu Muraoka. Boulder, CO: Westview Press, 1993.

Berdyczewski, Mikha Yosef. "Bli Tikwot, MeEver LaNahar". Id., *Kol Kitvè*, Tel Aviv: Am Oved, 1951 (in ebraico).

Biale, David. *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Bibbia ebraica. Agiografi. A cura di Rav Dario Disegni. Firenze: Giuntina, 2020.

Bibbia ebraica. Pentateuco. A cura di Rav Dario Disegni. Firenze: Giuntina, 2020.

Bibbia ebraica. Profeti Anteriori. A cura di Rav Dario Disegni. Firenze: Giuntina, 2020.

Bibbia ebraica. Profeti Posteriori. A cura di Rav Dario Disegni. Firenze: Giuntina, 2020.

Boym, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2008.

Brainin, Reuven. *Avraham Mapu: Chayav USfarav*. Petrokov: Tushia, 1900 (in ebraico).

Brown, Francis, Samuel Rolls Driver, and Charles Augustus Briggs. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2021.

Buber, Martin. *Between Man and Man*. Abingdon: Routledge, 2002.

Camera D’Afflitto, Isabella. *Letteratura araba contemporanea: dalla Nahdah a oggi*. Roma: Carocci, 2002.

Cohen, Tova. *MeChalom LiMziut: Eretz Israel BeSifrut Ha-Haskalah*. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1982 (in ebraico).

Cohen, Tova. Micro-cosmos u-macro-cosmos: Mekomah shel a-’alilah ha-historit be-’Ahavat Tsiyon””. ‘*Ale Si’ah* 26 (1989): 161–172. (in ebraico).

Cohen, Tova. *Zvuim VeIsharim, Elilot VeLililot: Iunim BeYetzirot Avraham Mapu*. Tel Aviv: Papyrus, 1990 (in ebraico).

Cohen, Tova. *Ha-Achat Ahuva VeHa-Achat Snu’a*. Gerusalemme: Magnes, 2002 (in ebraico).

Cohen, Tova e Shmuel Feiner. *Voice of a Hebrew Maiden*. Tel Aviv: Ha-Kibbutz Ha-Meuchad, 2006 (in ebraico).

Cohen, Tova. "Portrait of the Maskilah as a Young Woman". *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, no. 15, 2008: 9,29.

Dinur, Ben Zion, ed. *Mikhtavè Avraham Mapu*. Gerusalemme: Mosad Bialik, 1970 (in ebraico).

Dinur, Ben Zion."Wissenschaft des Judentums". *Encyclopedia Judaica*, vol. 16. Gerusalemme: Keter, 1971.

Disegni, Manuel. "Hep-Hep e fu ancora medioevo". *Pagine Ebraiche*, 7 agosto 2019, 30-31.

Ezrahi, Sidra DeKoven, *Booking Passage: Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 2000.

Euchel, Isaac. *Toledot Rabenu He-Chakham Moshe ben Menachem*. Berlino: Chevrat Chinukh Nearim, 1789 (in ebraico).

Feiner, Shmuel."Educational Agendas and Social Ideals: Jüdische Freischule in Berlin, 1778-1825". *Zion* 60, no. 4,1995: 393, 424.

Feiner, Shmuel.*The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth Century Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2010.

Feiner, Shmuel e David J. Sorkin, eds. *New Perspectives on the Haskalah*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

Ferrari, Sara. *Forte come la morte è l'amore. Tremila anni di poesia d'amore ebraica*. Presentazione di Cesare Segre. Livorno: Belforte, 2007: 32, 63.

Ferrari, Sara. "Davanti a te, così come sono: esempi di autodefinizione nella poesia ebraica femminile". *Narrativa, memoria e identità*, a cura di Gabriella Steindler Moscati e Maddalena Schiavo. Sesto San Giovanni: Mimesis, 2011, 45,68.

Ferrari, Sara, ed. *Rachel Bluwstein*. Latiano: Interno Poesia, 2021.

Fikhman, Ya'akov. *Men of Tidings [Anshè Besorah]*. Tel Aviv: Dvir, 1937-1938 (in ebraico).

Fikhman, Ya'akov. "Introduzione." *Kol Kitvè*. Tel Aviv: Dvir, 1947 (in ebraico).

Flah, Shalom. "Pain of Love". *HaTzefirà*, 1888. Ristampato in *Towards a Historical Definition of the Haskalah*, di Shmuel Feiner. Londra: Littman Library, 2001.

Frumkin, Israel. "On Education". *HaChavazelet*, 1880 (in ebraico).

Gavron, Assaf. *La Collina*. Tradotto da Shira Katz. Firenze: Giuntina, 2015.

Grazovsky, Yehuda. *Milon ha-Safah ha-Ivrit*. Tel Aviv: The Dvir Co., Ltd., 1935: 538(in ebraico).

Gramsci, Antonio. *I quaderni del carcere. Quaderno 21 (XVII)*. Torino: Einaudi, 2014.

Ha'am, Ahad. *Kol kitvei Ahad Ha'am*. Tel Aviv: Dvir, 1947.

Hirschfeld, Ariel. "Sessant'anni di poesia israeliana". Presentazione al convegno *La nuova poesia ebraica e la rinascita dell'ebraico*. Milano: Università degli Studi di Milano, 2008. Stampato in *A Oriente!*, N. 14 , *Sessant'anni di poesia israeliana*, 2009.

Inbari, Assaf. "Towards a Hebrew Literature." *Azure*, Spring 2000, 99-154.

Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac & Co., 1903. Ristampato come *The Complete Jastrow's Hebrew and Aramaic Dictionary*, Independently published, 2024.

Katzenelson, Yehuda Leib (Buki ben Yogli). *What My Eyes Saw and My Ears Heard: Remembrances of My Life*. Gerusalemme: Mosad Bialik, 1917 (in ebraico).

Klausner, Yosef. *Yozerim UVonim*. Vol. 1. Tel Aviv: Dvir, 1925 (in ebraico).

Klausner, Yosef. *Storia della letteratura neo-ebraica*. Tradotto da Dante Lattes e Mosè Beilinson. Roma: Alberto Stock, 1926.

Lattes, Dante. Traduzione e commento. *Il Cantico dei Cantici del re Salomone*. Roma: Unione delle Comunità Israelitiche, 1965.

Luzzatto, Shemuel David. traduzione. *Il Secondo libro delle Cronache*. Rovigo: A. Minelli, 1875.

Lattes, Dante. “Il primo romanziere della Letteratura ebraica moderna: Abraham Mapu (1808-1867)”. *La Rassegna Mensile di Israel*, seconda serie, 8, no. 7/8 (novembre-dicembre 1933): 335-355.

Lebensohn, Avraham Dov HaCohen. *Beurim Chadashim*. Vol. 1. Vilna: Romm, 1858 (in ebraico).

Levinsohn, Isaac Baer (Ribal). *Te'udah BeYisrael*. Vol. 1. Varsavia: Ginz, 1878 (in ebraico).

Lukács, György. *Il romanzo storico*. Traduzione di Eraldo Arnaud. Introduzione di Cesare Cases. Torino: Einaudi, 1965.

Mapou, Abraham. *Les amants de Jérusalem*. Tradotto da Bernard Chapira. Parigi: Rodstein, 1946.

Mapu, Avraham. *Kol Kitvè*. A cura di Ya'aqov Fikhman. Tel Aviv: Dvir, 1947 (in ebraico).

Mapu, Avraham. *Ahavat Zion*. Gerusalemme: Tushia, 1948 (in ebraico).

Mapu, Avraham. *The Love of Zion*. Introduzione di David Patterson. Tradotto da Joseph Marymount. London: The Toby Press, 2006.

Mendelssohn, Moses. “Über die Frage: was heißt aufklären?”. *Berlinische Monatsschrift* 4 (settembre 1784): 193-200.

Miccoli, Dario. “‘I Come from a Country That Is No More’: Jewish Nostalgia in the Postcolonial Mediterranean”. *Ethnologies* 39, no. 2 (2017): 51-68.

Miccoli, Dario. *La letteratura israeliana mizrahi*. Firenze: Giuntina, 2016.

Miron, Dan. *Ben Hazon le-Emel: Between Vision and Truth*. Jerusalem: Bialik Institute, 1979.

Miron, Dan. *From Romance to the Novel: Studies in the Modern Hebrew Novel*. Gerusalemme: Mosad Bialik, 1979 (in ebraico).

Miron, Dan. *Zman Yehudi Chadash: New Jewish Time: Jewish Culture in a Secular Age - Encyclopedic Perspective*. Vol. III. Jerusalem: Keter, 2007 (in ebraico).

Miron, Dan. *From Continuity to Contiguity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2010.

Oz, Amos. *Una storia d'amore e di tenebra*. Tradotto da Elena Loewenthal. Milano: Feltrinelli, 2002.

Oz, Amos e Fania Oz-Salzberger. *Gli ebrei e le parole. Alle radici dell'identità ebraica*. Tradotto da Elena Loewenthal. Milano: Feltrinelli, 2013.

Oz, Amos. *Resta ancora tanto da dire. L'ultima lezione*. Tradotto da Elena Loewenthal. Milano: Feltrinelli, 2023.

Parush, Iris. *Reading Women: The Benefit of Marginality in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*. Tradotto da Saadya Sternberg. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2004.

Patterson, David. *Abraham Mapu: The Creator of the Modern Hebrew Novel*. London: East and West Library, 1964.

Pelli, Moshe. "On the Role of 'Melitzah' in the Literature of Hebrew Enlightenment." *Hebrew in Ashkenaz: A Language in Exile*, edited by Lewis Glinert, 99-110. New York: Oxford University Press, 1993.

Pelli, Moshe. "When Did Haskalah Begin? Establishing the Beginning of Haskalah Literature and the Definition of 'Modernism'". *Leo Baeck Institute Year Book* 44, no. 1 (gennaio 1999): 55-96.

Pelli, Moshe. The Epistolary Story: Isaac Euchel's "Igrot Meshulam Ben Uriyah Ha 'eshtemo'i". *The Age of Haskalah*. Lanham: University Press of America, 2005, 340,342.

Pelli, Moshe. *The Journals of the Haskalah in Mid-Nineteenth Century: HeChalutz (1852-1889); Bikurim (1864-1865)*. Gerusalemme: Magnes, 2013 (in ebraico).

Piattelli, Angelo M. e Alexander Rofé, eds. “Umberto Cassuto. Scritti scelti”. Numero speciale de *La Rassegna Mensile di Israel* 82, no. 2-3 (2016).

Printz-Påhlson, Göran. “Historical Drama and Historical Fiction: The Example of Strindberg.” *Comparative Criticism* 12 (1990): 25. Ristampato in *Letters of Blood and Other Works in English*, a cura di Robert Archambeau, 79–93. Cambridge: Open Book Publishers, 2011.

Randegger-Friedenberg, Flora. trad. *Il libro di Giosuè*. Trieste: 1864.

Rathaus, Ariel. ed. *Poeti israeliani*. Torino: Einaudi, 2007.

Romanelli, Shmuel. *Masa Ba- 'rav (Travail in an Arab Land)*. Berlin, 1792. Jerusalem: Dorat, 1969.

Satanow, Isaac. *Sefer Ha-Midot*. Berlino: Chevrat Chinuch Ne'arim, 1784 (in ebraico).

Scholem, Gershom. *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*. A cura di Roberto Donatoni ed Elisabetta Zevi. Milano: Adelphi, 2008.

Schwartz, Yigal. *Mashe ro'im mikan*. Tel Aviv: Kinneret Zmora-Bitan, 2005 (in ebraico).

Schwartz, Yigal. *The Zionist Paradox: Hebrew Literature and Israeli Identity*. Tradotto da Michal Sapir. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2014.

Seidman, Naomi. *The Marriage Plot: Or, How Jews Fell in Love with Love, and with Literature*. Stanford: Stanford University Press, 2016.

Shaked, Gershon. *Narrativa ebraica moderna*. Tradotto da Anna Linda Callow, Sara Ferrari e Genya Nahmany. Milano: Edizioni Terra Santa, 2011.

Shapira, Anita. *Yehudim Chadashim, Yehudim Yeshanim*. Tel Aviv: Am Oved, 1997.

Singer, Israel Joshua. *La pecora nera*. Tradotto da Anna Linda Callow. Milano: Adelphi, 2015.

Snir, Reuven. “My Adherence to the Creed of Moses Has Not Diminished My Love for Muhammad’s Nation: The Emergence and Demise of Iraqi

Jewish Literary Modern Culture”. *Jewish Quarterly Review* 98, no. 1 (2008), pp. 26,62.

Tammuz, Benyamin. *Requiem per Na'amàn: Cronaca di discorsi famigliari (1895-1975)*. Tradotto da Margherita Rapin Pesciallo. Roma: Edizioni e/o, 1996.

Weisel, Naftali Herz. *Discorsi ebraici di tolleranza e felicità*. Tradotto da Elia Morpurgo. Udine: Ces. Reg. Privilegiata Stamperia Tommasini, 1783.

Wengeroff, Pauline. *Memoiren einer Großmutter: Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Russlands im 19. Jahrhundert*. Berlino: Poppelauer, 1908.

Zaban, Yechiel. “Et mi anachnu Be'Ezem ohavim? Bikoret VeGilui araiot BeAhavat Zion LeAvraham Mapu”. In *Literature and Life: Poetics and Ideology in Modern Hebrew Literature: To Menachem Brinker, on his 70th birthday*. Gerusalemme: Carmel, 2011. p. 231.

Zinberg, Yisroel. *Toldot sifrut Yisra'el / Storia della letteratura di Israele*. Traduzione e cura di Shlomo Zalman Ariel. Edizione di David Kna'ani. 7 voll. Gerusalemme: Sh. Sharberg, 1955-1959.

SITOGRAFIA

Almagor, Laura. "Haskalah. The Romantic Movement in Judaism". *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 22, no. 5 (2015), pp. 225, 226. <https://dx.doi.org/10.1080/13507486.2015.1083260> (ultimo accesso: 11 dicembre 2022).

Aslanov, Cyril. "Così giovane e già ebreo: l'avventura della lingua ebraica da Canaan alla spiaggia di Tel Aviv". *Mosaico – CEM*, 8 aprile 2018. <https://www.mosaico-cem.it/cultura-e-societa/eventi/cosi-giovane-e-gia-ebreo-lavventura-della-lingua-ebraica-da-canaan-alla-spiaggia-di-tel-aviv/> (ultimo accesso: 08 dicembre 2022).

Banbaji, Amir. "Two Paradigms of Aesthetics in Haskalah Literary Criticism: From Satanov to Lebensohn." *Hebrew Studies* 53 (2012): 143–177. <https://dx.doi.org/10.1353/hbr.2012.0010>. (ultimo accesso: 22 gennaio 2024)

Barzilay, Isaac. "The Scholarly Contribution of Shelomo Judah Leib Rapoport (Shir) (1790-1867)". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 35 (1967): 1,41. <https://doi.org/10.2307/3622474> (ultimo accesso: 02 gennaio 2025).

"Ben Ze'ev, Judah Leib". *Encyclopaedia Judaica*. Encyclopedia.com. <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/ben-zeev-judah-leib> (ultimo accesso: 10 gennaio 2023).

Eliezer Abraham, David. "Le rêve et son interprétation dans le Judaïsme: Révélation divines et guidances spirituelles". *Yedia.org*. <https://www.yedia.org/dossier-special/le-reve-interpretation-judaisme/> (ultimo accesso: 3 marzo 2023).

Euchel, Isaac. "The Letters of Meshulam Ha'eshtemoi". *Ha-Me'asef*, 15 marzo 1790. <https://www.nli.org.il/en/newspapers/haa/1790/03/15/01/article/3/>. (ultimo accesso: 18 aprile 2024).

Even-Shoshan, Avraham. *Ha-Milon he-hadash*. Vol. 3. Jerusalem: Kiryat-sefer, 1966.

Feiner, Shmuel, Chaya Naor e Sondra Silverston. *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*. Liverpool: Liverpool University Press, 2002. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv36zqqp> (ultimo accesso: 10 gennaio 2025).

Ferrari, Sara. “Poetry and Memory”. Centro IDEI – Università di Siena, 2009. <https://centroideugsu.unisi.it/wp-content/uploads/sites/60/2020/01/ferrari.pdf>. (ultimo accesso: 5 gennaio 2025).

Friedlander, Yehuda. “Gintzburg, Mordekhai Aharon”. *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Gintzburg_Mordekhai_Aharon. (ultimo accesso: 10 gennaio 2023).

Friedlander, Yehuda. “Yitzchaq Erter”. *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. <https://encyclopedia.yivo.org/article/1798>. (ultimo accesso: 10 gennaio 2023).

Giuliani, Massimo. “Breve storia del geniale studioso che cercava l’armonia”. *Joimag*, 2020. <https://www.joimag.it/leredita-del-gaon-di-vilna-a-300-anni-dalla-nascita/> (ultimo accesso: 22 luglio 2024).

“Ha-Levanon”. *World Zionist Organization - The Central Zionist Archives*. <http://www.zionistarchives.org.il/en/Pages/halevanon.aspx> (ultimo accesso: 12 dicembre 2022).

“Haskalah”. *The National Library of Israel*, 2012. https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH997010712767905171/NLI (ultimo accesso: 3 novembre 2022).

Heitner, Shoshana. “Haskalah Studies”. *Wordpress Blog*, 17 luglio 2016. <https://heitner.wordpress.com/2016/07/17> (ultimo accesso: 4 febbraio 2024).

Il documentario. A 300 anni dalla nascita del Gaon di Vilna, personalità gigantesca”. *Moked*, 17 dicembre 2020. <https://moked.it/blog/2020/12/17/il-documentario-a300-anni-dalla-nascita-gaon-di-vilna-personalita-gigantesca/> (ultimo accesso: 22 luglio 2024).

“*Il Pentateuco*”. Tradotto da Shemuel David Luzzatto, 1859. “Archivio Torah – Tanakh Shadal”. http://www.archivio-Torah.it/ebooks/TannachShadal/04_RE1Shadal.pdf (ultimo accesso: 26 agosto 2025).

Jacobs, Joseph e Broydé Isaac. “Translations, Modern Times”. *Jewish Encyclopedia*. <https://jewishencyclopedia.com/articles/14477-translations>(ultimo accesso: 12 gennaio 2023).

Kaddari, Menachem Zvi. “Yehuda Leib Ben Ze’ev”, *Jewish Virtual Library*. <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/ben-zeev-judah-leib> (ultimo accesso:12 gennaio 2023).

Kahn, Lily. “Melitzah.” *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*. A cura di Geoffrey Khan, Shmuel Bolokzy, Steven E. Fassberg, Gary A. Rendsburg, Aaron D. Rubin, Ora R. Schwarzwald e Tamar Zewi. Leiden: Brill, 2013. doi.org.<https://referenceworks.brill.com/display/db/ehhl> (ultimo accesso: 7 luglio 2024).

Kayyal, Mahmoud. “Salim al-Dawudi and the Beginnings of Translation into Arabic of Modern Hebrew Literature.”*Target: International Journal of Translation Studies* 20, no. 1 (2008): 55-87. <https://benjamins.com/catalog/target.20.1.04kay>.

Shulman, Kalman. *Mistore Paris*. Vilna: Ram, 1857–1860. https://www.nli.org.il/en/books/NNL_ALEPH990017877140205171/NLI(ultimo accesso: 12 gennaio 2023)

Levy, Lital, Schachter, Allison. “Jewish Literature/World Literature: Between the Local and the Transnational.”*PMLA* 130, no. 1 (2015): 92–109. <https://www.jstor.org/stable/44015687?seq=1> (ultimo accesso: 7 luglio 2024)

Nadler, Allan. “Misnagdim”. *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. <https://encyclopedia.yivo.org/article/183> (ultimo accesso: 6 giugno 2023).

Nash, Stanley. “Re’uven Brainin”.*The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 2010. <https://encyclopedia.yivo.org/article/666> (ultimo accesso: 5 giugno 2023).

“Nathan the Wise and the Enlightenment”. *Encyclopaedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/Nathan-the-Wise> (ultimo accesso: 3 settembre 2024).

Peleg, Yaron. “The Bible and Modern Hebrew”. The Open Book Publishers, 2025.<https://www.openbookpublishers.com/books/10.11647/obp.0463/chapters/10.11647/obp.0463.17> (ultimo accesso: 3 agosto 2025).

- Pelli, Moshe. *Hebrew Abstracts*, vol. 15, 1974, 76-79.
<http://www.jstor.org/stable/27908093> (ultimo accesso: 19 aprile 2024).
- Pelli, Moshe. “The Epistolary Story in Haskalah Literature: Isaac Euchel’s ‘Igroth Meshulam.’” *The Jewish Quarterly Review* 93, no. 3/4, 2003, 441.
<http://www.jstor.org/stable/1455669> (ultimo accesso: 18 aprile 2024).
- Sacks, Jonathan. “Jewish Time – Vayechi 2017/5777”. *Rabbi Sacks Official Website*. www.rabbisacks.org (ultimo accesso: 26 gennaio 2025).
- Salah, Asher N. “Y a-t-il eu un roman hébraïque?”. *Babel* 7 (2003), pp. 95-120. <https://journals.openedition.org/babel/1410> (ultimo accesso: 23 gennaio 2023).
- Shait, Heddy. “The Female Rootless Character in Hebrew Prose: Initial Attempts at Shaping Her Image”. *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* 10, no. 1 (Spring 2013), pp. 1,23.
<https://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/20895>
 (ultimo accesso: 5 gennaio 2025).
- Shalev, Meir. “Il maestro e gli occhiali” [trad. it. di “המורה והמשקפיים”]. Darca, 2016. https://darca.org.il/wp-content/uploads/2020/06/Teachers-Day__Dec2016_Teacher-and-glasses.pdf. (ultimo accesso: 22 settembre 2025).
- Snir, Reuven. “‘My Adherence to the Creed of Moses Has Not Diminished My Love for Muhammad’s Nation’: The Emergence and Demise of Iraqi Jewish Literary Modern Culture”. *The Jewish Quarterly Review* 98, no. 1, 2008, pp. 62-87
<https://www.jstor.org/stable/25470238> (ultimo accesso: 10 gennaio 2024).
- Sorkin, David. “What was The Wissenschaft of Judentums”. *Leo Baeck Institute- New York- Berlin*, 2015. <https://www.lbi.org/de/news/what-was-wissenschaft-des-judentums> (ultimo accesso: 13 gennaio 2023).
- “The Forgotten History of the Jews of Thessaloniki”. *Athens Insider*, 29 gennaio 2021. www.athensinsider.com/the-forgotten-history-of-the-jews-of-thessaloniki (ultimo accesso: 10 gennaio 2024).
- Troidl, David. “Hebrew Lexicon Documentation”. *The Open Scriptures. Hebrew Bible, 2014*.
<https://github.com/openscriptures/HebrewLexicon/blob/master/HebrewLexicon.pdf> (ultimo accesso: 21 aprile 2024).

“Wissenschaft des Judentums”. *Leo Baeck Institute- New York Berlin*.
<https://www.lbi.org/de/news/what-was-wissenschaft-des-judentums>(ultimo
accesso: 15 dicembre 2022).

Zalkin, Mordechai. “Lebensohn, Avraham Dov”. *The YIVO Encyclopedia of
Jews in Eastern Europe*.
https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Lebensohn_Avraham_Dov (ultimo
accesso: 10 gennaio 2023).

RINGRAZIAMENTI

La mia gratitudine va innanzitutto a chi mi ha dato l'opportunità di lavorare su una tesi che ha rispecchiato in modo naturale i miei interessi, rendendo il lavoro appassionante: in primis al coordinatore del DREST, il professor ALBERTO MELLONI, che si è sempre reso disponibile con gentilezza ed efficienza; alla professoressa MYRIAM SILVERA, che mi ha incoraggiato con la grazia che la contraddistingue; al professor GIANCARLO LACERENZA, che mi ha accolto con affetto nel suo ateneo; al professor CORRADO MARTONE che mi ha formato in modo decisivo; al professor MASSIMO GIULIANI, che ha creduto in me; e naturalmente al professor PIERO CAPELLI e al professor FEDERICO DAL BO che hanno coordinato con vivacità il nostro gruppo di ebraismo.

Un ringraziamento speciale va al mio relatore, il professor RAFFAELE ESPOSITO, che mi ha accompagnato in questi tre anni di ricerca con gentilezza e competenza.

Un doveroso ringraziamento va rivolto alla professoressa ELISA CARANDINA e al professor DARIO MICCOLI per avermi fornito materiale di rilevante interesse per il presente lavoro, ma, in particolar modo, alla professoressa CLAUDIA ROSENZWEIG, che ha letto il mio lavoro con grande generosità e cura, dandomi preziosissimi consigli.

Le mie compagne e il mio compagno di corso sono stati magnifici in tutto questo percorso: la loro presenza ha reso questi anni più ricchi e divertenti.

Sono estremamente grata ai professori TOVA COHEN e SHMUEL FEINER, che ho avuto il privilegio di incontrare in Israele e i cui studi sono stati fondamentali per la mia ricerca; senza i loro consigli e la loro bibliografia, questo lavoro sarebbe stato più povero e incompleto.

A tutti gli ebrei e israeliani nei quali riconosco il seme della *HASKALÀ* – il desiderio di studiare, sapere, dubitare, aprirsi al mondo senza recidere il legame con la propria cultura – va la mia sincera riconoscenza.

Ringrazio la ex presidente dell’Unione delle Comunità Ebraiche Italiane NOEMI DI SEGNI, che per anni ha saputo dare un’impronta profonda e quasi magica all’ebraismo italiano, fondendolo con quello israeliano. Condivido con lei moltissimi punti e in particolar modo la convinzione che la lingua ebraica rappresenti un fondamentale strumento di coesione, in quanto chiave di accesso sia al patrimonio testuale del Tanakh sia alle espressioni culturali dell’ebraismo e della società israeliana contemporanea.

Un grazie di cuore va alla mia amica e sorella MAYA KATZIR che mi ha accompagnato nello sviluppo di questo lavoro, discutendo quotidianamente con me sul significato di amare Israele.

Ringrazio sentitamente, in ordine alfabetico, gli amici: ROBERTA ASCARELLI, ILANA BAHBOUT, CLAUDIO COEN, RAFFAELLA DI CASTRO, CLAUDIA DI CAVE, LAURA DI GIANFRANCESCO, ARIEL DISEGNI, MARCELLO DI SEGNI, SARA DI SEGNI, ENRICO FINK, ORIT FRIEHMANN, HADAR HERMON, KORAM JABLONKO, LORETTA KAYON, TAL JURAN, ROBERTO LEHMANN, RINA LUND, ALESSANDRA LEVI, MARISA MASTROPIETRO, EVELINA MEGHNAGI, LAURA MINCER, OLEK MINCER, EVA PALMIERI, che ci ha lasciati prematuramente prima che questo lavoro terminasse, CATERINA POZNAŃSKI, FABIO REDAK, SAMUELE ROCCA, ODOARDO SADUN, DANIELA SARFATTI, OFIRA SHARABI, RINA SHINNAR, JONATHAN SIERRA, ADAM SMULEVICH, SIMONA SPIZZICHINO, KATIA TENENBAUM, EDUARDO TORRES, ELISABETTA TRIOLA: l’amore profondo e il legame intenso che mi unisce a ciascuno di loro hanno rappresentato, in questi ultimi due terribili anni segnati da guerre e dolore – e soprattutto dopo il 7 ottobre – una fonte inesauribile di forza, scambio e sostegno, radicata nella continua condivisione di cultura, visioni, progetti e in un “Amore per Sion” (*AHAVAT ZION*) che, pur vissuto in diverse prospettive e con sensibilità soggettive, costituisce un legame profondo e comune. Tutti noi

abbiamo proseguito il nostro impegno culturale condiviso, aiutandoci a vicenda anche nei momenti più bui.

Un sentito ringraziamento è rivolto anche a tutti i miei alunni, con i quali ho instaurato un rapporto di sostegno reciproco e di affetto, fondato sulla passione della lingua ebraica, autentico collante che ci unisce, e con i quali ho costruito una rete preziosa di crescita culturale e umana che si rinnova quotidianamente.

Esprimo la mia profonda gratitudine a Rav RICCARDO DI SEGNI, che rappresenta per me l'ideale del *maskil*, di rabbino colto e illuminato. Lo stesso ideale lo ritrovo, ciascuno a suo modo, anche negli altri rabbanim che mi ispirano e mi guidano: RAV BAHBOUT, RAV CARUCCI VITERBI, RAV ROBERTO DELLA ROCCA, RAV ARIEL DI PORTO, RAV GIANFRANCO DI SEGNI, RAV YAAQOV DI SEGNI, RAV ALBERTO FUNARO, RAV CESARE MOSCATI, RAV GADI PIPERNO, RAV UMBERTO PIPERNO, RAV AMEDEO SPAGNOLETTO (*elencati in ordine alfabetico*), così come ai miei studenti del Collegio Rabbinico. Tutti rappresentano un ebraismo dinamico, dialettico e moderno, ma al contempo profondamente radicato nella tradizione dell'ebraismo italiano, che considero un modello esemplare di cultura e di valori.

Grazie a mia zia FAUSTA FINZI e naturalmente ai miei genitori, che ci hanno fatto crescere in un ambiente aperto, colto e profondamente umano, insegnandoci che la cultura e l'amore per gli altri sono la chiave della felicità. A loro devo l'orgoglio della mia identità ebraica.

Infine, grazie al mio compagno di vita, GIANFRANCO FERLISI, con cui condivido la passione per l'ebraismo.