

LA FUNZIONE ETICA E TEOLOGICA DEI RACCONTI SOPRANNATURALI NEL «SEFER ḤASIDIM»

1. *I Ḥaside Aškenaz*

Nella seconda metà del XII secolo, tra le comunità ebraiche stanziate nel territorio del Reno, nacque una corrente di pensiero teologico e morale, che insieme alla filosofia ebraica e alla *qabbalah*, diede un duraturo contributo alla vita spirituale degli ebrei nel Medioevo.

Fondatori di queste dottrine furono i discendenti dell'aristocratica famiglia Qalonimos, proveniente in origine dall'Italia centrale, che si era trasferita a Magonza nel IX secolo portando con sé antiche tradizioni. Abraham Grossman¹ osserva che i più famosi maestri dell'accademia talmudica di Magonza fino all'epoca della prima crociata, nel 1096, appartenevano a sole cinque famiglie, tra le quali erano annoverati anche i Qalonimos. Queste famiglie formavano una vera e propria *leadership* spirituale, senza precedenti nel mondo ebraico, anche rispetto a Babilonia e alla Spagna, e detenevano oltre alle funzioni culturali anche quelle politiche e sociali. Gli esponenti di questa famiglia che misero per iscritto le loro dottrine furono Rabbi Šemu'el ben Rabbi Qalonimos il Vecchio, detto *be-ḥasid ha-qadoš ha-navi*, il devoto, il santo e il profeta, vissuto nel XII secolo; suo figlio minore, Rabbi Yehudah, detto *be-ḥasid*, il devoto, morto nel 1217, e il parente e discepolo di quest'ultimo, Rabbi El'azar ben Yehudah di Worms, morto intorno al 1230.

Per circa un secolo questa ristretta cerchia di pensatori religiosi, che furono chiamati *Ḥaside Aškenaz*², i devoti, i pii di Germania, sviluppò un sistema teologico e morale che si sforzava di coprire tutti gli aspetti della vita. Le dottrine cui

¹) A. Grossman, *La structure sociale du judaïsme allemande au Moyen Age*, in S. Trigano (sous la dir. de), *La société juive à travers l'histoire*, t. I. *La fabrique du peuple*, Paris, Fayard, 1992, p. 461 ss.

²) Questo nome per indicare gli esponenti di tale corrente di pensiero medievale venne usato a partire dal XIV secolo, cfr. I.G. Marcus (a cura di), *Dat we-ḥevrah be-mišnatam šel Ḥaside Aškenaz*, Yerušalayim, Merkaz Zalman Šazar le-toledot Yišra'el, 1987, p. 11 nt. 2.

i *Ḥaside Aškenaz* dedicarono le loro opere si dividono in due settori: da una parte gli scritti esoterici, influenzati dalla letteratura degli *Hekalot* e della *Merkavah* e dal *Sefer Yeširah*, che ebbero però breve fortuna e furono presto soppiantati, anche in Germania, dalla *qabbalah* spagnola; dall'altra gli scritti di carattere morale, tra cui spicca il *Sefer Ḥasidim*, il *Libro dei devoti*, di cui si intende trattare in questo studio, che ebbe invece grande diffusione e un'influenza duratura non solo sull'ebraismo tedesco medievale, ma anche sulle dottrine sorte tra i cabbalisti di Safed del XVI secolo, e lasciò la sua impronta nel pensiero e nei costumi degli ebrei dell'Europa orientale.

2. *Rabbi Yehudah be-ḥasid e il «Sefer Ḥasidim»*

Autore del *Sefer Ḥasidim*, o della maggior parte di esso ³, fu Rabbi Yehudah *be-ḥasid*, del quale esistono scarse notizie attendibili e moltissime leggende. Nacque probabilmente a Spira, dove trascorse la maggior parte della sua vita. Nel 1195 si trasferì a Regensburg per cause ignote su cui la leggenda ha molto ricamato. Suo fratello, Rabbi Avraham, presiedeva un'accademia rabbinica a Spira. Oltre al *Sefer Ḥasidim* scrisse commentari alle preghiere e trasmise oralmente al figlio un commento alla *Torah*, che egli mise per iscritto ⁴. Le opere che ha lasciato rivelano una profonda conoscenza del *Talmud* e del *Midraš* ⁵. Morì nel 1217.

Del *Sefer Ḥasidim* ci sono pervenute tre versioni. La più lunga è quella del manoscritto parmense 3280 della Biblioteca Palatina di Parma, pubblicata la prima volta da J. Wistinetzki nel 1891 e successivamente da J. Freimann nel 1924 ⁶.

³) L'opinione prevalente tra gli studiosi è che il testo sia da attribuirsi in parte a Rabbi Šemu'el, in particolare la prima sezione, intitolata *Sefer ha-Yir'ah*, il *Libro del timore*, e per il resto a suo figlio Rabbi Yehudah. Simcha Kogut nel suo articolo *Šimmušim milloniyim be-ivrit šel Sefer Ḥasidim, še-enam meto'adim bemillonim, o šete'udam pagum*, in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, IV, Jerusalem, World Union of Jewish Studies, 1973, pp. 181-195, sostiene che sia da ipotizzare una redazione posteriore alla morte di Rabbi Yehudah a opera dei suoi discepoli, con la probabile inclusione di alcune dottrine di questi ultimi, nonché testi di altri autori che a volte vengono citati e altre no. Da questa opinione si discosta Johann Maier, che nel suo articolo *Il «Sefer Ḥasidim». Il manoscritto parmense 3280 e l'edizione di Bologna, 1538. Osservazioni critiche*, in G. Tamani - A. Vivian (a cura di), *Manoscritti, frammenti e libri ebraici nell'Italia dei secoli XV-XVI*, Atti del VII Congresso internazionale dell'AISG (S. Miniato, 7-9 novembre 1988), Roma, Carucci, 1991, pp. 129-136, sostiene che il testo, come ci è pervenuto nelle sue differenti versioni, non sia altro che una miscellanea ordinata secondo unità tematiche (p. 134 ss.), opera di un compilatore che ha riunito per tema testi di autori vari, tra i quali anche Rabbi Yehudah, ed è da considerarsi una raccolta di *Exempla* di varia provenienza, più che l'opera organica di un unico autore o di un'unica cerchia di pensatori.

⁴) T. Alexander, *Rabbi Judah the Pious as a Legendary Figure*, in K.E. Gröziger - J. Dan (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Aškenazi Judaism*, International Symposium Held in Frankfurt a.M. 1991, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1995, pp. 123-138.

⁵) Y. Dan, *Torat ha-sod šel ḥasidut Aškenaz*, Yerušalayim, Mosad Bialik, 1968, p. 124.

⁶) Yehudah be-ḥasid, *Sefer Ḥasidim. Das Buch der Frommen nach der Rezension in Cod. de Rossi no. 1133*, Zum ertsen Male herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von J. Wistinetzki, Zweite Auflage mit Eileitung und registern von rabbiner Dr. J. Freimann, Frankfurt a.M., M.A. Wahrmann Verlag, 1924.

Ve n'è poi un'altra, più breve, edita nel 1538 a Bologna, ed è in questa versione che il testo è entrato a far parte della tradizione ebraica ⁷ e ha esercitato un forte influsso sulla letteratura edificante posteriore; e infine una terza, contenuta in un manoscritto del Jewish Theological Seminary di New York, che non è stata ancora studiata in modo esauriente ⁸.

Sia l'edizione di Bologna sia l'edizione Wistinetzki sono composte di passi indipendenti, di lunghezza variabile che va dalle quattro o cinque pagine a poche righe, detti *simanim*, paragrafi, arrangiati in sezioni dette *mahbarot*, fascicoli, che a volte, in particolare nell'edizione Wistinetzki, portano un titolo o un'indicazione, come «magie», «libri», «preghiere», «anche questo è *Sefer Ḥasidim*», segno evidente che il testo fu compilato a partire da collezioni più ridotte. Vi sono poi citazioni del *Sefer Ḥasidim* in opere del XIII secolo che non hanno riscontro in nessuna di queste due versioni: ciò fa pensare che esse siano già in qualche modo delle antologie ⁹. Tra l'edizione di Bologna e quella di Wistinetzki vi sono numerose differenze, non solo nella lunghezza del testo ma anche nell'ordine degli argomenti; dal punto di vista linguistico esse tuttavia non presentano differenze significative ed è probabile che siano nate nello stesso periodo ¹⁰.

L'edizione di Bologna, che è stata scelta come base di questo studio, si apre con una sezione dedicata al timore di Dio e al pentimento che viene generalmente attribuita, per motivi stilistici ¹¹ a Rabbi Šemu'el, padre di Rabbi Yehudah *he-ḥasid*, ed è poi divisa, seppure in modo approssimativo e confusionario, in sezioni dedicate ciascuna a un argomento. Il passaggio tra una sezione e l'altra è spesso poco netto, magari intercalato da capitoli che trattano di argomenti disparati, e a volte sembra avvenire per associazione di idee; inoltre alcuni argomenti vengono ripresi successivamente e alcuni capitoli vengono ripetuti.

Si possono distinguere a grandi linee circa venti sezioni che trattano di un argomento specifico: l'apostasia, le norme da seguire per il digiuno, gli spiriti maligni, l'osservanza dello *šabbat*, i libri, l'elemosina, i matrimoni, il denaro, i voti e i giuramenti, i rapporti tra ebrei e gentili, i sogni e la loro interpretazione, i morti, i segni premonitori e i fenomeni soprannaturali, i rapporti tra coniugi, le punizioni e i premi dopo la morte, i testamenti, la preghiera, i libri e lo studio, l'elemosina e i prestiti, e, infine, ancora fenomeni soprannaturali.

I 1.172 *simanim* dell'edizione di Bologna contengono numerosi passi omiletici e di natura esegetica, che intendono spiegare il significato etico e a volte filosofico o mistico di versetti biblici o di discussioni talmudiche, ma la maggior parte di essi è dedicata alla discussione di temi morali tratti dalla vita di tutti i giorni. Questo è l'aspetto innovativo del testo rispetto ai libri di morale precedenti: l'insegnamento morale è tratto in modo pragmatico da una serie di casi

⁷) Yehudah he-ḥasid, *Sefer Ḥasidim*, Yerušalayim, Mosad ha-Rav Kook, 1993.

⁸) Tutte le notizie riguardanti le versioni del *Sefer Ḥasidim* sono state tratte dall'articolo di Maier, *Il «Sefer Ḥasidim». Il manoscritto parmense* cit., p. 132.

⁹) Y. Dan, s.v. *Ḥasidim, Sefer*, in *Encyclopaedia Judaica*, VII, Jerusalem, Keter, 1971, coll. 1388-1390.

¹⁰) Kogut, *Šimmušim milloniyim* cit., p. 181.

¹¹) Dan, s.v. *Ḥasidim, Sefer*, in *Encyclopaedia Judaica* cit.

reali analizzati anche dal punto di vista psicologico, storico, economico e sociale. Il *Sefer Hasidim* spiega come comportarsi in ogni circostanza della vita, e affronta quindi i temi più disparati, da questioni che potremmo chiamare di galateo, a temi come il *qidduš ha-Šem*¹², passando per come vestirsi, come parlare, come pregare, come scegliere moglie e amici, in quale città abitare, come scegliere un maestro, come trattare con i gentili¹³.

Queste particolareggiate indicazioni morali sono la risposta a situazioni pratiche della vita di ogni giorno, e spesso vengono presentate sotto la forma di un breve aneddoto introdotto dalle parole *ma'aseh be-*, «storia di», «fatto capitato a», una formula introduttiva già presente nel *Talmud*. Nel *Sefer Hasidim* vi sono più di trecento aneddoti esemplari di questo tipo¹⁴, caratterizzati dal fatto di essere per la maggior parte anonimi, anziché attribuiti a un personaggio prestigioso, il che evidenzia due tratti tipici dei *hasidim*, e in particolare di Rabbi Yehudah: da una parte la predilezione per l'anonimato, che dal punto di vista morale preserva dall'orgoglio¹⁵, dall'altra la precisa volontà di riportare i fatti fedelmente, senza indulgere a finzioni letterarie, sulla quale torneremo in seguito. Riportare un caso pratico capitato a qualcuno, sia esso conciso, oppure elaborato in un vero e proprio racconto, è un modo molto diretto per comunicare un principio morale, un'ammonizione o una dottrina teologica, e secondo Tamar Alexander¹⁶, offre gli strumenti adatti per esprimere le tensioni e i conflitti morali che sono caratteristici della dottrina *hasidica*.

Mentre le opere esoteriche del circolo degli *Haside Aškenaz* furono dimenticate col diffondersi della *qabbalah* spagnola, il *Sefer Hasidim* continuò a esercitare la sua influenza, diede origine ad antologie con raccolte di citazioni ed elaborazioni varie delle sue dottrine, e, a partire dalla fine del XV secolo fu usato come fonte autorevole dagli scrittori *aškenaziti* di *halakab*¹⁷. Inoltre non abbiamo alcun libro che si proponesse di sostituirlo, né sorse in Germania una nuova corrente che producesse un altro tipo di disciplina morale, alternativa a quella

¹² Il tema della «santificazione del Nome» ovvero la scelta di sacrificare la vita piuttosto che rinnegare la propria fede era di tragica attualità per i *Haside Aškenaz*.

¹³ Dan, s.v. *Hasidim*, *Sefer*, in *Encyclopaedia Judaica* cit.

¹⁴ Nel suo saggio *Ha-sippur ha-ivri bime ha-benayim* (Yerušalayim, Keter, 1974), Dan dedica un lungo capitolo ai racconti dei *Haside Aškenaz* e analizza i fattori che hanno portato questo movimento a sviluppare tali elementi narrativi in una proporzione così superiore rispetto a tutti gli altri movimenti contemporanei. I fattori che Dan distingue sono: 1) l'isolamento delle comunità *aškenazite* dai testi teologici e filosofici spagnoli e il conseguente ripiegamento sulla tradizione del racconto popolare, non necessariamente ebraico; 2) il patrimonio di leggende legate alla famiglia Qalonymos e alle sue origini, ricco di elementi meravigliosi, e legato a una tradizione narrativa sviluppata, come è rilevabile comparandolo con la *Megillat Ahima'as* di Ahima'as Ben Palti'el, un membro del ramo italiano della famiglia Qalonymos vissuto nell'XI secolo, che scrive una storia della sua famiglia intessendola di eventi meravigliosi quali la creazione del *golem*; 3) l'interesse per la morale pratica che porta alla nascita di una letteratura di *exempla*; 4) il fattore personale, cioè la spiccata tendenza di Rabbi Yehudah al racconto, che è riconoscibile se si confronta la sua opera con quella degli altri *hasidim*.

¹⁵ Dan, *Ha-sippur ha-ivri* cit., p. 167.

¹⁶ T. Alexander, *Folktales in «Sefer Hasidim»*, «Prooftexts» 5 (1985), p. 19.

¹⁷ Dan, s.v. *Hasidim*, *Sefer*, in *Encyclopaedia Judaica* cit.

dei *Ḥaside Aškenaz*. Dal XV secolo in poi, a causa dei grandi mutamenti verificatisi in seno alle comunità ebraiche in seguito alla cacciata dalla Spagna e al conseguente spostamento dei centri ebraici verso il Nord Africa e la Terra Santa, in particolare a Safed, e in conseguenza della migrazione verso Est delle comunità ebraiche dell'Europa orientale, si venne a creare una nuova realtà nel mondo ebraico, a cui si deve lo sviluppo di una nuova letteratura morale. A Safed, nel XVI secolo si assiste alla nascita di nuove dottrine morali che trovarono espressione in testi che assunsero una posizione centrale nel pensiero ebraico, e che ebbero diffusione tra tutte le comunità, in Europa come nel bacino del Mediterraneo. Proprio in questi testi, che si proponevano di fare della *qabbalah* un modo di vivere, e non solo una speculazione teologica, è possibile rintracciare un forte influsso del *Sefer Ḥasidim*. I testi di Safed fecero rapidamente il giro di tutte le comunità ebraiche ed esercitarono un forte influsso sul nuovo ḥasidismo, sorto nell'Europa orientale alla fine del XVIII secolo¹⁸.

3. *Il magico e il soprannaturale all'interno del «Sefer Ḥasidim»*

Il *Sefer Ḥasidim* presenta una grande abbondanza di aneddoti che contengono riferimenti al mondo soprannaturale. Demoni talmudici ed estranei alla tradizione ebraica, streghe, vampiri e anime dei morti contribuiscono a popolare un affollato mondo parallelo a quello umano al quale è possibile accedere per mezzo di appositi riti, ma che presenta pericoli mortali. Le caratteristiche e le funzioni di queste entità non sono definite con precisione; i demoni inducono i sogni, appaiono con le sembianze dei morti, però muoiono a loro volta e possono venire evocati con pratiche negromantiche; i morti, in particolare le anime dei malvagi, sono, come i demoni, definiti *mazziqim*¹⁹ e sembrano dotati del potere di trasformarsi in animali feroci o gatti, una caratteristica peculiare delle streghe. L'elemento comune che unisce gli abitanti di questa zona d'ombra è la loro potenziale pericolosità per i viventi, dei quali spesso condividono gli spazi. In diversi paragrafi troviamo accenni a contese territoriali tra uomini e demoni o a convivenze di compromesso. Gli uomini per lo più sono tenuti a rispettare lo spazio dei demoni, se non vogliono andare incontro a disgrazie: devono evitare di irritarli ostruendone i passaggi, abbattendo o insudiciando gli alberi da essi frequentati, costruendo città nei loro luoghi di riunione, e se ne condividono gli spazi, sono soggetti al loro potere. Solo l'intervento di un *ḥakam*, un saggio, un grande maestro che riunisce in sé dottrina e pietà, con le sue conoscenze specifiche nel campo del soprannaturale rende possibile la cacciata dei demoni attraverso un rito di purificazione del territorio infestato, mentre mezzi basati sulla devozione religiosa, come il digiuno, possono non avere alcun effetto. Se si tratta

¹⁸) Y. Dan, *Ḥasidut Aškenaz*, Israel, Mišrad ha-bittaḥon, 1992, p. 80.

¹⁹) Il termine *mazziq*, participio attivo *hif'il* dalla radice *nzq*, significa «che nuoce, danneggia» ed è molto usato sia come sinonimo del sostantivo *šed*, «demone», sia come nome generico per gli spiriti maligni e gli esseri soprannaturali pericolosi per l'uomo.

però solamente di apparizioni fugaci, e non di una infestazione persistente, vi sono svariati sistemi di difesa: evitare di parlare, sputare, toccare il fuoco, pronunciare apposite formule, fare gesti di scongiuro, fare atto di sottomissione, tentare la corruzione con denaro, invocare l'aiuto di Dio.

La strategia più saggia, però, è evitare con tutti i mezzi di trovarsi nelle condizioni di dover ricorrere alle pratiche difensive, la cui efficacia non è così certa. La maggior parte dei paragrafi in cui sono menzionati demoni, spiriti maligni e *mazziqim*, contiene l'avvertimento di non cercare il contatto con tali entità, perché chi si dedica alle pratiche con i demoni va incontro alle peggiori disgrazie: morte, malattie, miseria, apostasia, possono colpire non solo il colpevole ma anche i suoi discendenti, e inoltre egli si attira la persecuzione da parte dei demoni disturbati, provoca disgrazie collettive e sarà punito dopo la morte per tutti coloro che ha coinvolto nel suo peccato. L'atteggiamento nei confronti della liceità di questi contatti rimane ambiguo; infatti, da un lato troviamo moniti severi per chi vuole accedere al mondo parallelo, dall'altro troviamo descrizioni particolareggiate di fenomeni soprannaturali, che potrebbero quantomeno ingenerare curiosità pericolose e che comunque testimoniano il vivo interesse dei maestri della *ḥasidut* per l'argomento. Troviamo quindi paragrafi in cui si ammonisce il saggio di non scrivere di pratiche con i demoni, di magie e scongiuri, e altri dove tali pratiche sono descritte in modo piuttosto dettagliato. Tale ambiguità induce a pensare che il contatto con il mondo soprannaturale non sia del tutto illecito ma semplicemente riservato al *ḥakam*; è invece proibito, per il suo bene e per il bene della collettività, all'uomo comune.

Le storie in cui è presente il soprannaturale sono così frequenti nelle pagine del testo che molti studiosi si sono posti la questione dell'origine di tali credenze e soprattutto della loro giustificazione all'interno di un libro di morale rivolto «ai timorati di Dio e a tutti quelli che tornano pentiti al loro Creatore con completa convinzione, perché sappiano e comprendano ciò che devono fare e da che cosa devono guardarsi»²⁰.

Nel suo saggio sulla magia ebraica, che si basa per lo più su fonti *aškenazite* medievali e impiega largamente il materiale del *Sefer Ḥasidim*, Joshua Trachtenberg²¹ traccia un quadro generale della religiosità popolare delle comunità ebraiche *aškenazite* nel Medioevo, e cita alcuni elementi fondamentali: 1) il divieto biblico che condanna senza appello le pratiche magiche e divinatorie; 2) l'atteggiamento molto più ambiguo del *Talmud*, in cui c'è un tentativo di classificazione tra pratiche permesse e pratiche vietate che di fatto lascia un ampio spazio di manovra, offrendo contemporaneamente una vasta casistica di incontri con il soprannaturale; 3) la nascita di una magia propriamente ebraica nell'epoca dei *ge'onim*, come sottoprodotto delle speculazioni teosofiche, interessata soprattutto ai nomi magici e al loro uso; 4) il ricco patrimonio di superstizioni delle popolazioni circostanti. Secondo Trachtenberg i *Ḥaside Aškenaz*, poco portati

²⁰) Yehudah he-ḥasid, *Sefer Ḥasidim*, Yerušalayim, Mosad ha-Rav Kook, 1993, par. 1.

²¹) J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York, Atheneum, 1939, pp. 11-18.

alla filosofia, a differenza dei loro contemporanei spagnoli, e dediti invece al misticismo estatico e ai risvolti pratici implicati dalla speculazione sulla potenza della parola e dei nomi, e inoltre influenzati dall'ambiente circostante imbevuto di superstizione, si sarebbero dedicati più dei sefarditi alla cosiddetta *qabbalah* pratica. Secondo il quadro così descritto si direbbe quindi che la massiccia presenza di materiale soprannaturale all'interno del *Sefer Ḥasidim* sia dovuta all'interesse dei *ḥasidim* per le dottrine concernenti il potere dei nomi da un lato, e all'influsso delle superstizioni circostanti dall'altro.

Partendo sempre dagli elementi di base citati da Trachtenberg, Dan offre un'analisi molto più approfondita del fenomeno, che si basa soprattutto sullo studio dei testi esoterici dei *Ḥaside Aškenaz*²². Secondo Dan l'interesse di questo circolo per il soprannaturale è molto più specifico, non si limita a essere un sottoprodotto delle speculazioni teosofiche, ma è un metodo che si prefigge di scoprire verità teologiche. Citando gli stessi *ḥasidim* Dan chiama questo metodo secondo un versetto dei Salmi²³: *ha fatto un ricordo delle sue meraviglie* (*zeker 'ašab le-nifle'otaw*), dove il *ricordo* è una traccia, un indizio per conoscere la grandezza del Creatore, da cercarsi però non nei fenomeni che obbediscono alle leggi di natura, ma in quelli che le trasgrediscono. Le leggi di natura infatti, benché fissate da Dio, non offrono all'uomo l'opportunità di comprendere la divinità²⁴, e quindi chi vuole indagarne le meraviglie deve osservare attentamente i fenomeni ad esse esterni. E con ciò non si intendono solo i veri e propri miracoli, unici e irripetibili, ma anche ogni manifestazione soprannaturale minore come quelle citate.

È stato più volte osservato che esiste uno stretto rapporto tra gli insegnamenti etici ed esoterici dei *Ḥaside Aškenaz*²⁵ e, secondo Scholem, i principi mistici della *ḥasidut* sono le condizioni preliminari della comprensione della teosofia²⁶. Se dunque l'insegnamento etico è parte integrante della dottrina esoterica, pur costituendo un primo gradino accessibile a molti, non è strano pensare che qualcosa del metodo *zeker 'ašab le-nifle'otaw*, che permette di approfondire le conoscenze teologiche per mezzo dell'osservazione dei fenomeni soprannaturali, venga applicato anche per trarre insegnamenti etici. L'atteggiamento di indagine e ricerca che abbiamo visto essere caratteristico della speculazione teologica si ritrova anche nel campo della morale; come osserva Marcus citando il *Sefer Ḥasidim*, il *ḥasid* deve essere furbo²⁷, e saper scoprire quale sia il *din šamayim*, la volontà nascosta di Dio che non è stata rivelata esplicitamente nelle Scritture,

²²) Dan, *Torat ha sod* cit., p. 88.

²³) *Sal.* 111.4.

²⁴) Dan, *Ha-sippur ha-ivri* cit., p. 166. Questa visione pessimistica, desolante, di un mondo in cui la presenza di Dio è rilevabile solo in ciò che è al di fuori dai canoni della normalità, è tipica dei *Ḥaside Aškenaz*, che infatti ripongono tutte le loro speranze nel mondo a venire, cui sono dedicati lunghi passi del *Sefer Ḥasidim*.

²⁵) Y. Dan, *The Aškenazi Hasidic Concept of Language*, in L. Glinert (ed.), *Hebrew in Aškenaz. A Language in Exile*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 11-25.

²⁶) G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, con introduzione e aggiornamento bibliografico di G. Busi, Torino, Einaudi, 1993, p. 108.

²⁷) I.G. Marcus, *Piety and Society*, Leiden, E.J. Brill, 1981. Il *Sefer ḥasidim* a sua volta cita b*Berakot* 17a.

né è stata dedotta dalla Legge orale. Nel *Sefer Ḥasidim* troviamo numerosi passi in cui l'importanza di un precetto o la validità di una tesi vengono sottolineate per mezzo di una storia che contiene elementi soprannaturali, in particolare attraverso l'apparizione in sogno delle anime dei morti, ma anche per mezzo di aneddoti più articolati e complessi.

Poiché tali aneddoti hanno una funzione ben specifica e seguono un criterio a suo modo scientifico, perderebbero ogni valore se fossero semplicemente una finzione letteraria a scopo edificante. A questo proposito Dan osserva²⁸ che è evidente l'assoluta buona fede con cui essi vengono riportati. Rabbi Yehudah riferisce fedelmente fatti accaduti al suo tempo, o tramandati dalle precedenti generazioni, o che ha sentito raccontare, e della cui veridicità non dubita, e ne trae un insegnamento morale, legale o teologico. Poco importa se i fatti accaduti riflettono una concezione del mondo in assoluto contrasto con quella dei *ḥasidim*, ciò che conta è il valore della testimonianza, e quindi essi vengono riportati senza censure o abbellimenti, in uno stile pragmatico che rivela il più totale disinteresse per la forma letteraria, ma fornisce squarci della vita reale della comunità ebraica²⁹.

Per meglio esemplificare quanto detto prendiamo in esame alcuni esempi di aneddoti soprannaturali presenti nel *Sefer Ḥasidim*:

La lettera *yod* è la più piccola tra le lettere; perciò quando un uomo giunge in un luogo dove non è conosciuto, e la gente crede che sia istruito, ammetta di non esserlo e dica: Non mi onorate, poiché non ho studiato. Perciò è chiamata *yod*, dall'espressione *yodeh*, che significa *ammetterà*. Troverai che uomini disonesti si sono imparentati con i figli dei grandi, e troverai anche che essi sono potenti in città, poiché i loro padri si umiliavano, e perciò la fortuna è cambiata: i loro figli sono ricchi e comandano e si imparentano con i grandi, anche se non ne sono degni; ciò accade in virtù del fatto che i loro padri si umiliarono. A volte troverai che certe persone sono potenti e ricche non per le loro buone azioni, ma perché esse, o i loro padri, o la loro famiglia, venivano umiliate dai loro contemporanei, e svergognati per una loro macchia, e il Santo, sia benedetto, non vuole che le persone siano svergognate; per questo motivo si seppelliva la pietra con la quale un uomo era stato lapidato, e la forca a cui era stato impiccato, affinché i suoi parenti non si vergognassero, e le altre famiglie non si insuperbissero per questo [...]. Troverai anche buone famiglie ridotte in povertà, perseguitate e umiliate, perché i loro antenati solevano vantarsi e parlare con superbia. A volte uomini malvagi e sfrontati detengono il potere senza che né essi né i loro padri l'abbiano meritato, e fanno del male ai loro concittadini, che sono impotenti, e comandano, poiché i cittadini avevano un tempo governanti misericordiosi e li rigettarono, infatti Dio ripaga sempre gli uomini secondo le loro azioni, come è detto: Ti darò un re nella mia collera (Os. 13.11). A volte troverai che sono stati compiuti miracoli per uomini malvagi come se fossero giusti, per merito dei loro

²⁸) Y. Dan, *Sippurim demonologiyyim mikitve R. Yehudah be-ḥasid*, in Marcus (a cura di), *Dat we-ḥevrah be-mišnatam šel Haside Aškenaz* cit., pp. 165-181.

²⁹) Scholem, *Le grandi correnti* cit., p. 97.

padri; infatti Ozia e Iotam erano giusti e meritavano che la loro stirpe sopravvivesse nel mondo, mentre Acaz e i suoi discendenti meritavano di perire, così il Santo, sia benedetto, disse: Come posso compiere un miracolo per costui che merita di perire? Ricorderò i suoi padri, poiché i suoi padri fecero ciò che è buono e retto ai miei occhi. Capita che un uomo ottenga un miracolo in vista di avvenimenti futuri, per esempio c'erano due uomini in una città, uno giusto e uno malvagio. Quando erano piccoli e si recavano a scuola, a casa di un *hakam* a studiare, a mezzogiorno, insieme a molti altri bambini, videro tutti un *qetev meriri*³⁰, e tutti i bambini morirono, tranne loro due che svennero e caddero ammalati: la loro pelle si squamò, persero i capelli, ma vissero. Quando crebbero l'uno divenne un giusto, l'altro un malvagio; il giusto era un uomo istruito che non dava retta alle maldicenze, il malvagio era un uomo ignorante e un calunniatore ed era nemico dei figli del giusto e della gente. Perché fu compiuto il miracolo per il giusto? Se fu compiuto in previsione dei suoi meriti, perché fu compiuto anche per il malvagio? Perché il Santo, sia benedetto, disse così: Farò vivere costui come avversario per i figli dell'altro, affinché sia loro nemico quando i figli del giusto peccheranno. E se dirai: Forse che in cielo prendono un pegno da lui?³¹ Come hanno detto: Chi non ha pianto per un uomo degno seppellisce i propri figli, e in principio il libro voleva dire «affinché pianga» fino a che disse: Non si può fare del male a un uomo prima che pecchi. Qui è stato fatto così ma il Santo, sia benedetto, vede quale generazione è colpevole e quale innocente, e agisce secondo ciò che avverrà in futuro, anticipa, come è detto: *Disponendo gli eventi sin dal principio* (Is. 41.4), a seconda dell'azione che vede nell'uomo; perciò nel tempo della gravidanza non dice [sarà] giusto o malvagio, ma secondo quanto vede del suo istinto [dice]: Se agirà così, avrà così. È scritto: *E li inseguì fino a Dan* (Gen. 14.14), ciò insegna che l'idolatria colpisce davanti a sé e dietro di sé, ma non si punisce un uomo facendo sì che seppellisca i propri figli, affinché pianga, prima che abbia peccato. E se dirai: Se è così, perché i figli e le mogli di Datan e Abiron furono inghiottiti? Ciò vale per tutti i figli che si appoggiano alla tavola del loro padre e da lui ricevono il cibo, e vogliono succedergli nell'eredità, poiché non è possibile che ricevano il bene e non il male, a meno che non agiscano come Rabbi Pinḥas Ben Ya'ir, che non volle accettare nulla né godere [di ciò che proveniva] da suo padre o da sua madre, meritando perciò di non essere colpito a causa della loro colpa. E così se dirai: c'è un giusto che soffre è un giusto figlio di un malvagio, e non può contare sulle buone azioni compiute dai suoi padri, se non poche, inoltre un figlio deve ammonire suo padre, come fece Giannata con Saul; così il figlio di Geroboamo morì quando [suo padre] era ancora in vita, affinché lo piangessero e anche affinché non fosse ucciso. E se dirai: perché i bambini di un uomo muoiono? allora dirai anche: perché i bambini di Sodoma furono colpiti? Poiché venne un pericolo e non ave-

³⁰) Cfr. Deut. 32.24; Is. 28.2; Sal. 91.6. Il termine *qetev* significa «pestilenza» mentre *meriri* è ricollegabile alla radice di «amaro» (*mrr*); il *midraš* (Lam. Rabba I.3) lo identifica con un demone coperto di squame, peli e occhi che appare tra il diciassettesimo giorno di *tammuz* e il nove di *av*: ha un occhio fissato sul cuore e chi lo vede cade morto; il *Talmud* (b*Pesahin* 111b) ne distingue due, uno che appare prima di mezzogiorno, l'altro che appare subito dopo, ed entrambi prediligono il periodo che va dal primo al sedicesimo giorno di *tammuz*.

³¹) b*Sabbat* 105b.

vano un merito in grazia del quale essere salvati; così Lot non si sarebbe salvato dalla distruzione di Sodoma se non fosse stato per merito di Abramo che pregò: *Trattare il giusto alla pari dell'empio* (Gen. 18.25); e così disse Samuele nell'ora del pericolo: *Se Saul lo viene a sapere mi farà uccidere* (I Sam. 18.2) e certo Samuele era un giusto, ma non si è salvati da una disgrazia se non per un grande merito dei padri, e così [Daniele] dice: *Ha mandato il suo angelo e ha chiuso la bocca dei leoni; essi non mi hanno molestato, perché in me è stata trovata l'innocenza* (Dan. 6.23) e non dice: perché non ho peccato nei suoi confronti, poiché quando un uomo è nelle angustie non viene salvato se non ha un merito; e quel malvagio che fu salvato dal *qetev meriri*, di cui è scritto sopra, fu salvato perché il Santo, sia benedetto, vide che uno dei suoi discendenti, anni dopo, sarebbe stato giusto; così pure per il giusto che fu salvato dal *qetev meriri*, da una grande disgrazia: ogni figlio malvagio che avrà è salvato con lui, per merito suo, dal *qetev meriri*, ma anche costui affinché diventi avversario dei peccatori; e così è detto: *Queste sono dunque le genti che il Signore aveva lasciato per mettere alla prova, per mezzo di esse, Israele [...]. I cinque principi dei Filistei* (Giud. 3.1-3) ed è scritto: *Affinché le generazioni dei figli d'Israele imparassero* (Giud. 3.2) *se avrebbero ascoltato il precetti del Signore* (Giud. 3.4) e certo i Filistei non mossero guerra a Israele se non dopo numerose generazioni; da qui hai imparato che il Santo, sia benedetto, anticipa [ciò che fa] di molte generazioni per le generazioni future, perciò se vedi questi fatti non mettere in dubbio la giustizia del Santo, sia benedetto, poiché forse avvengono per ciò che si deve verificare in futuro, o per un merito dei padri; per cui non possiamo sapere perché i malvagi vivono tranquilli, e perciò io scrivo di alcune vie del Santo, sia benedetto, cosicché, se questi pensieri si affacciano al cuore di un uomo, pensi che forse la causa è questa o quest'altra. Chi era più giusto di Giobbe, come è scritto: *Del quale non v'è pari sulla terra, uomo integro e retto, timorato di Dio e alieno dal male* (Giob. 1.8) [eppure] mise in dubbio la giustizia del Santo, sia benedetto, e disse: Lo vincerò in giudizio, e il Santo, sia benedetto, disse: Dato che hai desiderato venire in giudizio con me, vuol dire che sminuisca la mia saggezza, poiché ritieni che non saprò vincerti con la mia saggezza. E subito dopo che Dio gli ebbe parlato non sapeva che cosa rispondergli, ma subito disse: Non conosco la tua saggezza, il motivo per cui hai agito così. E il Santo, sia benedetto, non lo colpì con le sciagure a causa di una colpa, ma per vedere se avrebbe sostenuto la prova, e quando il Santo, sia benedetto, gli disse: L'ho fatto per metterti alla prova, come abbiamo scritto nel commento al libro di Giobbe, subito Giobbe ammise [il proprio torto]. Perciò è stato scritto il libro di Giobbe, affinché, se un uomo viene colpito dall'attributo della giustizia, dica in cuor suo: E' scritto nel libro di Giobbe: *Poiché non v'è alcuno pari a lui su tutta la terra*, eppure egli pensò e desiderò venire in giudizio, e quando fu al processo subito ammise [il proprio torto]; l'uomo pensi così: Forse ho commesso una colpa, e se, dopo aver esaminato attentamente, non ne ha trovata alcuna, dica: Forse il Santo, sia benedetto, mi induce in tentazione, per sapere se conserverò la mia saggezza come in principio, infatti è scritto: *Dio volle mettere alla prova Abramo* (Gen. 22.1). (Ed. Bologna, 549)

In questo lungo paragrafo si trattano alcuni temi centrali nella morale dei *Haside Aškenaz*: l'umiltà e la superbia e lo spinoso problema dei giusti che soffrono mentre i malvagi prosperano. Secondo Rabbi Yehudah Dio ripaga l'umiltà

anche a distanza di generazioni e ugualmente punisce la superbia, perciò si trovano malvagi che prosperano in questo mondo grazie all'umiltà dei loro avi, e giusti che soffrono a causa della superbia dei padri. Ma così come posticipa il castigo, Dio può anticipare la ricompensa, creando un'altra situazione paradossale per la ragione umana. L'uomo quindi non deve trarre conclusioni affrettate mettendo in dubbio la giustizia divina. Oltre ai numerosi e ben noti episodi biblici che si prestano a illustrare il suo punto di vista, l'autore inserisce, in posizione centrale, il racconto di un fatto che potremmo definire di cronaca: una scolaresca che si sta recando a casa del maestro in pieno giorno viene quasi completamente sterminata dall'improvvisa apparizione di un demone. In tal modo Rabbi Yehudah trasporta il lettore dalla dimensione biblica atemporale all'attualità e alla concretezza della vita quotidiana e ne cattura l'attenzione per mezzo dal doppio evento soprannaturale (l'apparizione del demone e il successivo miracolo), rendendo così più immediato e incisivo l'insegnamento morale.

In Egitto giunse un ricco, e il suo padrone di casa lo avvertì di non andare nel quartiere dei maghi. Quegli disubbidì al suo comando, e prese con sé una borsa piena di denaro. [I maghi] gli diedero da bere e fecero sì, in breve tempo, che credesse di essere un duca e di avere sposato una figlia di re, di essersi trattenuto là per molti anni e di avere generato molti figli. E gli sembrava di essere assai vecchio e che fosse giunto il momento della sua morte, e comandò ai suoi figli: Questo pacco sarà tuo, e questo sarà tuo. E uno dei maghi disse: Io sono il tuo figlio minore, tra tutti hai diviso [i tuoi averi], e a me darai la borsa. Quando i suoi compagni aspettarono e non venne, il padrone di casa andò con loro e lo trovarono che dava gli ordini riguardo alla sua morte agli uomini della casa, come fossero stati suoi figli. Allora il padrone di casa chiese [ai maghi] che restituissero la borsa al suo amico, e gli restituissero una parte del denaro, e così fecero e [il denaro] tornò al suo amico. Ecco, in un'ora sola gli era parso come se avesse vissuto molto tempo e avesse generato molti figli, perciò non ti stupire riguardo al rotolo che vola ³², che è tremila [cubiti] e quattro parti e ogni parte è come il mondo intero, chi potrebbe studiare tutto [ciò che contiene]? E non puoi dire: [i figli d'Israele erano] sessanta miriadi, uno ne imparava una parte e ciascuno imparava ciò che non aveva imparato il suo compagno, poiché tutti, grandi e piccoli lo impararono, ed è scritto: *Per far possedere sostanza a coloro che mi amano* (Prov. 8.21) ed è scritto: *Sul loro cuore io la scriverò* (Ger. 31.33); ma il Santo, sia benedetto, creò loro un cuore nuovo, e uno spirito nuovo come il mare Oceano che inghiotte l'acqua, così che in breve tempo seppero tutto, ed è scritto: *E una larghezza di cuore come la sabbia che è sulla riva del mare* (IRe 5.9) cioè molto abbondante; così farà ai giusti, poiché la terra sarà piena di conoscenza, per conoscere la gloria del Signore *come le acque che coprono il mare* (Is. 11.9). (Ed. Wistinetzki, 1515)

³² «Di nuovo alzai gli occhi, guardai, ed ecco un rotolo volare. Mi chiese: Che vedi? Dissi: Vedo un rotolo che vola: la sua lunghezza è di venti cubiti e la sua larghezza di dieci» (Zacc. 5.1-2). Cfr. anche b'Erwin 21a in cui il rotolo viene identificato con la *Torah*.

In questo brano la vicenda è ambientata nella terra della magia per eccellenza, l'Egitto, nel quartiere dei maghi di una città che non viene nominata. L'inizio del racconto ha uno spiccato carattere letterario mentre il finale è sbrigativo e si risolve in una banale contrattazione economica. Questo perché a Rabbi Yehudah interessa esclusivamente la parte iniziale, mentre la fine è riportata per dovere di cronaca. Il racconto infatti è una premessa che viene riportata ai fini di una spiegazione teologica legata a una discussione talmudica: in b'Erubin 21a si discute delle dimensioni della *Torah* e viene riportato un versetto di Zaccaria, dal quale si deduce che la *Torah* ha una superficie di quaranta cubiti per venti, mentre il mondo ha una superficie di un palmo quadrato, che non è che un quarto di cubito. Alla luce di quanto detto nella discussione talmudica, il *Sefer Hasidim* vuole dissipare eventuali dubbi che si potrebbero presentare a chi studia il passo: com'è possibile che i figli di Israele abbiano imparato sul Sinai l'intero contenuto dell'immenso rotolo? La risposta è che, come i maghi, utilizzando le loro arti magiche, erano riusciti a far credere alla vittima di essersi fermato in Egitto a lungo, di avere generato molti figli e di essere un vecchio in punto di morte, a maggior ragione Dio è in grado di far imparare il contenuto del rotolo celeste, creando a ogni singolo un cuore nuovo e uno spirito nuovo.

Ecco dunque un caso in cui le arti soprannaturali e proibite dei maghi d'Egitto diventano uno *zekef*, un ricordo, un indizio che Dio ha posto in questo mondo, affinché colui che lo sa cogliere e interpretare possa meglio conoscere le *nifla'ot*, le meraviglie del Creatore.

Poiché vi è un *mazziq* che in lingua greca si chiama *dragon*: se lo si colpisce con la spada non subisce danno, ma un suo simile, nato da un *dragon*, lo può colpire. Vi era là uno che era nato da una figlia di re e da un demone *dragon*. Questo *dragon*, che si univa con la moglie del re, disse: Non temo altri che quel *dragon* figlio della principessa, il quale si trovava in prigione. Il re disse al figlio della principessa: Ti lascio libero, esci dalla prigione. Quegli andò, prese la spada di suo padre e si sedette sotto il letto della moglie del re. Subito il demone lo fiutò e disse: Sento l'odore di colui che temo, ma tuttavia non rinuncerò a unirmi [alla regina], e così fece. Quello che stava sotto il letto uscì e aspettò che finisse, e quando scese dal letto lo colpì, ferendolo. Il demone gli disse: Colpiscimi una seconda volta, perché lo facesse vivere, infatti se lo si colpiva una volta sola moriva, ma se lo si colpiva ancora viveva, gli spuntavano molte teste e diventava più pericoloso. Quello che lo aveva colpito gli disse: Una sola volta mi ha partorito mia madre, non due, perciò non ti colpirò più. La moglie del re uscì e quello che era stato colpito, cioè quello che la possedeva, era morto; e la sua carne si gonfiò fino a riempire tutta la stanza, tanto che non riuscirono a portarlo fuori dalla porta, così il re comandò di abbattere il tetto della stanza, poi lo tagliarono a pezzi e riempirono alcuni carri con la carne del *dragon* e lo sgombrarono di lì. La regina non disse: Quel *dragon* mi ha posseduta, perché allora il re sarebbe morto; se avesse detto che il *dragon* la possedeva, suo marito, l'uomo, sarebbe morto e lei sarebbe caduta in disgrazia, miseria e povertà, senza possibilità di salvezza per tutta la vita, ma disse: È venuto con le sembianze del re e la corona reale sul capo, così soleva fare. Infatti dapprima era apparso alla moglie [del re] con le sembianze di suo marito, e invece era il *dragon*. Quando è al suo posto o in casa non nuoce, ma quando esce il luogo si incendia, e quando ci sono

tuoni e fulmini scappa, se può scappa in una casa, da un uomo, e allora si salva; allora, quando vi sono tuoni e fulmini, combattono e lanciano frecce certi *mazziqim*, e gli uomini a cui nuocciono tuoni e fulmini, come quelli che alla nascita, hanno una copertura sul viso, devono essere protetti dal tuono e dal fulmine. Infine i *mazziqim* non stuzzicano se non chi li stuzzica, per esempio se uno, o i suoi avi, hanno scritto amuleti o praticato scongiuri, magie o domande in sogno. Perciò l'uomo non si occupi di ciò e non dica: Farò amuleti e scongiuri per salvare una vita, poiché non è cosa saggia; infatti abbrevia la propria vita e quella dei suoi discendenti, e non si respinge una vita per un'altra; ed è scritto: *Sii perfetto verso il Signore, tuo Dio* (*Deut.* 18.13); l'uomo non deve fare altro che pregare il Santo, sia benedetto, per ogni malanno e malattia e per ogni angoscia e disgrazia. (Ed. Wistinetzki, 469)

Questo brano è un esempio evidente di un racconto di provenienza letteraria; infatti non è altro che un'elaborazione della nascita miracolosa di Alessandro Magno così come è riportata in quell'insieme di leggende riguardanti Alessandro il Macedone, noto con il nome di *Romanzo di Alessandro*³³ del quale sono conosciute svariate versioni ebraiche risalenti al XII secolo, ma la cui formazione è sicuramente anteriore³⁴.

Noqtanibor, re egiziano esperto di magia, è attaccato dal re di Persia e fugge in Macedonia dove si innamora di Olimpia, moglie di Filippo, e si unisce a lei dopo essersi trasformato, per mezzo delle sue arti magiche, in un *tannin*, l'essere mostruoso identificato con un mostro marino o con un rettile, che è l'equivalente ebraico del greco *drakon*. Da questa unione nascerà Alessandro, che in seguito ucciderà Noqtanibor. Della trama originaria non resta molto nel *Sefer Hasidim*, che identifica l'essere mostruoso con un *mazziq*: non più un mago che si avvale delle sue arti per cambiare aspetto, ma uno spirito maligno dalle caratteristiche particolari: può essere ucciso solo da un suo simile, e viene di fatto ucciso dal figlio di una principessa e di un *dragon*³⁵; inoltre, mentre un unico colpo lo uccide, un secondo colpo lo fa rivivere, e più pericoloso di prima, perché gli spuntano molte teste. Quest'ultimo elemento, che non compare nel *Romanzo di Alessandro*, presenta invece delle analogie con quanto riportato in bQiddušin 29b dove si parla di un *mazziq* che appare a Rav Aḥa bar Ya'aqov sotto la forma di un *tannin* con sette teste.

Dopo la descrizione del *dragon* e di un altro genere di *mazziqim*, si trova il consueto monito a non provocare questi esseri con amuleti, scongiuri e magie. Al di là di questo ammonimento, piuttosto generico, il racconto non contiene alcun dettame morale, e il suo inserimento nel testo non ha una giustificazione

³³) Cfr. G. Tamani, *La tradizione ebraica del «Romanzo di Alessandro»*, in A. Volvo (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione*, Atti del Seminario nazionale (Trieste, 19-20 settembre 1996), Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1997, pp. 221-232.

³⁴) Y. Dan, *Alilot Aleksander Muqdon*, Yerušalayim, Mosad Bialik, 1969, pp. 7-19.

³⁵) Nel racconto del *Sefer Hasidim*, che è piuttosto farraginoso, si direbbe che l'uccisore sia figlio di un altro *dragon* e di un'altra donna di stirpe reale. Vi è qui uno sdoppiamento dei due personaggi originari: Noqtanibor, che è destinato a essere ucciso da un suo discendente, e la regina Olimpia, moglie di Filippo.

convincente. A proposito di brani come questo, Dan osserva ³⁶ che essi probabilmente appartengono agli scritti esoterici e che sono stati inclusi solo successivamente nel *Sefer Hasidim*. Effettivamente la storia del *dragon* compare anche nel ms. Neubauer 1567 della Bodleian Library di Oxford, che contiene scritti esoterici attribuiti a Rabbi Yehudah e a El'azar di Worms ³⁷.

È importante osservare che dal punto di vista di Rabbi Yehudah non c'è alcuna differenza tra la storia del *dragon* e quella del *qetev meriri*: sono entrambi fatti storici della cui veridicità non dubita; Rabbi Yehudah non fa uso di favole o parabole ma riporta con fedeltà casi che ritiene siano realmente avvenuti senza modificare gli elementi che sono in contrasto con la tesi che vuole dimostrare.

Da questi tre esempi riportati, che non sono se non una piccolissima parte di quanto è presente nel *Sefer Hasidim*, possiamo in ogni modo rilevare un interesse che va oltre la semplice constatazione dell'esistenza, nella realtà quotidiana, della dimensione soprannaturale. Il testo rivela una ricerca approfondita, un tentativo sistematico di raccogliere, da varie fonti, una casistica di episodi in cui il soprannaturale fa irruzione nella realtà: troviamo perciò, accanto a molti esempi di derivazione talmudica, esempi che provengono da fonti letterarie medievali, e altri che sono evidentemente racconti passati di bocca in bocca di fatti capitati non solo a ebrei, ma anche a gentili, testimonianze che vengono raccolte con cura e riferite al lettore.

In questa ricerca, che è peculiare dei *Haside Aškenaz*, possiamo ravvisare due elementi: l'interesse per i fenomeni soprannaturali come mezzo di conoscenza delle vie di Dio, e la concezione della storia, dell'aneddoto, come veicolo privilegiato di insegnamento morale. Il primo elemento che abbiamo menzionato, che è caratteristico soprattutto degli scritti esoterici dei *hasidim* aškenaziti, porta gli autori a discutere di fenomeni soprannaturali per trarre conclusioni teologiche secondo il metodo *zeker 'asah le-nifle'otaw*; di fatto queste conclusioni vengono tratte solo raramente nel *Sefer Hasidim*, perché esso non è la sede appropriata per discussioni di ordine teologico, ma lo stesso tipo di materiale viene utilizzato per fini morali.

Rabbi Yehudah dimostra di amare particolarmente la forma dell'aneddoto soprannaturale, non solo per indagare il mondo del divino, ma anche per spiegare all'uomo comune l'importanza di un precetto, di un uso religioso o di un principio morale, come se la presenza di demoni, maghi e morti nella storia conferisse più efficacia all'insegnamento. L'idea di vivacizzare un insegnamento morale per mezzo di una storia è già presente nell'*aggadah* talmudica e nella letteratura edificante orientale fin dall'antichità, e la sua fortuna perdura anche nel medioevo, come si può vedere non solo dalla produzione di materiale narrativo sviluppatosi dai testi fondamentali della tradizione ebraica, ma dalle traduzioni di storie edificanti di provenienza esterna, come i *Mišle Sendebār* e *Kalila we-Dimna* ³⁸. La particolarità che contraddistingue Rabbi Yehudah è quella di rifuggire

³⁶) Dan, *Ha-sippur ha-'ivri* cit., p. 176.

³⁷) Dan, *Sippurim demonologiyyim mikitve R. Yehudah be-ḥasid* cit., p. 168.

³⁸) Cfr. C. Rosenzweig, *Il Romanzo di Alessandro nella letteratura ebraica medioevale*, in *Annali del dipartimento di scienze storiche, filosofiche e geografiche, XI (1996-1999)*, Studi in memoria di A. Verri, Lecce, Lacaia, 1999.

dalle parabole e dallo schema classico della storia edificante e di preferire casi reali da cui trarre conclusioni morali nello spirito dei *Ḥaside Aškenaz*. Questa scelta non è casuale, ma dipende dai destinatari del testo, che non sono donne o uomini incolti, per i quali nascerà in seguito una fiorente letteratura a sfondo morale in yiddish, nella quale insegnamento e intrattenimento saranno presenti in uguale misura, ma persone dotate di una cultura sufficientemente elevata, in grado di leggere e comprendere un testo in ebraico; troviamo quindi che la maggior parte degli aneddoti da lui riportati sono casi realmente accaduti o che egli ritiene tali, e in tutto il testo è presente la tendenza ad attenersi strettamente alla realtà dei fatti, a non indulgere in favole, in uno stile pratico e spoglio che è caratteristico di Rabbi Yehudah.

L'apparizione di un morto in sogno, la manifestazione di un demone, le fatture di una maga, gli forniscono lo spunto per sottolineare l'importanza di un precetto, per insegnare qual è la giusta condotta da seguire, non solo nel caso specifico, ma in tutta la propria vita, secondo i principi della *ḥasidut*. Nel *Sefer Ḥasidim* troviamo esempi di questo uso del soprannaturale per trasmettere al lettore l'importanza di moltissimi precetti: l'osservanza del sabato, le norme alimentari, la preghiera, l'amore per il prossimo, l'elemosina, il rispetto per i testi sacri, per il nome di Dio, per i defunti, per la vita umana e anche per quella degli animali, e molti altri. La presenza di questi aneddoti però, è accompagnata da severi ammonimenti a non lasciarsi tentare a cercare un contatto con il mondo dal quale provengono: l'uomo che sta percorrendo il cammino iniziale non deve lasciarsi trascinare e attirare da dottrine che sono al di sopra delle sue forze, non deve credere di essere in grado di dominare poteri che solo chi ha compiuto il percorso fino in fondo può avere la capacità di controllare, guai a chi manca di umiltà e ritiene di poter gestire forze che finirebbero per rivoltarsi contro di lui. Il *Sefer Ḥasidim*, che a prima vista sembra rigurgitare di pratiche magiche, di quella mistica di basso livello nota come *qabbalah* pratica, in realtà vi si oppone ferocemente, e non solo minaccia ogni sorta di punizioni divine a chi cerca di dominare gli elementi tramite gli scongiuri di angeli e demoni, ma ammonisce anche i saggi a non diffondere i dettagli di queste pratiche, perché non cadano in mano a persone sventate. La funzione di mediatore tra il singolo, o la comunità, e il mondo del soprannaturale è riservata al saggio, e solo il suo intervento porta alla pronta risoluzione dei problemi.

Possiamo concludere che la presenza del soprannaturale nel *Sefer Ḥasidim* non è dunque un banale e meccanico riflesso di quell'ambiente medievale superstizioso in cui le comunità ebraiche renane erano immerse, ma è frutto di una concezione del mondo e delle sue forze che ha le sue radici nel *Talmud* e nelle antiche tradizioni mistiche ebraiche, secondo le quali vengono interpretati tutti i fenomeni soprannaturali; essi costituiscono una parte della realtà, potenzialmente pericolosa, da cui l'uomo comune deve difendersi cercando di non entrarvi in contatto, e che invece il saggio deve studiare. Il saggio quindi non solo prende atto dell'esistenza di questa realtà ma ricerca un contatto con essa perché ciò serve al suo scopo, alla conoscenza delle vie di Dio.

Questa raccolta di fatti straordinari, di manifestazioni di demoni e spiriti maligni, di apparizioni di anime dei morti, servirà poi di base alle leggende nate intorno alle figure dei *Ḥaside Aškenaz* nelle vesti di operatori di miracoli e *ba'ale*

šem, conoscitori dei nomi divini. Successivamente la visione mitica della lotta tra bene e male proposta dalla *qabbalah*, in particolare nella versione luriana, farà acquisire ai racconti soprannaturali nuove funzioni e potenzialità, e le miriadi di demoni e di spiriti maligni saranno arruolati in massa nelle fila di *siṭra aḥra*, «l'altro lato», quello dell'impurità e del male contrapposto al mondo divino della santità, per mettere in scena la grande lotta che queste due forze opposte scatenano nel contendersi la supremazia sul mondo e sull'anima dell'uomo. Nel nuovo contesto i demoni non saranno più semplici creature moleste e pericolose che contendono all'uomo lo spazio materiale in cui vive, ma legioni arruolate al servizio di un potere ben più temibile che minaccia la sopravvivenza dell'uomo anche nel mondo a venire, insidia l'unità e l'armonia dei mondi divini e ostacola la redenzione. Come abbiamo già accennato, questa stratificazione di ḥasidismo medievale e *qabbalah* eserciterà una profonda influenza sul ḥasidismo più tardo e sulla sua letteratura; un esempio interessante che mostra la vitalità, all'interno della tradizione aškenazita, del materiale narrativo soprannaturale raccolto dai *Ḥaside Aškenaz*, e allo stesso tempo il diverso modo di utilizzarlo, è quello della storia dell'apparizione del *qeṭev meriri*: l'identico motivo viene utilizzato in un racconto agiografico sul Ba'al Šem Ṭov, in cui il grande maestro ḥasidico sconfigge un essere mostruoso che attacca una scolaresca³⁹.

Questo variegato patrimonio di racconti soprannaturali costituirà un ricco materiale di ispirazione per la letteratura laica in ebraico e yiddish sviluppatasi in ambito aškenazita a partire dalla seconda metà dell'Ottocento: moltissimi saranno gli scrittori che sfrutteranno la suggestione del soprannaturale per dare maggior vigore alle proprie narrazioni o citeranno nelle loro opere il vasto retaggio di storie di demoni, spiriti e streghe dei testi tradizionali. Troviamo quindi autori, come Y.L. Peretz, Berditshevski e An-Ski che scrivono racconti neoḥasidici tra l'ironico e il nostalgico, altri, come Sholem Aleykhem che sfruttano il soprannaturale per ottenere un effetto comico; Isaac Bashevs Singer fa di demoni e spiriti maligni i protagonisti indiscussi di alcune delle sue opere più intense. Anche S.Y. Agnon, padre della prosa ebraica moderna e profondo conoscitore dei testi della tradizione, cita più volte il *Sefer Ḥasidim*, e così sceglie di descrivere il *bet ha-midrāš*, la casa di studio ormai in decadenza della sua città natale:

Me ne sto seduto, da solo, tra le mura del vecchio *bet ha-midrāš*. Gli studiosi che meditavano sulla *Torah* sono morti e sepolti, e i libri sono scomparsi. Avevamo molti libri nel nostro vecchio *bet ha-midrāš* [...] dove sono spariti? È riportato nel *Sefer Ḥasidim* che le anime possiedono dei libri: come studiavano quando erano in vita, così studiano dopo la morte. Se è così, si può supporre che morendo i vecchi abbiano portato i libri con sé, per studiare dopo la dipartita. E chi può dar loro torto, ormai nel *bet ha-midrāš* non è rimasto nessuno, e nessuno ha più bisogno dei libri.⁴⁰

ANNA LINDA CALLOW
alcallow@tin.it

³⁹) Y. Dan, *Hithawwuto šel ha-sippur ha-ḥasidi*, Yerušalayim, Keter, 1975, pp. 76-78.

⁴⁰) Shmuel Yosef Agnon, *Oreaḥ naṭab la-lum*, Tel Aviv, Shoken, 1998, p. 21 (trad. di chi scrive). Il brano a cui Agnon fa riferimento si trova nel par. 455 dell'edizione di Bologna: «[...] le anime hanno libri disposti sul tavolo, studiano da morte così come solevano studiare da vive».