

Il sabbatanesimo come eresia antinomista. Riflessioni sul rapporto fra religione e diritto alla luce dell'analisi del romanzo *Satana a Goray* di Isaac Bashevis Singer

Mattia Di Taranto

Università degli Studi del Piemonte Orientale

Abstract: Sabbatianism as an Antinomian Heresy. Reflections on the Relationship between Religion and Law in the Light of the Analysis of Isaac Bashevis Singer's Novel *Satan in Goray*. "Satan in Goray", Isaac Bashevis Singer's debut novel, is rightfully considered one of the masterpieces of modern Yiddish literature. Besides its intrinsic esthetic value, however, this work also offers a privileged point of view in order to understand some fundamental theoretical aspects of the relationship between religion and law in rabbinic Judaism. The main purpose of this essay is to show how the preliminary identification of a conceptual framework allows to identify the novel's main themes and eventually to reveal the author's creative process. For this purpose, the analysis will focus on one of the novel's protagonists, Rabbi Benish, an emblematic representative of the rabbinic tradition and a fierce opponent of Sabbatean antinomianism.

Keywords: Isaac Bashevis Singer, Yiddish Literature, Rabbinic Literature, Sabbateanism, Jewish Messianism.

Sommario: 1. Il demone dell'antinomismo erotico: spunti per un'indagine critica di *Satana a Goray* di Isaac Bashevis Singer. – 2. Il ritratto di Rabbi Benish: implicazioni etiche, funzione sociale e valore salvifico della Legge.

1. Il demone dell'antinomismo erotico: spunti per un'indagine critica di *Satana a Goray* di Isaac Bashevis Singer

Fra gli esiti letterari più affascinanti ed enigmatici della moderna cultura yiddishofona figura certamente *Satana a Goray* (דער שטן אין גאָרײַ), sottotitolato *Un racconto dei tempi antichi* (אַ מעשה פֿון פֿאַרצײטנס), di Isaac Bashevis Singer. Si tratta del romanzo d'esordio del geniale scrittore di Leoncin e futuro vincitore nel 1978 del premio Nobel per la letteratura, pubblicato a puntate nel 1933 sul mensile *Globus* (גלובוס) — rivista letteraria di Varsavia da lui stesso fondata l'anno

precedente insieme all'amico Aaron Zeitlin¹, a cui ne sarebbe stata affidata la direzione — e nel 1935 in volume per i tipi del prestigioso Yiddish PEN Club della capitale polacca². Un'opera di eccezionale interesse letterario, non da ultimo per la tematizzazione di numerosi *Leitmotive* della produzione matura, e al contempo di mesmerica suggestività, grazie *in primis* all'abilità magistrale con cui è plasticamente evocato l'ambiente storico e socio-culturale che fa da sfondo alle vicende narrate. Un testo da cui affiorano peraltro, qui forse nella forma meno velata, i meccanismi dell'officina poetica singeriana, esemplificando già un ricco strumentario tematico e concettuale utile per accostarsi alla proteiforme personalità intellettuale di uno “scrittore di moderna fede e paradossale infedeltà, cronista e poeta, traditore e traduttore, sempre intento a coltivare e a rappresentare il suo sradicamento”³. Così lo definisce felicemente Roberta Ascarelli, la quale nota altresì come, a dispetto della fama, egli rimanga ancora oggi “una figura segreta, smarrita, in fondo sconosciuta”⁴.

Fin dalla sua prima apparizione a stampa, il romanzo ha suscitato una pletora di giudizi critici divergenti, che hanno a loro volta alimentato un vivace dibattito pubblicistico poi trasferitosi in sede saggistica. Ciò, peraltro, a dispetto di un intreccio narrativo che, prescindendo dalla tridimensionalità psicologica di alcuni dei personaggi principali e dalla profondità intertestuale di svariate pericopi, risulta facilmente sintetizzabile e apprezzabile nella sua linearità: il progressivo *descensus ad inferos* della più sordida degradazione morale da parte dei membri della comunità residente in un piccolo *shtetl* polacco, devastato a seguito della rivolta capeggiata dall'atamano Bohdan Chmel'nyc'ky⁵ e percorso da parossistiche tensioni autodistruttive allorché iniziarono a giungervi notizie della predicazione del falso messia Sabbatai Zevi⁶.

¹ I. B. Singer, “Singer on Aaron Zeitlin”, in *Yiddish*, 6 (1985), pp. 117-119; R. A. Cimmino, “Aaron Zeitlin, bilinguismo e parola profetica”, *La Rassegna Mensile Di Israel*, 62 (1996), pp. 321-329; Y. Szeintuch, *Bi-Reshut ha-rabim uvi-reshut ha-yahid: Aharon Tsaitlin ve-sifrut Yidish*, Magnes, Jerusalem, 2000.

² J. Hadda, *Isaac Bashevis Singer: A Life*, The University of Wisconsin Press, Madison (WI), 2003, p. 222; R. R. Wisse, *The Modern Jewish Canon: A Journey Through Language and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003, p. 152.

³ F. S. Diwan, *Un inafferrabile momento di felicità. Eros e sopravvivenza in Isaac B. Singer*, introduzione di R. Ascarelli, postfazione di A. Arslan, Guerini e Associati, Milano, 2021, p. 11.

⁴ *Ibidem*

⁵ M. Shkandrij, *Jews in Ukrainian Literature: Representation and Identity*, Yale University, New Haven (CT), 2009; A. M. Glaser (a cura di), *Stories of Khmelnytsky: Competing Literary Legacies of the 1648 Ukrainian Cossack Uprising*, Stanford University Press, Stanford (CA), 2015.

⁶ Fra le opere saggistiche disponibili in lingua italiana e utili per un'introduzione generale all'argomento: G. Scholem, *Šabbetai Ševi. Il Messia mistico, 1626-1676*, introduzione di M. Ranchetti, trad. it. di C. Tranchetti, Einaudi, Torino, 2001; J. Freely, *Il Messia perduto: la storia di Sabbatai Sevi e il misticismo della Qabbalah*, trad. it. di M. Ceschi, Il Saggiatore, Milano, 2007. Per approfondimenti sui complessi rapporti di interdipendenza e filiazione che intercorrono tra

In generale, come acutamente rilevato da Seth Wolitz in un articolo risalente al 1989, la molteplicità di letture proposte fino a quel momento può essere ricondotta a due approcci distinti e all'apparenza inconciliabili, basati rispettivamente su letture del testo originale e del “*second original*” in lingua inglese⁷: l'uno focalizzato sulla rilevanza primaria attribuita alla descrizione del contesto storico e sullo studio dei correlati elementi contenutistico-formali; l'altro imperniato su indagini condotte da prospettiva antistoricista, finalizzate a sottolineare il valore universalistico del messaggio autoriale, in virtù delle quali il *setting* risulterebbe funzionale solo all'evocazione di più o meno generici referenti culturali⁸. Se tale sintesi dello *status quaestionis* del pluridecennale dibattito critico si dimostra ancora oggi preziosa per chiunque desideri orientarsi nella ricca bibliografia multilingue dedicata al romanzo in oggetto, è pur vero che alcuni lavori saggistici sfuggono fatalmente a tale schematizzazione. Negli ultimi anni, inoltre, la *Sekundärliteratur* si è arricchita di contributi specialistici di grande pregio e interesse che, prendendo l'abbrivio da prospettive disciplinari diverse, hanno contribuito a mettere in luce dati testuali specifici relativamente alla struttura, allo stile, ai temi nonché ai modelli ipotestuali dell'opera, utili a valorizzare debitamente il sostrato storico-culturale e al contempo a riconoscerne, in chiave attualizzante, il contenuto simbolico.

A tal proposito, particolare attenzione è stata da tempo riservata alla caratterizzazione psicologica dei personaggi e all'evoluzione dei loro rapporti interpersonali, pervenendo da ultimo a individuare la malinconia – qui non nel senso di umore ippocratico quanto semmai, almeno parzialmente, nell'accezione binswangeriana di “deviazione dalle condizioni costitutive dell'esperienza naturale”⁹ – come quella peculiare forma di “perversione patologica che induce ..., tramite la tristezza e la mortificazione della vitalità e quindi della pienezza religiosa, ... a un isterico irrazionalismo orgiastico, che ignora sfrenatamente ogni morale e ogni umanità”¹⁰. Proprio nella pseudomenadica disinibizione sessuale, legittimata agli occhi dei suoi eretici fedeli dalla logica antinomistica sabbatiana e meta ultima di un percorso di progressiva destrutturazione delle fondamenta etico-morali che fungevano da unico collante residuo per il superstite nucleo comunitario, Gabriele

sabbatanesimo, tradizione cabbalistica e chassidismo, si veda anche: D. Leoni (a cura), *La comunità chassidica: storie sul Baal Shem Tov*, Città Nuova Editrice, Roma, 1989, pp. 23-33; J. Baumgarten, *La nascita del chassidismo. Mistica, rituali, società (XVIII-XIX secolo)*, a cura di S. Facioni, Mimesis, Milano, 2022. Si precisa che per i nomi ebraici si è scelto di utilizzare qui, per maggiore comodità del lettore, la forma italianizzata. Per un approfondimento sul *plot*, si veda: S.L. Wolitz (a cura di), *The Hidden Isaac Bashevis Singer*, University of Texas Press, Austin, 2013, pp. 32-45.

⁷ I. Buchen, *Isaac Bashevis Singer and the Eternal Past*, New York University Press, New York, 1968, p. IX.

⁸ S.L. Wolitz, “Satan in Goray as a Parable”, in *Prooftexts*, 9 (1989), pp. 13-25.

⁹ L. Binswanger, *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*, tr. it. di M. Marzotto, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 60. Cfr. P. Colonnello, *Melanconia*, Guida, Napoli, 2004, pp. 13-19.

¹⁰ L. Weinberg (a cura di), *L'unità d'Europa: storia di un'idea*, Ibiskos Risolo, Empoli, 2006, p. 160.

Guerra ha rintracciato il perno intorno a cui ruota la materia romanzesca, ovvero “l’elemento genuinamente satanico» declinato «nel suo elemento specificatamente erotico”¹¹. Se nelle azioni oscene del malefico *dybbuk* e nella conseguente morte di Rechele può così essere individuato un “*allegorical warning of the dangers inherent in mass hysteria and surrender of cultural boundaries and parameters that define community life*”¹², fedelmente a una lettura condotta da prospettiva socio-psicologica, permane cionondimeno una certa vaghezza circa la matrice originaria e la cifra ebraica di tale «esasperato e capovolto misticismo che travolge tutti i valori della tradizione e della ragione» che, come aveva già notato Claudio Magris con l’abituale perspicacia ermeneutica, nella “trama messianica diviene l’allegoria di una tentazione moderna, quella della resa incondizionata al demonico, personificato nel romanzo soprattutto dall’apocalittica perversione di un erotismo di gruppo isterico e misticheggiante”¹³.

Premesso che il sistema categoriale di natura halakhica entro cui andrebbe inquadrata qualunque indagine dei comportamenti sessuali in ambiente religioso ebraico non può prescindere dalla presupposizione della bipolarità che unisce in un legame di mutua esclusione i concetti di puro (טהור) e impuro (טמא)¹⁴ – trasposizione sul piano della normativizzazione dei rapporti tra uomo e donna di una parallela distinzione antitetica in poli spazio-temporali, indicati sul piano liturgico dai termini sacro (קדוש) e profano (חל)¹⁵ – è necessario innanzitutto definire il rapporto che intercorre fra questi ultimi e l’accezione singeriana del concetto di “satanico” al fine di comprendere il riferimento contenuto nel titolo del romanzo e apprezzare come esso qualifichi l’allegorica personificazione del grado massimo di devianza rispetto alla normativa stabilita.

Come è noto, il polisemantico termine “satan” (שטן) è attestato nel corpus delle Scritture ebraiche in riferimento sia a esseri mortali (ad esempio, con le diverse accezioni di avversario in battaglia¹⁶ e traditore¹⁷) sia a creature soprannaturali (peraltro con distinti significati, specificatamente di messaggero che frapponne ostacoli al raggiungimento di un obiettivo¹⁸, di potestà sovrumana che

¹¹ G. Guerra, “L’eresia mistica. Il messianismo di Šabbetay Ševi”, in: I. Bahbout, D. Gentili, T. Tagliacozzo (a cura di), *Il messianismo ebraico*, Giuntina, Firenze, 2009, pp. 59-70, qui p. 70.

¹² S. P. Raphael, *Jewish Views of the Afterlife*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD), 2019, p. 308.

¹³ C. Magris, *L’anello di Clarisse: grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*, Einaudi, Torino, 1984, p. 345.

¹⁴ W.L. Countryman, *Sesso e morale nella Bibbia*, trad. it. di M. Sbaffi Girardet, Claudiana, Torino 1998; D. Biale, *L’eros nell’ebraismo. Dai tempi biblici ai giorni nostri*, trad. it. di R. Volponi, Giuntina, Firenze 2003, pp. 53-56.

¹⁵ C. Clark, “Who Are We Separating from Whom? Havdalah and the (Multigenerational) Interfaith Family”, in D. Bimbaum, M. S. Cohen, S. J. Berman (a cura di), *Havdalah*, New Paradigm Matrix, New York, 2017, pp. 149-160.

¹⁶ 1 Re 11,14-25. Le traduzioni da ebraico, aramaico e yiddish sono dell’autore del presente contributo.

¹⁷ 1 Sam 29,4.

¹⁸ Nm 22,32.

mette alla prova l'uomo nella speranza che questi fallisca¹⁹, di spirito menzognero e ingannatore²⁰ o ancora di accusatore presso la corte celeste²¹). Quest'ultimo valore semantico, di cui pure il termine si fa latore, è di primaria rilevanza per il nostro discorso nella misura in cui permette di cogliere un elemento testuale che rappresenta il carsico *fil rouge* e conseguentemente fornisce un'essenziale chiave interpretativa del romanzo singeriano: l'antitesi fra il Satan, figura metonimica del cosiddetto "altro lato" (סטרא אחרא), e la Legge, ovvero lo studio e la conseguente osservanza della precettistica biblico-rabbinica. In particolare, merita qui soffermarsi su alcuni brevi *excerpta* dal terzo capitolo del Libro di Zaccaria, incluso nella sottosezione dei "Profeti posteriori" (נביאים אחרונים), segnatamente come undicesimo dei "Dodici" (תרי עשר) profeti raccolti nel Libro omonimo.

Mi mostrò Giosuè, il sommo sacerdote, che stava in piedi davanti all'angelo del Signore e il Satan stava in piedi alla sua destra per accusarlo. Il Signore disse al Satan: "Il Signore ti rimprovererà, o Satan; ti rimprovererà il Signore che ha eletto Gerusalemme"²² [...] Replicò dicendo a coloro che gli stavano dinanzi: "Toglietegli le vesti immonde". Gli disse: "Guarda, ho rimosso da te la tua colpa e ti vestirò di abiti da festa". Dissi: "Pongano un copricapo puro sulla sua testa e posero un copricapo puro sulla sua testa"²³ [...] Così disse il Signore delle schiere: "Se camminerai nelle mie vie e osserverai le mie leggi, governerai la mia casa, avrai la custodia dei miei cortili e ti consentirò di camminare fra costoro che stanno qui"²⁴.

וַיֵּרָאֵנִי אֶת־יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל עֹמֵד לִפְנֵי מַלְאָךְ יְהוָה וְהַשָּׁטָן עֹמֵד עַל־יְמִינוֹ לְשׂוֹטֵן:
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן יִגְעַר יְהוָה בָּךְ הַשָּׁטָן וַיִּגְעַר יְהוָה בְּךָ הַבַּחֲר בִּירוּשָׁלַם [...] וַיַּעַן וַיֹּאמֶר אֶל־הַעֲמָדִים לִפְנֵי לֵאמֹר הֲסִירוּ הַבְּגָדִים הַצְּאִים מֵעֲלֵי וַיֹּאמֶר אֵלָיו רֵאֶה הָעֲבָרָתִי מֵעַלֶיךָ עוֹנֵךְ וְהַלְבַּשׁ אֹתָהּ מַחֲלָצוֹת:
וַאֲמַר יְשִׁימוּ צִנְיָף טְהוֹר עַל־רֹאשׁוֹ וַיִּשְׁימוּ הַצִּנְיָף הַטְּהוֹר עַל־רֹאשׁוֹ [...] פַּה־אֲמַר יְהוָה צְבָאוֹת אִם־בְּדֶרֶךְ כִּי תֵלֵךְ וְאִם אֶת־מִשְׁמַרְתִּי תִשְׁמָר וְגַם־אֶת־בֵּיתִי וְגַם תִּשְׁמָר אֶת־חֻצְרִי וְנִתְּתִי לָךְ מִהַלְכִים בֵּין הָעֲמָדִים הָאֵלֶּה:

Tralasciando qui l'esegesi dei versetti succitati, per la quale si rimanda alla bibliografia in materia²⁵, sia sufficiente rammentare che l'uomo apparso in visione a Zaccaria è Giosuè, figlio di Iozadak, primo a ricoprire la carica di sommo

¹⁹ Gb 1,6-12.

²⁰ 1 Re 22,1-37.

²¹ Ps 109,6.

²² Zac 3,1-2.

²³ Zac 3,4-5.

²⁴ Zac 3,7.

²⁵ L.-S. Tiemeyer, *Zechariah and His Visions: An Exegetical Study of Zechariah's Vision Report*, Bloomsbury, London, 2015, pp. 116-145. In particolare, per una raccolta di commenti della tradizione esegetica rabbinica, si veda: C. Miller (a cura di), *חמשה חומשי תורה. Book of Numbers: With Rashi's Commentary, Targum Onkelos and Haftoras With a Commentary Anthologized from Classic Rabbinic Texts and the Works of the Lubavitcher Rebbe*, Kol Menachem, New York, 2009, pp. 298-300.

sacerdote dopo il termine della settantennale cattività babilonese e figura chiave nella ricostruzione del Tempio di Gerusalemme²⁶. La trasgressione di cui si è reso colpevole e per la quale è posto sotto accusa, simboleggiata dalle vesti immonde, consiste nel non aver impedito che i suoi figli sposassero donne gentili²⁷ e le sontuose vesti candide di cui viene in seguito ammantato, segno del rinnovato favore divino, rappresentano specularmente il ripristino della dignità sacerdotale²⁸. La casa del Signore si riferisce, con ogni evidenza, al Santuario gerosolimitano, in ebraico “Casa di santificazione” (בית המקדש), e per estensione al Terzo Tempio dell’era messianica. Coloro che si trovano alla presenza di Dio sono angeli²⁹ e l’accesso alla corte celeste implica una parte nel mondo a venire (עולם הבא), ovvero la promessa della vita beata.

Ciò che, tuttavia, interessa sottolineare è come la funzione sacerdotale venga posta in diretta correlazione e in rapporto di filiazione subordinata sia alle norme di purità rituale sia alla scrupolosa osservanza dei precetti. Si noti, inoltre, che le figure di Giosuè e dell’angelo del Signore sono presentate in opposizione al Satan, qui per l’appunto in veste di accusatore del primo, il quale funge altresì da simbolo di Israele e della sua elezione, del suo ruolo cioè di popolo sacerdotale dell’umanità³⁰ (ממלכת כהנים) e di luce per le nazioni³¹ (אור לגויים). Viene così stabilito un triplice legame che mette in concatenazione, in altrettanti rapporti di logica derivazione e subordinazione condizionale, quattro basilari concetti: la condizione di purità rituale (טהרה) e l’osservanza della normativa prescritta (הלכה), ambedue queste ultime e l’istituto del sacerdozio (כהונה) e, infine, la funzione sacerdotale e il popolo di Israele (עם ישראל). Si perviene, da ultimo, a uno schema che, sulla scorta della proporzione “a : b = b : c” (dove “a” indica il sottoinsieme del gruppo sacerdotale all’interno della tribù di Levi; “b” rappresenta l’insieme delle restanti tribù, ovvero i comuni israeliti; “c” denota l’insieme delle nazioni, ovvero la totalità dei gentili), definisce, in chiave escatologico-messianica, sia l’origine del patto fra Dio e Israele sia il compito storico e lo scopo ultimo del popolo ebraico: rispettivamente, l’accettazione del giogo del regno dei cieli (קבלת עול מלכות שמים), l’osservanza dei precetti a cui ogni singolo ebreo è variamente vincolato (שמירת המצות) e la redenzione (גאולה) dell’intera umanità.

Se il Satan può configurarsi, dunque, sulla scorta di quanto fin qui rilevato, come incarnazione iconica e rappresentazione emblematica dell’antinomismo e, in quanto tale, come “avversario” per antonomasia di Israele, resta cionondimento da

²⁶ Cfr. L.T. Stuckenbruck (a cura di), *Encyclopedia of Second Temple Judaism. Volume Two*, T&T Clark, 2019, pp. 400-401.

²⁷ Esd 10,16.

²⁸ C.T.R. Hayward, *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity*, Brill, Leiden-Boston, 2010, pp. 304-305.

²⁹ Per approfondimenti circa i punti di contatto e divergenza fra le angelologie di tradizione ebraica e cristiana, si rimanda a: Giusi Quarenghi (a cura di), *Angeli, presenze di Dio tra cielo e terra*, Morcelliana, Brescia, 2012.

³⁰ Es 19,6.

³¹ Cfr. Is 42,6; Is 49,6; Is 60,3.

chiarire quale specifico rapporto intercorra tra le sfere del “satanico” e della sessualità umana. Si tratta, infatti, di un passaggio essenziale al fine di spiegare la ragione per la quale questo specifico ambito sia stato a tal punto privilegiato da Singer da riservare ad esso gli snodi tematici principali della seconda parte del romanzo. In proposito, sarebbe utile analizzare la rielaborazione sabbatiana di concetti chiave della tradizione esegetico-speculativa cabbalistica quali la “rottura dei vasi” (שבירת הכלים), la dispersione delle “scintille” (ניצוצות) e il processo di “riparazione del mondo” (תיקון עולם), evidenziando come il raffinato edificio teorico di Isaac Luria sia stato adoperato dai predicatori sabbatiani al solo scopo di giustificare ogni genere di pubbliche violazioni delle norme halakhiche. Tuttavia, essendo dati storico-culturali già da lungo tempo acquisti dalla critica specialistica, è sufficiente rimandare a lavori saggistici espressamente dedicati all’argomento³², limitandoci qui a rimarcare unicamente come il contributo offerto dal pensiero luriano, di cui pure è indiscutibile l’originalità, sia fondato su una plurisecolare tradizione mistica, *in primis* sul corpus zoharico. A questo proposito, a titolo esemplificativo, basti riportare i riferimenti testuali relativi al primo dei succitati teologumeni, rintracciabile *in nuce* nelle sezioni intitolate “Libro di ciò che è nascosto” (ספרא דצניעותא)³³, “Grande assemblea” (אדרא רבא)³⁴ e “Piccola assemblea” (אדרא זוטא)³⁵, celato nel riferimento agli otto re di Edom³⁶ e nel racconto midrashico della costruzione e distruzione dei mondi primordiali³⁷.

Assumendo, dunque, come dati acquisiti, sia il rapporto di filiazione diretta (ancorché, naturalmente, ereticale) del sabbatanesimo dalla speculazione luriana sia lo stretto legame fra quest’ultima e il *corpus* zoharico, basato innanzitutto su un sistematico impegno esegetico da parte di Chaim Vital e del suo maestro³⁸, si analizzi ora uno dei passi della letteratura rabbinica antica giustamente individuati da Piero Capelli come tappe testuali dell’articolato processo che pervenne da ultimo a indicare il cosiddetto “peccato originale” come trasgressione di natura sessuale³⁹, mettendo in luce il ruolo e la funzione del Satan in questo contesto.

Riversò in lei la sozzura. Come disse Rabbi Yohanan: “Quando il serpente giunse sopra Eva, la contaminò con la voluttà. [Quando] Israele stette presso

³² M. Goldish, *The Sabbatean Prophets*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2004, pp. 51-83; P. Maciejko, *Sabbatian Heresy: Writings on Mysticism, Messianism, and the Origins of Jewish Modernity*, Brandeis University Press, Waltham (MA), 2017, pp. 81-94; M. Idel, *The Privileged Divine Feminine in Kabbalah*, Walter de Gruyter, Berlin, 2018, pp. 103-134.

³³ *Zohar* II, 176b-179a.

³⁴ *Ivi*, III, 127b-145a.

³⁵ *Ivi*, III, 287b-296b.

³⁶ Gn 36,31-39. Cfr. S.G. Shoham, *The Word of Light: Piercing the Veil of Chaos*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2009, p. 275.

³⁷ *Bereshit Rabbah* 3:7, 9:1.

³⁸ Cfr. P. Giller, *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*, Oxford University Press, New York, 2002, p. 24.

³⁹ P. Capelli, *Il male. Storia di un’idea nell’ebraismo dalla Bibbia alla Qabbalah*, Società Editrice Fiorentina, Firenze, 2012, p. 106.

il monte Sinai, cessò la loro impurità morale; [per quanto riguarda] i gentili, che non stettero presso il monte Sinai, la loro impurità morale non è cessata.

דָּקָא שְׂדֵי בְּה זִהְמָא דְאַמֵּר רַבִּי יוֹחָנָן בְּשִׁעָה שְׂבָא נָחַשׁ עַל חֲוָה הִטִּיל בָּהּ זִהְמָא יִשְׂרָאֵל
נִשְׁעָמְדוּ עַל הָר סִינִי פְסָקָה זִהְמָתָן גּוֹיִם שְׂלֹא עָמְדוּ בְּהָר סִינִי לֹא פְסָקָה זִהְמָתָן.⁴⁰

Il dato lessicale più evidente e degno di menzione è la ricorrenza del termine *zohama* (זִהְמָא), latore polisemico di una catena parasinonimica inclusiva sia della sporcizia fisica (con particolare riferimento al sangue mestruale⁴¹) sia di concetti astratti come l’abiezione morale e la lussuria. Sul piano contenutistico, il messaggio veicolato dal testo risulta peraltro alquanto chiaro: il serpente ebbe un rapporto sessuale con Eva, infettando così lei e l’intera umanità con il germe dell’impurità morale, qui identificato come causa primaria di ogni male. Il popolo di Israele, tuttavia, a differenza delle altre nazioni, ricevette la *Torah* e con essa il mezzo per liberarsi da tale condanna ontologica. Si soggiunga che, nella tradizione rabbinica, il serpente primordiale è comunemente associato all’istinto al male (יצר הרע)⁴², ovvero la propensione egoica a compiere un precetto negativo o a non eseguire un precetto positivo allo scopo di ricavare un qualsivoglia beneficio personale, e che questa naturale inclinazione umana è a sua volta equiparata esplicitamente al Satan⁴³. All’associazione fra normativizzazione dell’atto mondano e condizione di purità e alla loro definizione in opposizione al Satan, qui ulteriormente rimarcata, si aggiunge pertanto l’identificazione dell’atto sessuale come archetipico *medium* “satanico” di contaminazione morale dell’umanità, a cui solo Israele tramite l’osservanza della Legge può sottrarsi. Un ulteriore dato di particolare interesse e pertinenza, evidenziabile dall’analisi del brano, è poi la distinzione fra ebrei e gentili in relazione alle succitate categorie concettuali; ciò risulta utile soprattutto per decodificare l’operazione singeriana di attualizzazione e rifunzionalizzazione della morale ricavabile dal processo di settarizzazione ereticale e apostasia di massa causato dal sabbatanesimo stesso e dalle sue derivazioni (criptosabbatanesimo e frankismo)⁴⁴.

⁴⁰ TB Yevamot 103b. Lo stesso episodio è riportato, in differenti contesti, anche in *Avodah Zarah* 22b e *Shabbat* 146a.

⁴¹ D. Biale, *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol between Jews and Christians*, University of California Press, Berkeley (CA), 2008, p. 39.

⁴² Z. Miller, E. Linas (a cura di), *Ohr Yisrael: the classic writings of Rav Yisrael Salanter and his disciple Rav Yitzchak Blazer*, Targum, Southfield (MI), 2004, p. 591; J. Mischel, *Baderech: Along the Path of Teshuvah*, Mosaica Press, White Plains (NY), 2021, p. 63.

⁴³ TB Bava Batra 16a.

⁴⁴ P. Maciejko, *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA), 2011, pp. 1-2 e 129-130; C. Şişman, *The burden of silence: Sabbatai Sevi and the evolution of Ottoman-Turkish Dönmes*, Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 83-283.

2. Il ritratto di Rabbi Benish: implicazioni etiche, funzione sociale e valore salvifico della Legge

È ora opportuno, alla luce dell'indagine fin qui condotta e di inediti ipotesi biblico-rabbinici, trasferire il focus dalla definizione delle categorie concettuali summenzionate alla loro individuazione come *Begriffsnetz* posto a fondamento della caratterizzazione dei personaggi e dello sviluppo dell'intreccio narrativo. A tal fine, ci sembra particolarmente proficuo prendere in esame una silloge di brevi brani relativi alla figura di Rabbi Benish. Oltreché uno dei protagonisti del romanzo singeriano, infatti, la sua parabola esistenziale è una sorta di epitome ontogenetica — nel senso haeckeliano di ricapitolazione, su scala cronologica ridotta e sul piano individuale, della storia filogenetica del gruppo etnolinguistico di cui il medesimo individuo è membro⁴⁵ — della perenne lotta per la sopravvivenza ingaggiata dal popolo ebraico, continuamente minacciato da forze esterne e interne, e anche per questa ragione essa si presta a fungere da esemplare *case study*. Molto significativo, in tal senso, il contesto in cui il personaggio viene presentato al lettore nelle prime pagine del romanzo, subito dopo una pericope parentetica di carattere introduttivo nella quale si rievocano le terribili violenze e le catastrofiche devastazioni patite dalle comunità ebraiche polacche per mano degli *haidamaky* (Гайдамаки)⁴⁶. Ancor più interessante, tuttavia, è il modo in cui Singer si preoccupa di sottolineare le azioni da lui intraprese per riedificare il borgo, materialmente e psicologicamente in macerie, da cui traspare con ogni evidenza l'intento di ripristinarvi una parvenza di normalità a dispetto del recente trauma.

Rabbi Benish riportò indietro [con sé] oltre la metà della propria famiglia. Si trasferì immediatamente nella casa di sua proprietà, [sita] vicino al cortile della sinagoga, cominciò a sorvegliare [la retta osservanza delle] leggi di macellazione e dieta rituale, poi si assicurò che le donne si recassero al bagno rituale nell'ora [prescritta] e che i giovani tornassero a studiare Torah.

ר' בינוש האט צוריקגעפירט מער ווי א העלפט פון זיין מישפחה. ער האט גלייך זיך אריינגעצויגן אין זיין הויז נעבן שול-הויף באגונען אכט צו טון אויף דער שחיטה און כשרות, געהיטן, און די ווייבער זאלן צו דער צייט גיין אין מקווה און די יונגעלייט זאלן צוריק אנהויבן לערנען תורה.⁴⁷

Si rilevino innanzitutto quattro elementi contenutistici di cruciale interesse per il nostro studio: Rabbi Benish, sfuggito ai massacri, torna a Goray e vi si stabilisce insieme al nucleo familiare superstite; la sua casa si trova nelle immediate

⁴⁵ Cfr. S. J. Gould, "Heterochrony", in E. Fox Keller, E. A. Lloyd (a cura di), *Keywords in Evolutionary Biology*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1994, pp. 158-165.

⁴⁶ Cfr. I. Katchanovski, Z. E. Kohut, B. Y. Nebesio, M. Yurkevich (a cura di), *Historical Dictionary of Ukraine*, Scarecrow Press, Lanham (MD), 2013, pp. 205-206.

⁴⁷ I. B. Singer, *Der sotn in Goray un andere dertseylungen*, Farlag Matones, New York, 1943, p. 16.

adiacenze della sinagoga e la sua collocazione topografica è debitamente segnalata, nonostante il carattere all'apparenza pleonastico dell'informazione; tutte le azioni da lui compiute riguardano la vigilanza sul rispetto rigoroso della precettistica biblico-rabbinica, qui rappresentata come *pars pro toto* dalle norme alimentari (כשרות) e dall'abluzione rituale (טבילה); si sottolinea la centrale importanza dello studio della Torah, qui da intendersi nell'accezione più ampia di Torah scritta (תורה) e Torah orale (תורה שבעל פה), imprescindibile condizione preliminare affinché le regole vengano osservate e, come tale, esso stesso un obbligo quotidiano⁴⁸. Rabbi Benish viene, dunque, alquanto manifestamente, presentato fin dal principio come rappresentante *par excellence* della tradizione rabbinica, ambasciatore ideale del principio secondo cui l'osservanza rigorosa della normativa halakhica è il fondamento dell'identità ebraica, sul piano sia individuale sia collettivo, nonché l'unico strumento per garantire la sopravvivenza degli ebrei come popolo nella presente condizione esilica⁴⁹.

Ognuno degli elementi testuali enucleati meriterebbe dettagliati approfondimenti, esplicativi dei riferimenti biblici e giuridici sicuramente sottesi al conciso brano e altrettanto certamente intelligibili dalla maggioranza dei lettori ebrei coevi. Sia bastante, tuttavia, almeno in questa sede, mettere in evidenza soltanto due dati. Il primo riguarda il bagno rituale (מקוה): avendo esso lo scopo prioritario di garantire rapporti coniugali consentiti nel quadro delle complesse e restrittive prescrizioni in materia di “purezza familiare” (טהרת המשפחה)⁵⁰, il duplice cenno alle donne e all'orario indicato per la loro immersione lascia intendere come Rabbi Benish avesse preventivamente individuato nella sfera della sessualità lo specifico ambito in cui l'azione “satanica” avrebbe esercitato con maggiore efficacia il suo potere disgregatore ai danni di una comunità ancora provata dalle recenti tragedie e al contempo galvanizzata all'idea che queste ultime potessero rivelarsi come le profetizzate “doglie messianiche” (חבלי משיח), ovvero il drammatico periodo immediatamente precedente all'inizio del processo redentivo (אתחלתא דגאולה). In altri termini, è possibile qui rintracciare già, seppure in forma

⁴⁸ Cfr. A. Chiappini, *Amare la Torah più di Dio: Emmanuel Lévinas lettore del Talmud*, 1999, p. 172; D. Jaffé, *Il Talmud e le origini ebraiche del cristianesimo: Gesù, Paolo e i giudeocristiani nella letteratura talmudica*, Jaca Book, Milano, 2008, pp. 30-32; Y. P. Balog, *Die kämpfende Persönlichkeit: Isaac Breuers Konzept der jüdischen Erziehung*, LIT Verlag, Zürich, 2018, pp. 191-197.

⁴⁹ J.D. Bleich, *Contemporary Halakhic Problems. Volume 1*, Ktav Publishing and Yeshiva University Press, New York, 1977, p. 270. Y. Leibowitz, *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, a cura di E. Goldman, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1992, p. XXI; E. Berkovits. Cfr. “The Hatred and the Fear”, in F. Heuman, B.H. Rosenberg (a cura di), *Theological and Halakhic Reflections on the Holocaust*, 1992, pp. 157-164.

⁵⁰ Per approfondimenti sul tema, particolarmente delicato e complesso, si rimanda ad alcuni testi di carattere introduttivo: R.R. Wasserfall, *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, Brandeis University Press, Hanover (NH), 1999; V. Polak-Sahm, *The House of Secrets: The Hidden World of the Mikveh*, Beacon Press, Boston, 2009; D. Schostak (a cura di), *Der Weg der Mikwe in die Moderne Ritualbäder der Emanzipationszeit im Spannungsfeld von öffentlicher Wahrnehmung und jüdischem Selbstverständnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2022.

embrionale, l'intero *plot*: dalla descrizione evocativa dell'*humus* storico-culturale che predispose la popolazione all'accoglimento della predicazione sabbatiana fino al suo drammatico *climax*. Il secondo dato che merita di essere brevemente lumeggiato concerne il quarto punto e, nello specifico, la precisazione circa la necessità che i giovani studino con regolarità le opere della tradizione esegetico-normativa rabbinica: estendendosi tale obbligo a ebrei halakhicamente adulti di qualunque età, la focalizzazione sulle nuove generazioni sembra piuttosto essere un'ulteriore indicazione autoriale della preveggenza di Rabbi Benish, il quale comprese in anticipo come solo una gioventù educata negli studi tradizionali potesse essere capace di esercitare un grado di resilienza tale da non soccombere alle future forze centrifughe, siano esse ereticali o assimilatorie.

A questo proposito, risulta di grande interesse l'iniziale riferimento alla famiglia (משפחה) di Rabbi Benish, che si potrebbe essere tentati di derubricare come informazione accidentale ove non superflua e che in realtà cela una pregnante allusione al versetto incipitale del Libro dell'Esodo, ovvero «Questi sono i nomi dei figli di Israele venuti in Egitto con Giacobbe; ciascuno venne con la propria famiglia» (וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִם אֶת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ)⁵¹. Sono doverose due delucidazioni preliminari: il termine, adoperato comunemente in ebraico per riferirsi alla “casa” (בית) in quanto edificio, può indicare altresì uno o più membri del nucleo familiare, secondo un utilizzo attestato anche altrove nella Bibbia⁵² e che ha conseguenze rilevanti nella normativa halakhica, ad esempio nel caso della cerimonia di Yom Kippur officiata dal sommo sacerdote e delle speciali precauzioni applicabili in tale circostanza⁵³; i nuclei tematici fondamentali del secondo Libro del Pentateuco sono la nascita del popolo di Israele in esilio, la sua liberazione dalla schiavitù materiale e spirituale sofferta in Egitto culminante nel “dono della Torah” (מתן תורה), il peccato del vitello d'oro (חטא העגל) e l'edificazione del Tabernacolo (משכן). Chiarito ciò, un cenno alla ricca esegesi ghematrica *in loco*, centrale negli insegnamenti cabbalistici e poi chassidici di cui Singer era dotto conoscitore⁵⁴, consente di decodificare l'implicito messaggio. Già nel XIV secolo Yaakov ben Asher (בעל הטורים) notò che le lettere iniziali delle prime quattro parole dopo la prima compitavano un termine di senso compiuto (שביה), avente i significati di “cattura” e “prigionia”, e che il versetto inizia e termina con la lettera ו, avente valore numerico 6, per un totale di 12 come dodici sono le tribù di Israele. Nella letteratura midrashica viene spiegato che ci si riferisce qui alla conservazione dei nomi ebraici durante l'esilio e che ciò costituì una delle ragioni (fra le altre, non aver avuto rapporti proibiti) in virtù delle quali il popolo ebraico meritò di essere redento⁵⁵. Nel XVIII secolo Chaim Joseph David Azulai rilevò, inoltre, che la

⁵¹ Es 1,1.

⁵² Ad esempio, pochi versetti dopo, in Es 1,21.

⁵³ Lv 16, 6; TB Yoma 2a.

⁵⁴ Cfr. D.S. Ariel, *Kabbalah: The Mystic Quest in Judaism*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD), 2006, p. 193; F. Noiville, *Isaac B. Singer: A Life*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2008, p. 28.

⁵⁵ *Bemidbar Rabbah* 13,19.

parola Egitto, nella forma grammaticale qui adoperata di moto a luogo (מצרימה), ha valore numerico pari a 385 esattamente come *Shekhinah* (שכינה), ovvero la presenza di Dio in terra, termine peraltro etimologicamente correlato al Tabernacolo (משכן)⁵⁶. Emerge così il segreto messaggio di Singer, che nell'allusivo ma chiaro riferimento scritturistico nasconde la più ermetica rete concettuale alla base della definizione del personaggio di Rabbi Benish: la tutela della propria ebraicità a dispetto di ogni difficoltà, anzi proprio nel momento di massima afflizione, è l'unico mezzo per ottenere l'autentica redenzione finale. Coerentemente con questo impianto esegetico, la tradizione chassidica insegna che l'espressione "oltre il deserto" (אֶתֶר (הַמִּדְבָּר) in Es 3,1, espressione che introduce l'episodio chiave del rovetto ardente, conterrebbe in verità un messaggio, cifrato secondo un semplice algoritmo crittografico a sostituzione monoalfabetica: prendendo le lettere immediatamente seguenti a quelle che compongono la parola "deserto" (מדבר), infatti, si ricava una combinazione che ha lo stesso valore numerico di Messia (משיח) e serpente (נחש), ovvero 358⁵⁷. Il deserto, immagine per antonomasia dei tormenti del pellegrinaggio esilico e al contempo luogo della rivelazione, si svela così simbolo della vicinanza di Dio al suo popolo anche nel momento del "nascondimento del volto" (הסטר פנים), laddove cioè l'azione provvidenziale non appaia manifesta.

Si segnalino, infine, un interessante dato lessicale: nel brano succitato l'abitazione di Rabbi Benish è collocata nelle vicinanze del "cortile della sinagoga" (שול-הויף), indicazione anch'essa apparentemente pleonastica, che in realtà delimita una precisa area simbolica, ovvero quel sottile ma irrinunciabile *limes* tra spazio sacro e profano, corrispondente al binomio puro-impuro, che ciascun ebreo è incaricato quotidianamente di riconoscere e rimarcare. Dovrebbe ora risultare comprensibile, grazie anche a quest'ultima glossa, la ragione per la quale Singer, nella pericope di testo immediatamente seguente, si soffermi a descrivere con dovizia di particolari le azioni compiute giornalmente dal pio rabbino.

Si alzava molto presto, studiava la Mishnah e i decisori alla luce di una candela di cera, si immergeva in acqua fredda e recitava le preghiere del mattino nella sinagoga non appena sorgeva il sole.

ער איז אויפגעשטאנען פארטאג, האט געלערנט ש"ס און פוסקים קעגן דער שיין פון א חלבן ליכט, געטובלט זיך אין קאלט וואסער און געדאוונט שחרית אין דער שול גלייך מיט זון-אויפגאנג⁵⁸.

Questa singola frase, di eccezionale densità ipotestuale, consente a Singer di arricchire ulteriormente il ritratto del personaggio, raffigurandolo plasticamente in quattro *tableaux* verbali che rappresentano altrettante esecuzioni di precetti. Ciò che ci sembra interessante evidenziare è, tuttavia, quali azioni lo scrittore scelga di

⁵⁶ S. Bekhor (a cura di), *Sefer Shemot. Esodo*, Mamash, Milano, 2010, pp. 38-39.

⁵⁷ Ivi, p. 60-61.

⁵⁸ I.B. Singer, *op. cit.*, pp. 16-17.

indicare, tralasciando di riferirne altre che pure è logico presupporre che il personaggio compia come la recitazione della preghiera di ringraziamento (מודה אני) dopo il riposo notturno⁵⁹ o il lavaggio rituale delle mani (נטילת ידיים)⁶⁰. Quest'ultimo costituisce obbligo in una serie di occasioni disparate, per quanto concerne il nostro caso al momento del risveglio mattutino, e andrebbe assolto idealmente senza percorrere una distanza superiore a quattro cubiti⁶¹ e, comunque, salvo circostanze del tutto eccezionali e qui irrilevanti, prima di studiare o pregare⁶². Ciò solo per mettere in chiaro che le azioni descritte non sono le uniche prescritte all'inizio della giornata e che, dunque, Singer ha operato una selezione, essa stessa significativa e meritevole di riflessione analitica. Inoltre, non è immediatamente evidente la definizione cronologica delle stesse, che è al contrario essenziale a fini normativi.

Apprendiamo innanzitutto che Rabbi Benish si alza molto presto; non è, però, chiaro a quale ora. Il termine adoperato da Singer (פארטאָג), solitamente tradotto come “alba”, indica in realtà un tempo imprecisato che precede (פאר) il giorno (טאָג). Si chiarisca che il giorno, nella giurisprudenza rabbinica, comprende un tempo x di durata variabile secondo le stagioni, corrispondente all'intervallo in cui è visibile la luce solare (dall'aurora alla comparsa delle prime tre stelle in cielo dopo il tramonto), e che ogni ora halakhica equivale a un dodicesimo di tale tempo x. La medesima suddivisione si applica, naturalmente, anche alla notte. Si potrebbe arguire che ci si riferisca qui all'aurora, ma ciò non concorderebbe con gli altri dati testuali, secondo cui Rabbi Benish ha l'agio di studiare (peraltro al lume di candela) e di recarsi al bagno rituale prima di raggiungere la sinagoga per la preghiera del mattino (שחרית), di cui viene specificato l'orario di inizio, ovvero “non appena sorgeva il sole” (גלייך מיט זון-אויפגאנג). È possibile, dunque, dedurre logicamente che si svegliasse quando era ancora notte.

Questo elemento è molto significativo in quanto vi riecheggiano temi e motivi di una famosa “unità tematica” (טוגיה) talmudica⁶³, di cui è pertanto utile sintetizzare qui sviluppi e conclusioni. Commentando un versetto del Libro dei Salmi che inizia con le parole “Mi sono alzato nel neshef” (קָמַתִּי בְנֶשֶׁף)⁶⁴, ci si pone innanzitutto il problema di cosa significhi propriamente quest'ultimo termine, giungendo da ultimo alla conclusione che possa indicare, in contesti diversi, il momento di passaggio ora dalla notte al giorno⁶⁵ ora dal giorno alla notte, come per l'appunto nel versetto summenzionato. Il dibattito esegetico fornisce così lo spunto per una sezione dedicata alle abitudini notturne di re Davide, da cui si procede poi ad approfondimenti con ulteriori riferimenti interstuali interni al canone

⁵⁹ Sull'argomento si rimanda a D. Birnbaum, M. S. Cohen, S. J. Berman (a cura di), *Modeh Ani. The Transcendent Prayer of Gratitude*, New Paradigm Matrix Publishing, New York, 2017.

⁶⁰ *Shulkhan Arukh (Orach Chayim 4:2; 4:18)*, codificato sulla base di *TB Shabbat 108b-109a*.

⁶¹ *Kitzur Shulchan Aruch 2:1*.

⁶² *Mishna Brurah 1:8; Shulchan Aruch HaRav 1:6; Yalkut Yosef 4:27*.

⁶³ *TB Berakhot 3b-4a*.

⁶⁴ Ps 119,147.

⁶⁵ 1 Sam 30,17.

scritturistico⁶⁶. In particolare, ci si domanda come egli possa autodefinirsi “pio”⁶⁷, implicando ciò una forma di immodestia che mal si concilia con la suddetta virtù, e la questione offre l’occasione per un chiarimento semantico: “pio” (חסיד) indica propriamente colui che non si limita a osservare i precetti comandati, bensì compie azioni meritevoli in sovrannumero⁶⁸, e questo è certamente il caso di re Davide, che pertanto poteva a buon diritto attribuirsi tale titolo onorifico. Molto interessante è, a questo punto, definire la natura di tali azioni encomiabili ancorché a lui non richieste. Leggiamo e commentiamo brevemente un estratto dalla discussione talmudica in oggetto.

E l’altro (maestro disse che) così aveva detto Davide dinanzi al Santo benedetto Egli sia: “Padrone dell’universo, non sono forse pio? Poiché tutti i re dell’Oriente e dell’Occidente siedono in gruppi [degni del loro status] per la loro gloria, [mentre] io ho le mie mani sporche di sangue, embrioni e placente allo scopo di rendere una donna pura per suo marito.

ואידך, כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, לא חסיד אני? ששכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשללא כדי לטהר אשה לבעלה.⁶⁹

Ciò che distingue, dunque, re Davide dai sovrani degli altri popoli, e conseguentemente Israele dalle nazioni del mondo, è lo studio e l’osservanza della Legge, significativamente ricondotta al fondante binomio concettuale puro-impuro. Si soggiunga, a delucidazione del passo succitato, che alcuni tipi di sangue non sono veicolo di impurità e che, nel caso di ebrioni e placente, è necessario determinarne il grado di sviluppo per pronunciarsi halakhicamente in merito.

Chiarito ciò, due sono gli elementi dell’unità che risultano di maggiore rilevanza e più diretta pertinenza per la nostra analisi. *In primis*, vi si delinea un ritratto particolarmente apologetico del monarca da cui discenderà il venturo Messia, secondo il quale egli avrebbe dedicato di giorno tutte le sue energie agli oneri di governo e, dopo un breve sonno⁷⁰, si sarebbe svegliato a mezzanotte, impiegando le restanti ore notturne nello studio e nella preghiera. Il suo *exemplum* è, dunque, al contempo prefigurazione del sovrano che siederà sul trono del ricostituito regno di Israele nell’era messianica, età che viene coerentemente

⁶⁶ 1 Cr 27,34.

⁶⁷ Ps 86,2.

⁶⁸ Cfr. Z. Leff, *Shemoneh Esrei: The Depth and Beauty of Our Daily Tefillah*, Targum Press, Southfield (MI), 2008, pp. 267.

⁶⁹ *TB Berakhot* 4a.

⁷⁰ Sulla misura e modalità del sonno di re Davide, segnatamente sulle interpretazioni cabbalistiche del passo, si rimanda a: D. C. Matt (a cura di), *The Zohar: Pritzker Edition. Volume Three*, Stanford University Press, Stanford (CA), 2006, p. 268; E. Palvanov (a cura di), *Tikkun Leil Shavuot: The Arizal’s Torah Study Guide*, Lulu Press, Toronto, 2016, p. 35; Y. L. HaLevi Ashlag, B. S. HaLevi Ashlag (a cura di), *Connecting to the Source: Excerpts from the Wisdom of Kabbalah*, Laitman Kabbalah Publishers, Toronto, 2021, pp. 88-89.

definita come epoca di pacifico rispetto universale della Legge. La contrapposizione con la predicazione sabbatiana, fondata sull'annuncio di un'età messianica che avrebbe rappresentato l'annullamento ove non il sovvertimento della normativa biblico-rabbinica, è palese e non necessita di chiarimenti. In secondo luogo, la *pietas* di re Davide funge da modello paradigmatico nella misura in cui dimostra come sia possibile eccedere i propri doveri pur restando nei confini delle regole del diritto ebraico e anche quest'ultimo dato è rifunzionalizzato da Singer, con ogni evidenza, in diretta polemica con la logica antilegalistica sabbatiana, che negli eccessi del *furor* mistico cercò giustificazione per avvalorare azioni contrarie alle disposizioni normative.

Si aggiunga solo, al fine di esplicitare il senso recondito della scelta operata da Singer in merito a quali azioni di Rabbi Benish riferire e su quali invece glissare, il cenno a una *mishnah* presente nel medesimo capitolo⁷¹, in cui si discute dei limiti cronologici entro i quali è necessario recitare al mattino la preghiera "Ascolta Israele" (שמע ישראל). L'opinione più restrittiva indica un intervallo minimo, ovvero dal momento in cui è possibile distinguere tra i colori azzurro e verde al sorgere del sole; l'opinione più permissiva prevede un lasso di tempo più ampio, dal momento cioè in cui si sia in grado di separare i fili bianchi e azzurri delle frange⁷² fino alla terza ora dopo l'alba. Quest'ultima sarà accolta poi nella manualistica halakhica; tuttavia, è naturalmente consentito recitare la preghiera con largo anticipo rispetto al *terminus ante quem*, ancorché si rispetti il *terminus post quem*. Si definisce così uno spazio ideale in cui l'ebreo può esprimere con maggiore o minore rigore la propria fede, pur sempre nel più rigoroso rispetto della tradizione, e la sequenza di azioni evocate da Singer tradisce per l'appunto l'intento di darne un'illustrazione esemplificativa.

Rabbi Benish, quindi, sulla base dell'impianto categoriale illustrato e dei modelli testuali citati, può definirsi pio nel senso in cui lo è stato l'illustre modello davidico e con la sua azione quotidiana farsi egli stesso portavoce di un messianismo dottrinalmente ortodosso in seno all'ebraismo rabbinico. A questo punto, dovrebbe risultare facilmente comprensibile la successiva attribuzione a Rabbi Benish delle funzioni di "sovrano" del borgo: "A quei tempi, Rabbi Benish era come un re a Goray"⁷³. Singer stesso ne chiarisce ulteriormente il senso, stabilendo l'equazione tra re e maestri della tradizione rabbinica, sulla scorta di un brano relativo a Mefiboset nell'unità tematica studiata⁷⁴, che ne conferma peraltro il valore di fonte ipotestuale: "Chi sono i veri re? I rabbini" (קעניגן די זענען ווער רבנים)⁷⁵.

Resta ora solo da mettere in luce un elemento tematico che è carsicamente presente in tutta la prima parte del romanzo, pur risultando difficilmente

⁷¹ TB Berakhot 9b.

⁷² Cfr. TY Berakhot 1:2.

⁷³ I.B. Singer, *op. cit.*, p. 37.

⁷⁴ TB Berakhot 4a. Cfr. anche TB Ghittin 62a.

⁷⁵ I.B. Singer, *op. cit.*, p. 78.

evidenziabile in traduzione: l'attività di "giurista" (פוסק) esercitata da Rabbi Benish e il ruolo da lui ricoperto presso il tribunale rabbinico (בית דין). Confrontiamo tre brevi brani, utili a illustrare sia la ricorrenza del *topos* sia il contributo che esso apporta alla caratterizzazione del personaggio, sempre nel quadro della rete concettuale sopraesposta.

Rabbi Benish Ashkenazi aveva ereditato la sua carica a Goray da generazioni di rabbini. Era autore di testi esegetici e responsa, membro del tribunale del Consiglio delle Quattro Terre, era considerato uno dei più brillanti decisori in materia halakhica.

ר' בינוש אשכנזי האט געירשנט זיין שטול אין גאריי פון דורות רבנים. ער איז געווען א מחבר פון חקירה־ספרים און שאלות ותשובות, האט געהערט צום בית־דין פון וועד ארבע ארצות און מען האט אים גערעכנט צווישן די שארפסטע פוסקים.⁷⁶

Già da molti anni, prima del 1648, Rabbi Benish Ashkenazi aveva compreso che gli ebrei di Polonia stavano procedendo su una via sbagliata. Approfondivano troppo cose [che sarebbero dovute rimanere] nascoste, troppo poco si dissetavano alla limpida fonte della Torah. Lo studio della Bibbia e della lingua sacra era disprezzato. I decisori del passato erano studiati di rado. Deboli testoline si confondevano nella selva del pilpul, [cercando di] risolvere cento difficoltà con una sola risposta, schernendo lo studio come fosse un gioco infantile.

נאך מיט א סך יארן פאר שנת ת"ח האט ר' בינוש אשכנזי איינגעזען, דאס פוילישע יידן גייען אויף א פאלשן וועג. צופיל האט מען זיך געגראבן אין פארבארגענע זאכן, צווייניק האט מען געטרונקען פון דעם אפענעם קוואל פון תורה. תנ"ך און לשון־קודש זענען געווען טריף. די פאר־צייטישע פוסקים האט מען זעלטן געלערנט. שוואכע קעפלעך האבן זיך פארדרייט אין די געדיכטענישן פון פלפול, פארענטפערט הונדערט קשיות מיט איין תירוץ, געזויגן פון די פינגער און געמאכט פון לערנען א שפילעכל.⁷⁷

Da Rabbi Benish si era soliti recarsi soltanto quando le domande erano difficili e riguardavano questioni halakhiche. Rabbi Benish [allora] si rimboccava le maniche di seta del suo tuzlik ed emetteva sentenze secondo l'interpretazione più autentica della legge, senza favorire nessuno.

צו ר' בינושן פלעגט מען קומען בלויז מיט האַרבע -און מיט דין־טורהס. ר' בינוש פלעגט פאַר־שאַרצן די זיידענע אַרבל פון זיין טוזליק, פסקענען לויטן ריינעם דין, זיך נישט רעכענען מיט קיינעם.⁷⁸

⁷⁶ I.B. Singer, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁷ Ivi, p. 30.

⁷⁸ Ivi, p. 37.

Nel primo brano vengono messi in evidenza quattro elementi, che concorrono a completarne il già articolato ritratto. *In primis*, il lettore viene informato della sua illustre ascendenza rabbinica (יחוס), dato funzionale a un duplice scopo: rimarcare il legame ancestrale con il borgo di Goray e con suoi abitanti; sottolineare preventivamente la sua distanza da qualsivoglia forma di assimilazionismo, storicamente attuatosi fin da epoca deuterotemplare anche e soprattutto mediante la pratica deleteria dei matrimoni misti⁷⁹, così come accadrà sia in conseguenza della diffusione dei già citati movimenti pseudomessianici (sabbatanesimo e frankismo) sia in epoca successiva⁸⁰. Si sottolinea poi che la sua attività non si limita alla scrittura di commentari, comprendendo altresì la composizione di opere inquadrabili nel genere della letteratura giurisprudenziale ebraica identificato dalla formula “domande e risposte” (שאלות ותשובות). Egli è, infine, secondo l’efficace tecnica retorica del *climax* in crescendo, indicato come membro del Consiglio delle Quattro Terre (ועד ארבע ארצות), per circa due secoli (dal 1580 al 1764) organo centrale dell’autorità rabbinica in terra polacca⁸¹. Singer lo qualifica peraltro come uno dei più dotti e acuti fra i suoi pari. Questi ultimi due dati permettono così di definire con sempre maggiore precisione il personaggio di Rabbi Benish, nonché di apprezzarne l’influenza e il prestigio nell’elitario gruppo dei maestri della propria generazione, i quali, attraverso lo studio costante e l’esercizio del diritto, consentivano alle comunità affidategli di preservare intatta la propria identità religiosa e culturale, sforzandosi di volta in volta di trovare il modo di far fronte alle sfide della modernità nel rispetto della legge atavica.

Nel secondo brano l’attenzione si sposta sull’identificazione delle cause remote del drammatico fallimento, almeno nello specifico caso in oggetto, della strategia di resilienza promossa dalla gerarchia rabbinica al fine di garantire la sopravvivenza del popolo ebraico come unità etnolinguistica e culturale autonoma a dispetto della condizione esilica: il progressivo disprezzo per gli studi tradizionali, a partire dalla conoscenza sempre meno diffusa dell’ebraico, *medium* imprescindibile per la conoscenza diretta delle Scritture. Alla carente scolarizzazione si giustappone, tuttavia, un’altra motivazione per il prevedibile degrado morale e per la conseguente disgregazione della rete che teneva in piedi il fragile edificio sociale della comunità di Goray, ben prima del *pogrom* cosacco, ovvero il *pilpul* (פלפול), esercizio divenuto con il tempo meramente virtuosistico e

⁷⁹ Sul tema della purità declinata in termini etnocentrici, di fondamentale rilevanza per la storia dell’ebraismo, si rimanda all’interessante volume: K. E. Southwood, *Ethnicity and the Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10: An Anthropological Approach*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

⁸⁰ Cfr. G. Miron, *The Waning of Emancipation. Jewish History, Memory, and the Rise of Fascism in Germany, France, and Hungary*, Wayne University Press, Detroit, 2011, p. 204.

⁸¹ Sulla storia e sulle funzioni di questa importante istituzione dell’ebraismo polacco si rimanda a: J. Goldberg, “The Jewish Sejm: Its Origins and Functions”, in A. Polonsky, J. Basista, A. Link-Leczowski (a cura di), *The Jews in Old Poland 1000-1795*, I.B. Tauris & Co, London-New York, 1993, pp. 147-165; G. D. Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*, University of California Press, Berkeley (CA), 2004, pp. 13-14.

come tale condannato⁸². Né deve sfuggire qui il nome completo del personaggio, in cui inevitabilmente riecheggiano i nomi di Isaac Luria, meglio noto con l'acronimo di Ari (Ashkenazi Rav Yitzhak) e del profeta che per primo credette di riconoscere in Sabbatai Zevi l'atteso Messia, ovvero Avraham Binyamin Nathan ben Elisha Chaim Halevi Ashkenazi, altresì conosciuto come Nathan di Gaza.

Nel terzo brano la camera autoriale viene, da ultimo, centrata sull'alacre e indefessa attività di Rabbi Benish. L'immagine dell'illustre maestro che si rimbocca le maniche della sua pregiata veste di seta, nota più comunemente in yiddish con il termine *kapote* (קאַפּאָטע), è letterariamente molto felice e particolarmente efficace; è altresì emblematica di uno sforzo continuo e mai compiuto, che richiede nientemeno che la dedizione esclusiva di un'intera vita. Appare evidente la contrapposizione, su questo specifico aspetto caratteriale, con suo figlio, espressione della decadenza delle nuove generazioni: "Il figlio maggiore del rabbino, Rabbi Ozer, era un uomo indegno, un pessimo studioso e un ozioso"⁸³. Proprio nell'inoperosità improduttiva, associata significativamente al decremento qualitativo degli studi, verrà poi riconosciuto quel *vacuum* intellettuale in cui potrà infiltrarsi la novella sabbatiana dell'annullamento di ogni ortoprassi nell'età messianica ormai imminente: "Quando anche l'ultima scintilla tornerà al luogo [da cui è venuta], sarà svelato il regno santo. I precetti saranno allora resi tutti invalidi" e, come soggiunge Singer individuando la cifra distintiva del movimento nella rottura del rapporto di causa ed effetto che lega inestricabilmente studio e ortoprassi, "non si studierà più la *Ghemara*" (קיין גמרא וועט מען נישט לערנען)⁸⁴. Si noti, in proposito, che nel testo vengono utilizzati i termini "scintilla" (ניצוץ), con palese allusione alla cosmologia escatologica luriana accolta dai sabbatiani, e *Ghemara* (גמרא), con altrettanto manifesto riferimento a quella parte del Talmud nella quale gli insegnamenti normativi raccolti nel corpus mishnaico vengono discussi in forma dialogica e da cui deriva la codificazione halakhica.

In conclusione, un problema ermeneutico rimasto irrisolto, al netto delle acquisizioni critiche cui siamo pervenuti, è il senso complessivo di un'operazione quale è quella messa qui in atto da Singer, il quale pure aveva abbandonato all'età di diciotto anni il seminario rabbinico di Varsavia per seguire una vocazione letteraria che lo avrebbe, in seguito, condotto oltreoceano sulle orme del fratello maggiore⁸⁵. Premesso che un'articolata risposta a tale quesito non rientra fra gli intenti del presente contributo, è legittimo avanzare l'ipotesi che essa sia da ricercarsi primariamente nella situazione storica in cui venne a trovarsi il mondo ashkenazita all'epoca della composizione e apparizione a stampa del romanzo d'esordio singeriano. Un mondo estremamente frammentato, segnato da una frattura insanabile tra *West-* e *Ostjudentum* a dispetto della ricerca di un minimo

⁸² Cfr. J. L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (MD), 2003, pp. 48-51.

⁸³ I.B. Singer, *op. cit.*, p. 23.

⁸⁴ *Ivi*, p. 65.

⁸⁵ Cfr. F. Noiville, *op. cit.*, p. 43-62.

comune denominatore identitario nell'etichetta mitteleuropea o nella causa sionista⁸⁶: l'uno afflitto da una deriva assimilazionista e riformatrice ormai inarrestabile sulla scorta di un ideale di *deutsch-jüdische Symbiose* rivelatosi già da tempo illusorio⁸⁷ ancorché eccezionalmente ferace sul piano culturale, l'altro irredimibile nel suo immobilismo isolazionista⁸⁸ e scosso solo nella sua superficie più elitaria dalla *golden age* pubblicistico-letteraria in area yiddishofona. Singer volle così levare la sua voce per rivolgersi a quel mondo, forzandolo al confronto retrospettivo con uno dei momenti più drammatici della sua storia recente con l'intento di ispirare, se non un processo catartico di collettiva autoanalisi, almeno una riflessione profonda sulle radici della propria identità, sulle ragioni della sua crisi e su cosa avrebbe comportato separarsene definitivamente. Una frase, splendida nella sua disadorna semplicità, indica simbolicamente il superamento di questo punto di non ritorno nell'intreccio romanzesco, che segna l'inizio della fine: "Il tavolo, al quale il rabbino aveva studiato la Torah per oltre cinquant'anni, venne rimosso" (דער טיש, וואָס דער רב לערנט ביי אים תורה שוין איבער פופציק יאר, איז אָפגערוקט)⁸⁹.

⁸⁶ Cfr. S. Beller, "Germans and Jews as Central European and 'Mitteleuropäisch' Elites" in P. Stirk (a cura di), *Mitteleuropa. History and Prospects*, Edinburgh, 1994, pp. 61-85; J. Brechtefeld, *Mitteleuropa and German Politics: 1848 to the Present*, St Martin's Press, London, 1996, p. 79; S. E. Aschheim, "Reflection, Projection, Distortion: The Eastern Jew in German-Jewish Culture", *Osteuropa* 58 (2008), pp. 61-74.

⁸⁷ Cfr. W. Fölling, *Zwischen deutscher und jüdischer Identität: Deutsch-jüdische Familien und die Erziehung ihrer Kinder an einer jüdischen Reformschule im Dritten Reich*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 1995, p. 272; J. H. Schoeps, *Deutsch-jüdische Symbiose oder die missglückte Emanzipation*, Philo Verlag, Berlin 1996, pp. 358-359; A. B. Kilcher, *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur: Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, 2000, p. XI.

⁸⁸ Cfr. S.E. Aschheim, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*, University of Wisconsin Press, Madison (WI), 1982, p. 116.

⁸⁹ I.B. Singer, *op. cit.*, p. 93.