

REVIEW

GIUSEPPE E IL PRIMO SECOLO

Daniel R. Schwartz, *Reading the First Century. On Reading Josephus and Studying Jewish History of the First Century*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 300. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. Pp. x + 204. Paperback, €39.00. ISBN: 978-3-16-153331-0.

È un lavoro impegnativo, dall'analisi sofisticata e molto elaborata, che restituisce integralmente Giuseppe al giudaismo e finisce per sottrarlo alla cosiddetta storiografia greco-romana. Il nome di Giuseppe, così, non è più accompagnato dal *nomen* Flavio; Flavio Giuseppe o solo Flavio è locuzione molto impiegata nella letteratura scientifica dei secoli trascorsi e, in particolare, nella letteratura scientifica italiana; penso ad esempio a Giuseppe Ricciotti o ad Arnaldo Momigliano: alla memoria di quest'ultimo il libro è dedicato. Le definizioni mutano con il trascorrere delle generazioni. Come si apprende dal sottotitolo del volume, il primo secolo sottoposto a lettura è il primo secolo di storia giudaica, secolo cruciale che, secondo l'A., vede la nascita e la formazione in parallelo del giudaismo e del cristianesimo. Le uniche due religioni (?) che, a giudizio dell'A., potevano permettersi di fare a meno di uno stato. Il libro legge il primo secolo (di storia giudaica) attraverso la penna di Giuseppe. Il quale, in questo studio, non conosce un'indagine unitaria e una valutazione complessiva, ma la sua opera è, per così dire, spezzettata nell'analisi di singoli passi, analisi legata da un filo logico ben preciso. Schwartz entra nello studio di Giuseppe e indaga a fondo il suo metodo di lavoro. L'A. procede *per exempla*. Si focalizza cioè su singoli brani ed episodi riportati da Giuseppe. Come è noto, lo storico gerosolimitano è la fonte principale per le nostre conoscenze della storia giudaica di primo secolo e quindi è indagato anzitutto per apprendere questa storia, tanto come trapela dalle fonti che lo storico antico usa quanto con le modifiche che egli apporterebbe. Da questo primo *step* si passa a quello successivo che consiste nell'analisi puntuale di passi, tratti dalla *Guerra Giudaica* come pure dalle *Antichità Giudaiche*, che suggeriscano come stabilire il testo e il suo significato nel contesto. Qui l'A. offre importanti indicazioni di metodo sul modo di stabilire un'accettabile edizione critica del testo. Lo *step* successivo è dato dalla valutazione della base delle sue informazioni cui segue quello relativo al rapporto delle sue informazioni con l'informazione fornita da altri autori. Valicati questi *steps* si potrà ricostruire quello che avvenne (ovviamente dati

come non esistenti tutti gli autori che possono avere parlato di questi episodi e la cui opera è naufragata oppure sfuggita all'attenzione dell'A.).

Come si vede, si tratta di un lavoro di analisi approfondita su cui l'A. ha riversato le sue rilevanti capacità critiche e l'esperienza dei suoi studi precedenti in materia. Per Schwartz lo scopo finale del lavoro storico è 'sopra il testo': cosa avvenne e quale è il significato di quello che avvenne? Questo significato si svela in frammenti di casi singoli: si fa luce sporadica. L'analisi minuta preclude (volutamente) lo studio di Giuseppe in senso globale come personalità di storico, vissuto presumibilmente nella comunità giudaica di Roma e i cui libri ebbero l'onore di una biblioteca e una cui statua fu eretta a Roma secondo Eusebio (*Storia Ecclesiastica* 3,9).

Non è qui possibile dare conto di tutti i passi singoli prodotti dalle opere di Giuseppe e discussi dall'acume del nostro autore che unisce felicemente un empirismo di stampo anglosassone a una singolare cura notarile.

Le prime pagine sono una lezione di metodo; si distingue—con discussione articolata e approfondita—tra la lettura di Giuseppe come autore e il suo uso come fonte. Discussione di metodo molto complessa che si riaffaccia ringiovanita tra diverse generazioni di studiosi, certamente non inedita che si avvale dell'uso in particolare di storici quali S. Mason, S. J. D. Cohen e T. Rajak. In tutti i casi, il *Contro Apione* dimostra che Giuseppe va oltre la pura compilazione. D'altra parte, i suoi interventi personali, disseminati nelle *Antichità Giudaiche*, dimostrano che egli rifletteva e commentava periodicamente i fatti esposti a lui tramandati, da qualunque fonte provengano.¹

Qualche volta Schwartz cavalca l'onda teutonica della dissezione dei paragrafi. Qui ritorna, ad esempio, il metodo, usato da Richard Laqueur, di sezionare il testo 'manetonico' di Giuseppe.² L'A. nota infatti una contraddizione palese nei §§ 74–8 del libro XIV delle *Antichità Giudaiche*: parlando della sistemazione della Giudea da parte di Pompeo, Giuseppe, da un lato, giustificherebbe le misure di Pompeo che avrebbe riportato la Giudea ai vecchi confini; dall'altro, osserva con rammarico come i giudei avrebbero perso il territorio conquistato dagli Asmonei a causa delle discordie intestine. L'A. non ha dubbi: i §§ 74–6 deriverebbero da un autore non giudeo che ha un punto di vista 'siriano' in opposizione a quello espresso nei due paragrafi successivi in cui Giuseppe lamenta quanto è stato perso. Ora Giuseppe non dice che gli Asmonei avrebbero 'wrongly' (19) conquistato le città della costa e non dice neppure che è una catastrofe la liberazione delle città siriane, ma la perdita dell'indipendenza. Giuseppe, come dimostra il suo discorso programmatico agli assediati di Gerusalemme (*Guerra Giudaica* 5.376–419),

¹ S. Castelli, 'Storia e ideologia ebraica sul finire del I sec.: Interventi personali nelle *Antichità Giudaiche* di Flavio Giuseppe', *RIL* 139 (2005): 85–102.

² *RE* XIV.1 (1928) s.v. Manethon, coll. 1064–80.

discorso che interpreta la storia passata di Israele alla luce di un pacifismo incondizionato, è convinto che la storia passata insegna che Israele, tutte le volte che ha preso l'iniziativa di una guerra, ha sempre fallito. Questa convinzione può giustificare i paragrafi in questione e non importa se essi siano ripresi da Nicolao di Damasco. Tanto più che è proprio questa convinzione a spingere Giuseppe a modificare alcuni passi del *Deuteronomio* in senso 'pacifista', come osserva acutamente lo stesso Schwartz altrove (10). Nicolao è definito da Schwartz 'un siriano non giudeo'; questa definizione, però, si concilia non bene con le sue stesse parole riportate da Giuseppe nel libro XVI delle *Antichità Giudaiche* (§§ 41 e 43 ad esempio).³ Nicolao è figura di intellettuale che si fa fatica ad annoverare fra i 'siriani non giudei'. Nel suo discorso, riportato da Giuseppe in difesa dei diritti dei giudei della Ionia pronunciato nel 14 a.C. in occasione della visita nella zona di Marco Vipsanio Agrippa, il numero due dell'impero accompagnato da Erode il Grande, Nicolao esprime apertamente la sua professione di fede nella legge mosaica. Naturalmente, è possibile con Felix Jacoby e Menahem Stern mettere in discussione e sospettare della natura del nostro testo che però deve essere spiegato così come è. Il fatto che il padre di Nicolao avesse lasciato ai figli l'impegno di preparare un incensiere per Zeus, che in precedenza aveva promesso al dio una volta che fosse morto (*FGrHist* 90 F 131 = Suidas s.v. Antipatro), non è motivo cogente per postulare un'appartenenza della famiglia al cosiddetto paganesimo. La gradualità e l'alternanza nella professione di fede alla legge, tra le generazioni della diaspora, sembrano essere bene illustrate da un noto quanto discusso passo di Giovenale (*Saturae* 14.96–106 = M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 2 (Jerusalem, 1980) No. 301). Da un brano di Epitteto possiamo legittimamente inferire che il mimetismo caratterizzava talora, presso la pubblica opinione, l'identità giudaica ('perché, essendo giudeo, fai il greco?', Arriano, *Dissertationes* II.9.19–21 = Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 1 (1976) No. 254). Osserva ancora Epitteto che 'stare da una parte e dall'altra' (*epamphoterizein*) è espressione proverbiale per caratterizzare chi 'fa il giudeo'. Nicolao sembra appartenere a quel giudaismo ellenista e ideologicamente cosmopolita di cui si persero le tracce nelle generazioni successive. Egli aveva dedicato a Erode il Grande uno scritto che raccoglieva i costumi dell'ecumene. Nelle sue monumentali *Storie* in 144 libri, Abramo e la sua vicenda erano inseriti in una cornice di storia universale. Oltre la Genesi. Non diversamente altri scrittori, quali Eupolemo e Artapano, tentarono di intrecciare la storia 'biblica' con altre e differenti tradizioni. Schwartz, però, come Giuseppe ha solo indulgenza per quegli autori che scrissero in greco di tradizioni giudaiche (*Contro Apione* I.218). Ma l'introduzione storica della *Guerra*

³ Cfr. L. Troiani, 'Il discorso di Nicolao di Damasco in Giuseppe, *Antichità Giudaiche* XVI,31–57', in AA.VV., *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente. Alle radici della casa comune europea*, vol. 2 (Roma, 1998) 265–75.

Giudaica risale ad Antioco IV, cioè a partire dall'epoca in cui i 'greci' cessarono di occuparsi di storia giudaica secondo l'avviso di Giuseppe (*Guerra Giudaica* 1.18).

Un erudito di età adrianea arriva a sostenere che la tradizione mosaica sarebbe inferiore ad altre e più attendibili tradizioni sui giudei e che 'le cose più vere sui giudei' erano state dette da un certo Sancuniathon di Berito (*FGrHist* 790 F 1.21 = Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 1.9.21). I sedicenti riformatori di *1Mac* 1.11 sembrano conoscere una tradizione autoctona sulle origini dei giudei. Nicolao apparteneva a quel giudaismo ellenista e poliglotta che forse conobbe con Erode la sua acme e che Giuseppe, sul finire del I secolo d.C., 'avendo fatto progressi nel giudaismo' (*Gal* 1.14), respinge come alieno dalla tradizione (*Antichità Giudaiche* 20.264)? Quel giudaismo che non concedeva che la parola di Dio fosse esposta in lingua greca?

Degna di nota la questione del successore di Pilato dove l'A. ha modo di mostrare la finezza della sua analisi. Secondo Schwartz, il testo delle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe dovrebbe essere lasciato così come è tradito e qui la critica testuale si intreccia felicemente con la ricostruzione storica. Il testo tradito lascia supporre che, dopo Pilato, la Giudea non sarebbe stata governata dal consueto prefetto. L'A. discute a fondo il contesto e ritiene plausibile, da un approfondito esame comparato delle altre fonti di informazione a nostra disposizione, che l'amministrazione romana, disorientata dalla cronica irrequietezza della provincia e sollecitata dall'esiguità del territorio, abbia ripiegato sul governatore di Siria e su un funzionario subalterno. Viene da chiedersi, però, perché Giuseppe, così sollecito nel descrivere le varie fasi della storia amministrativa della Giudea, non abbia notato questa anomala fase.

Si deve salutare con soddisfazione l'ingresso ricorrente del Nuovo Testamento in una storia giudaica di I secolo d.C. Il Nuovo Testamento testimonia l'esistenza di diversi orientamenti in seno alle comunità dei seguaci della legge mosaica. I 'giudei' di Luca come pure di Giovanni non esauriscono quello che noi chiamiamo giudaismo, ma indicano un gruppo interno al suo seno. Gli ellenisti di *At* 6.1 non sono gentili. Gli *ethne* di Antiochia Pisidia e di Iconio non sono gentili (*At* 13.42; 14.2). Le 'masse' contrapposte ai 'giudei', che seguirebbero Gesù, non sono esterne al giudaismo. Un giudeo, presentato da Celso nel suo *Vero Logos*, invita i connazionali (*politai*) a non lasciarsi incantare da Gesù, a non 'disertare'. Il *Testimonium Flavianum* aggiunge il dettaglio che 'anche l'*Hellenikon*' sarebbe stato incantato dalle parole di Gesù. 'La diaspora dei greci' del Vangelo di Giovanni (7.35) indica la varietà e complessità degli orientamenti in seno ai seguaci della legge mosaica. L'A. discute soprattutto Luca; particolarmente rilevante è la sua analisi del *Magnificat* contenuto nel suo Vangelo. Alcune lezioni della tradizione manoscritta possono essere indizio di una diversa ricostruzione narrativa. Secondo Schwartz, la storia di Maria e della sua gravidanza sarebbe stata inserita surrettiziamente in un contesto

esclusivamente riferito a Giovanni il Battista e alle sue origini. Questa inserzione sarebbe motivata dalla necessità (in un momento in cui il cristianesimo si sarebbe affermato) di ricondurre il ruolo di Giovanni il Battista a un livello di subordinazione rispetto a quello di Gesù. In questo modo sarebbe anche offerta una chiave di spiegazione verosimile all'annosa questione della datazione del censo di Quirinio in Giudea. Osserva argutamente l'A. che, se Maria non fosse menzionata nel brano del Vangelo di Luca, non vi sarebbe più contraddizione alcuna fra Giuseppe e Luca. Originariamente (qualunque significato concreto possa avere questa parola nel nostro contesto) i materiali di Luca avrebbero riportato solo la nascita di Giovanni e non legavano la gravidanza di Maria a quella di Elisabetta. Di conseguenza, il racconto 'originario' avrebbe detto che la nascita di Giovanni il Battista (e non quella di Gesù) sarebbe avvenuta 'nei giorni di Erode il Grande'. L'ipotesi è ingegnosa e si ritorna ancora una volta alla mitologia dell'*Urtext*.

Notevole è l'analisi di *Antichità Giudaiche* 18.93, che suggerisce importanti risultati per ricostruire l'ambiente e i lettori dell'opera. Qui Giuseppe espone in dettaglio le vicende della custodia delle vesti sommosacerdotali e spiega che i romani le tennero 'in una casa di pietra'. Si tratta—spiega l'A.—di un'indicazione molto precisa, diremmo tecnica, che riproduce una formula giudaica concernente il tempio, un'indicazione esoterica secondo l'A. Schwartz attinge proficuamente alla letteratura rabbinica il cui confronto con Giuseppe si rivela sempre di più necessario per collocarlo in un contesto storico credibile. Schwartz ritiene che qui Giuseppe attinga a una fonte concernente il tempio. Ma perché il sacerdote di Gerusalemme dovrebbe usare tale fonte? Perché dovrebbe trarre in inganno i suoi lettori? Perché non doveva ritenere accettabile riprodurre in greco una formula giudaica (86)? Chi sono i suoi lettori (che non 'sono rappresentati per noi dai suoi traduttori moderni')? Vorrei qui rinviare a un mio articolo pubblicato quasi trenta anni fa.⁴ L'A. parla spesso di diaspora, di giudei della diaspora ma qui non ne trae le conseguenze. È ragionevole supporre che l'espressione tecnica e così specifica, usata da Giuseppe, presupponga un uditorio in grado di comprenderla. Merito dello studio di Schwartz è avere ribadito l'importanza della diaspora per capire le *Antichità Giudaiche*. Diaspora significa, però, articolazione e diversità. Pensiamo al capitolo II degli *Atti degli Apostoli*. Giudei della diaspora di oltre Eufrate non furono ammessi all'offerta sacrificale perché non avevano familiarità con le leggi.⁵ Giuseppe sottolinea l'importanza delle feste di

⁴ 'I lettori delle *Antichità Giudaiche* di Giuseppe: Prospettive e problemi', *Athenaeum* 74 (1986): 343–53.

⁵ Il passo è complesso ma sembra indubbio che Giuseppe pensi a giudei della diaspora: *Antichità Giudaiche* 3.318–19; S. Castelli, *Il terzo libro delle Antichità Giudaiche di Flavio Giuseppe* (Como, 2002) 317–18.

pellegrinaggio perché consentono di conoscersi e di familiarizzare. ‘In questo modo non saranno estranei gli uni agli altri’ (*Antichità Giudaiche* 4.204). Paolo parla di persone che ‘si sono estraniare dalla cittadinanza (*politeia*) di Israele’ (*Eph* 2.12). Il giudaismo monolitico di Schwartz non consente forse queste osservazioni: per lui i libri dei Maccabei appartengono agli Apocrifi; siccome la celebrazione del compleanno non è contemplata nella Bibbia, l’episodio di Agrippa I, che lo celebra nelle *Antichità Giudaiche*, non sarebbe vero anche perché la sua storia è modellata sul Giuseppe biblico del libro della Genesi. Agrippa I, però, come sa molto bene Schwartz, frequenta la *domus Augusta*, non l’Accademia rabbinica. Per il nostro studioso Nicolao è, come abbiamo visto, ‘un siriano non giudeo’.

Degna di nota la discussione sulla visita di Vitellio a Gerusalemme in cui l’A. mostra come Giuseppe giustapponga due narrazioni che raccontavano lo stesso evento, ciascuna all’interno del proprio contesto peculiare. Giuseppe non coordinerebbe le due narrazioni che si riferiscono, però, a uno stesso avvenimento. Che poi queste due fonti debbano essere identificate, una in una fonte sacerdotale, l’altra in un racconto focalizzato su Erode Antipa, è e rimane un’ipotesi. Schwartz si esercita brillantemente in una sorta di archeologia della scrittura di Giuseppe.

Il nostro A. usa proficuamente l’*In Flaccum* e la *Legatio ad Gaium* di Filone Alessandrino che costituiscono importanti elementi di raffronto con la narrazione di Giuseppe. Filone è figura di intellettuale che (come osserva Eusebio, *Storia Ecclesiastica* 2.4.2) era noto ‘anche a quelli di fuori’. Giuseppe trova il modo di citarlo una sola volta in tutte le sue opere e accenna alla sua ‘notorietà totale’ (*ta panta endoxos*: *Antichità Giudaiche* 18.259–60). Filone offre un resoconto dettagliato degli eventi in Alessandria a partire dall’estate del 38 d.C. e, nella *Legatio* in particolare, offre un quadro psicologico di Cesare durante i convulsi e brevi anni del suo regno. Possiamo chiederci se gli avvenimenti narrati da Filone possano essere comparati con gli stessi eventi narrati nelle *Antichità Giudaiche* che intendono offrire un resoconto ininterrotto e ordinato cronologicamente. Infatti, che genere di opere siano l’*In Flaccum* e la *Legatio ad Gaium* di Filone Alessandrino rimane enigmatico. Quello che si può dire è che Filone nelle due opere narra gli stessi avvenimenti diversamente perché da una visuale diversa (ad esempio, nella *Legatio* i tumulti di Alessandria sono visti da una prospettiva centrata su Gaio, mentre nell’*In Flaccum* da una visuale centrata sul prefetto d’Egitto). Questo significa che Filone abbia ‘scritto storia’, come suggerisce l’A. (119 n. 18)?

Schwartz ritiene che Giuseppe nelle *Antichità Giudaiche* implicitamente minimizzi il fenomeno del proselitismo all’interno dell’impero (ad esempio, 132) e produce la testimonianza di Cassio Dione che integrerebbe le sue lacune. In particolare, l’A. si riferisce all’episodi dell’espulsione dei giudei da Roma del 19 d.C. Giuseppe, nella sua versione del medesimo avvenimento, ne

attribuisce la causa a ‘quattro farabutti giudei’, mentre Cassio Dione parla di una causa più generale: osserva che troppi romani si convertivano al giudaismo. Come ha visto Menahem Stern, però, la versione di Giuseppe non è alternativa a quella di Cassio Dione (*Greek and Latin Authors, cit.*, vol. 2, No. 419). Come Cassio Dione, anche Giuseppe parla di proselitismo; in termini, però, meno generici. Si aggiunga che Giuseppe non sembri nutrire remore nell’espone le dimensioni del cosiddetto proselitismo se è vero che nel *Contro Apione* osserva che ‘non esiste una sola città greca, non esiste un solo popolo barbaro, dove la nostra usanza del riposo del sabato non sia penetrata e dove i digiuni e l’accensione delle lucerne e molte altre prescrizioni dietetiche non siano osservate ... E come Dio si è diffuso in tutto il mondo, così la legge è andata attraverso tutti gli uomini. Ciascuno osservando la propria patria e la propria casa non diffiderà di queste mie parole’ (2.282–4). Si aggiunga che Cassio Dione parla del giudaismo come di un fenomeno internazionale le cui dimensioni preoccupano le autorità, ad esempio sotto Claudio. Altrove infatti il senatore bitinico spiega che il termine ‘giudei’ si applica a tutti quanti sono zelanti della legge, anche se provenienti da province diverse. *Alloethneis* qui non indica i gentili, indica abitanti di altre province diverse dalla Giudea. È la dimensione internazionale del giudaismo che suscita le ricorrenti preoccupazioni del nostro storico (Stern, *ibidem*, No. 406 specialmente e No. 422).

L’incisiva nota 59 di p. 133 sull’ostilità dei nazionalisti contro Giuseppe fa toccare con mano la precarietà della ricostruzione storica di una generazione: mentre l’opinione pubblica contemporanea, tranne qualche circolo clandestino zelota, sospetta il passato di Giuseppe in quanto passato di sovversivo (nel 74 d.C. fu portato a giudizio per attività rivoluzionaria da un certo Jonathan di Cirene; il pedagogo di suo figlio lo denunciò alle autorità; Agrippa II accoglie con riserva alcuni punti della Guerra Giudaica e gli invia a questo scopo sessantadue lettere: *Vita* 362–4), le generazioni successive, a seguito del mutare del quadro storico-politico, lo videro e lo interpretarono sotto una luce diversa.

Sul cosiddetto *Testimonium Flavianum* (*Antichità Giudaiche* 18.63–4) l’A. riporta la tesi di Norden che ipotizzò un’interpolazione a seguito del commento, immediatamente successivo al brano, di Giuseppe che qualifica l’episodio, narrato subito dopo quello di Gesù, come ‘un’altra sventura’ che avrebbe afflitto la Giudea del tempo. Norden si chiedeva come un autore, che annovera le vicende di Gesù tra i mali che afflissero la nazione sotto l’amministrazione romana, possa essersi espresso in termini favorevoli sulla persona di Gesù. Si potrebbe aggiungere che il *Testimonium* parla di ‘atti paradossali’ di Gesù che non debbono essere necessariamente intesi in senso positivo (*paradoxos* è vox media; Giuseppe in *Contro Apione* 1.53 usa il termine nel significato di ‘assurdo’) e osserva che è difficile definire Gesù *aner*. Questa espressione non indica

obbligatoriamente la fede nella natura superumana di Gesù. Di norma è *anthropos* il termine che designa lo status dell'uomo. *Aner* ne indica la qualità.⁶ Osserviamo ancora come nel *Testimonium* la definizione di Gesù come Cristo appartenga al passato: 'Costui era Cristo'. Il messia, però, non appartiene al passato e ha una dimensione extratemporale. Naturalmente il *Testimonium* continua a essere *crux interpretum*.

La parte finale del lavoro, sviluppando una spunto precedente, sottolinea l'importanza della diaspora nella stesura delle *Antichità Giudaiche*. Come osserva l'A., 'cult and holy place have been replaced by law'. Egli distingue i giudei devoti di Giudea dai giudei devoti senza stato di 'un giudaismo trascendentale e universalmente accessibile' (160). Elias Bickerman, che non è mai citato dall'A., aveva spiegato in termini icastici questa evoluzione: Tito, distruggendo il tempio di Gerusalemme, si è rivelato come il più grande riformatore religioso. Come Cornelio Tacito, nell'exkursus sui giudei contenuto nel libro V delle *Storie* (5.1–2: *exuere patriam*), Schwartz ipotizza un giudaismo diasporico di I secolo d.C. 'senza stato'. Dobbiamo così considerare tutti i giudei 'cittadini romani' testimoniati ad esempio da Giuseppe? Filone si sentiva uomo senza stato? L'Alessandrino nella *Legatio ad Gaium* ha modo di osservare che, senza l'unica autorità imperiale o in caso di sua latitanza, l'ecumene sarebbe preda del peggiore di tutti i mali, l'anarchia (§ 16).

D'altro canto, l'osservazione dell'A. 'Josephus' approach amounts to telling the Jews of the diaspora that God is equally accessible everywhere' (161), colloca le *Antichità Giudaiche* in un contesto diasporico che è stato finora, per così dire oscurato dalla dottrina moderna. A mio avviso, alcune tematiche delle *Antichità Giudaiche* sono collocabili in ambienti diasporici. Sarà in ambiente diasporico che nasce e si consolida l'esigenza di produrre dossier che testimonino l'esistenza e la validità di convenzioni che regolano la vita civica delle comunità nei loro rapporti con la restante cittadinanza. Dossier, guarda caso, prodotti da Giuseppe specialmente nei libri XIV e XVI delle *Antichità Giudaiche*. In ambiente diasporico ci si interroga, anche da parte dei non addetti ai lavori, sul senso oscuro e controverso di taluni passi della Bibbia cui Giuseppe replica, riportandoli diplomaticamente 'così come si trovano nelle Sacre Scritture', lasciando a ciascuno il diritto di 'pensarla come più gli aggrada'. Trenta anni fa—come ho accennato in precedenza—avevo tentato di collocare le *Antichità Giudaiche* in questi ambienti e mi rallegravo che un grande conoscitore di Giuseppe, come Daniel R. Schwartz, orienti in questa direzione la sua interpretazione dell'opera. Perché l'A. fa notare che Giuseppe diventa un giudeo della diaspora e che in questi ambienti la religione, da culto in un luogo specifico, diventa centrata sulla legge che è applicabile ovunque. È qui

⁶ L. Troiani, 'Il Gesù di Flavio Giuseppe', *Ricerche Storico-Bibliche* 18 (2005): 137–47.

che nascono il progetto e la stesura delle *Antichità Giudaiche*?⁷ L'enfasi sulla legge mosaica, il principio stabilito nel proemio che ammonisce come il passato insegna che deviare dalla legge comporta lutti e rovine, l'insistenza sui pericoli della trasgressione che costella specialmente le pagine dei libri XVIII–XX delle *Antichità Giudaiche* e dell'ultima parte del *Contro Apione*, rappresentano indizi preziosi dell'identità degli ambienti in cui tale tematica è diffusa e riscuote interesse.

L'appendice del volume, che traduce in inglese un articolo di Arnaldo Momigliano, *Le regole del gioco nello studio della storia antica* (ANSP s. III.4 (1974) 1183–92 = *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. I (Roma, 1980) 13–22), indica in modo esemplare il metodo seguito dal nostro autore, auspicato dal Momigliano e in cui Schwartz sembra riconoscersi: lo studio diretto delle fonti antiche è fondamentale per la ricostruzione storica.

Posso riferire a conferma un ricordo personale: nel gennaio 1975, Arnaldo Momigliano, al termine di un seminario tenuto alla Scuola Normale Superiore di Pisa sugli storici giudaico-ellenistici, confidò a Emilio Gabba, allora professore di Storia Romana all'Università di Pavia, e a me che lo studio diretto degli antichi, nella lingua originale, è sempre lo studio prediletto dagli studenti e il più proficuo. Ricordo che, quando gli portai, nel febbraio 1978, il mio libro di traduzione e commento del *Contro Apione*, egli commentò che lavori di questo genere erano sempre più rari. Io lo intesi allora come una nota di disappunto per la natura antiquata della mia fatica; ma, a tanti anni di distanza, penso che il senso della sua osservazione era altro.

Nell'articolo, tradotto da Schwartz, lo storico piemontese lamenta il vizio di discutere e analizzare il passato, leggendo studi moderni al posto dei documenti originali. *Quandoque bonus dormitat Homerus*. Negli affollati seminari svoltisi alla Scuola Normale Superiore di Pisa sotto la sua direzione nel gennaio-febbraio degli anni '70 e primi '80 del secolo scorso, egli diede spazio a veri e propri convegni su storici moderni del mondo antico: ad esempio, Schwarz, Meyer, Freeman, Usener.

Non si potrà mai abbastanza essere grati a Daniel R. Schwartz per avere ripreso e sviluppato questo metodo che, a mio parere, è determinante per la sopravvivenza dei nostri studi. L'abitudine di discutere le opinioni dei moderni finisce per sopprimere il gusto della ricerca e della scoperta dell'antico. Può un medico imparare il suo mestiere dalla sola lettura dei manuali?

⁷ L. Troiani, 'La genèse historique des *Antiquités Juives*', in J. Sievers and G. Lembi, edd., *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond* (Leiden and Boston, 2005) 21–8.

Concludo con un'osservazione: nel nostro studio, la lettura del I secolo di storia giudaica passa per il giudaismo e il cristianesimo ed evita quel giudaismo ellenizzato, gli *hellenes* del Nuovo Testamento, che forse potrebbero ancora dire qualcosa su quel secolo cruciale.

Università di Pavia – Accademia dei Lincei

LUCIO TROIANI
lucio.troiani@unipv.it