

XXI CONVEGNO DI STUDI VETERO-TESTAMENTARI

9-11 settembre 2019

I Samaritani.

Un ebraismo autonomo oltre l'ottica scismatica giudaica e quella idealizzante cristiana

L'assemblea dei veterotestamentaristi e dei semitisti, tenutasi a Venezia il 12 settembre 2017, ha deciso che il prossimo convegno avrebbe preso in esame la figura dei Samaritani (o Samariani, secondo qualche autore).

Va detto da subito che la commissione incaricata di strutturare l'attuale Convegno ha dovuto affrontare due ostacoli principali. Il primo, di carattere pratico, deriva dal limitato numero di studiosi esperti a livello internazionale e da una loro quasi totale assenza a livello italiano (ciò ha comportato per esempio la mancanza di una relazione sulla produzione samaritana di epoca romana e medievale: il *Libro di Giosuè*, le diverse *Cronache*, le *Storie* o *Asaṭīr di Mosè*, il *Defter* e le altre composizioni liturgiche). Il secondo ostacolo, di carattere più metodologico, concerne la necessità di andare oltre le due ottiche che nel tempo hanno condizionato l'approccio a questa tematica: quella riduttiva, riscontrabile in molti scritti giudaici "ortodossi" e riconducibile alla categoria dello scisma; e quella forse troppo idealizzante, rinvenibile soprattutto nelle interpretazioni allegoriche dei vangeli da parte dei Padri della chiesa e riferibile alla categoria della esemplarità.

Lo scopo del Convegno sarà, dunque, quello di esaminare i Samaritani come una possibile forma di ebraismo autonomo, parallelo ad altri: quello predominante in Giuda e a quello non monoteistico fiorito a Elefantina (a cui subentrerà quello di Alessandria). Tre ebraismi distinti ma non distanti e conflittuali, come dimostra per esempio la missiva spedita da Bagohi, governatore di Giuda, e da Delaia, figlio di Sanballat governatore di Samaria, nel 407 a.C., per sostenere gli sforzi della comunità residente a Elefantina di ottenere il permesso di ricostruire il proprio tempio (testimonianza di rilievo non solo per la presenza di *-yh[w]* nell'onomastica del mittente "samaritano", ma anche perché conferma che i quattro ebraismi hanno avuto strutture templari, di cui due derivanti dal sacerdozio gerosolimitano e una che quanto meno ne rispettava il primato).

Dunque, proprio per evitare di analizzare una realtà solo con categorie esterne ad essa, o partendo aprioristicamente da esse, l'oggetto di studio del Convegno sarà affrontato considerandolo da una triplice angolazione. Anzitutto, dopo avere presentato lo stato attuale degli studi e analizzato le tendenze metodologiche predominanti, si considererà il quadro geografico della Samaria, collocandola all'interno della quinta satrapia (Transeufratene): trattandosi di un territorio ponte tra la Fenicia e la Siria e di una regione di passaggio dalla penisola anatolica a quella arabica, la sua configurazione è legata ai frequenti scambi e contatti verificatisi tra le diverse aree, in un ambito cronologico che si estende dal periodo persiano a quello ellenistico. La sua importanza, del resto, è testimoniata dal fatto che sotto gli Achemenidi la provincia di Samaria era più popolata di quella di Yehud e che nel medesimo periodo la sua capitale era una delle maggiori città dell'area. Debito risalto sarà riservato allo studio della cultura materiale (abitazioni, oggetti artistici, ceramica, architettura pubblica...) e alle fonti scritte (reperti del wadi Daliyeh, papiri, monete, sigilli...), nonché ai dati archeologici, con un'attenzione specifica al Garizim e ai risultati raggiunti in seguito alle diverse campagne di scavo ivi condotte.

Da una ricognizione per dir così ambientale o neutra, si passerà poi a considerare le testimonianze che i Samaritani hanno lasciato di sé. In primo luogo, il Pentateuco Samaritano come testo fondativo di una identità religiosa e come serbatoio di tradizioni specifiche o comuni al giudaismo dell'epoca (quello del testo ebraico premasoretico, quello qumranico e quello rabbinico).

Impossibilitati – come già detto – ad analizzare altre attestazioni (per esempio, le testimonianze di viaggiatori in epoca medievale e moderna), si terminerà questa seconda parte con la presentazione della piccola comunità di Samaritani (nel luglio 2018 composta da 810 persone) residente o sul monte Garizim o nello Stato di Israele.

La terza e ultima angolazione sarà quella estrinseca ai Samaritani: l'Antico Testamento, gli autori di epoca ellenistica e romana, il Nuovo Testamento e la letteratura cristiana dei primi tre secoli, per chiudere con la letteratura rabbinica.

Ricomponendo le visuali che si otterranno da queste tre angolazioni sull'oggetto in esame, risulterà evidente come sia necessario analizzare su un piano comparativo una forma di religione articolata e complessa, prima di valutarla entro i canoni della sua standardizzazione. Si dovrebbe essere in grado, in tal modo, di recuperare la fisionomia di una tradizione religiosa autonoma che non va assimilata (se non forse per analogia) a quella giudaico-rabbinica

Lunedì 9 settembre

- 9,00 Saluto del Presidente ABI (*Angelo Passaro*)
- 9,15 Introduzione al Convegno (*Marco Zappella*)
- 9,30 Lo stato attuale degli studi: tendenze metodologiche e nodi da sciogliere (*Silvio Barbaglia*)
- 10,30 Pausa
- 11,00 Cultura materiale e fonti scritte della Samaria in epoca persiana ed ellenistica (*Francesco Bianchi*)
- 11,45 Discussione
- 12,30 Pranzo

- 15,30 L'archeologia del tempio sul Garizim (*Ida Oggiano*)
- 16,15 Discussione
- 16,45 Il Pentateuco Samaritano come (sacra) Scrittura dei Samaritani e origine della propria tradizione religiosa (*Ursula Schattner-Rieser*)
- 17,45 Pausa
- 18,15 Discussione
- 19,30 Cena

Martedì 10 settembre

- 9,00 I Samaritani oggi (*Monika Schreiber*)
- 9,45 I Samaritani nella prospettiva dell'Antico Testamento (*Flavio Dalla Vecchia*)
- 10,30 Discussione
- 11,00 Pausa
- 11,30 I Samaritani negli autori di epoca ellenistica e romana (*Silvia Castelli*)
- 12,30 Pranzo

- 14,00 Escursione
- 17,30 Assemblea (consuntivo e programmazione prossimo convegno)
- 19,30 Cena

Mercoledì 11 settembre

- 8,45 I Samaritani nella letteratura neotestamentaria e cristiana dei primi tre secoli (*Paolo Garuti*)
- 9,30 I Samaritani nei testi rabbinici (*Ilaria Briata*)
- 10,15 Discussione
- 10,45 Pausa
- 11,00 Tavola rotonda e sintesi conclusiva
- 12,30 Pranzo

Lo stato attuale degli studi: tendenze metodologiche e nodi da sciogliere

– SILVIO BARBAGLIA –

La comprensione del fenomeno storico e religioso del Samaritanesimo, a partire già dalle sue origini, resta ancora oggi un'incognita, soprattutto a motivo del suo rapporto con quella forma di Ebraismo vincente, sul fronte storico e istituzionale, ovvero il Giudaismo gerosolimitano.

La presente relazione cercherà – sulla base della suddivisione offerta da un recente testo di uno dei maggiori esperti del settore, Reinhard Pummer (*The Samaritans. A Profile*, Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co. 2016, 9-25) – di presentare la problematica dell'identità dei Samaritani a partire, anzitutto, da una visione ideologica cresciuta storicamente all'interno delle due comprensioni tra loro in contrasto dialettico: da una parte quella Samaritana e, dall'altra, quella rappresentata dal Giudaismo gerosolimitano, confluita poi nella visione rabbanita dei secoli successivi.

Tali richiami rappresenteranno il punto di partenza sul quale innestare le valutazioni critiche emerse in questi ultimi decenni da parte degli studiosi del fenomeno samaritano. Anzitutto, la comprensione del Samaritanesimo come una «setta giudaica», ovvero una separazione/ espulsione dal ceppo originario della storia dell'Ebraismo, identificato con la realtà giudaico-gerosolimitana e, in secondo luogo, in opposizione a tale comprensione – grazie alle nuove acquisizioni della *Critica Textus*, delle fonti documentarie, dei mss. del Mar Morto e dell'archeologia – il Samaritanesimo come un «antico Yahwismo», *a latere* e, per alcuni versi, in posizione di *leadership* originaria nei confronti della stessa tradizione giudaico-gerosolimitana. A ben vedere, le due posizioni recenti, che si avvalgono degli strumenti della critica delle fonti documentarie, letterarie e dell'archeologia, differiscono tra loro in modo analogo alle antiche posizioni di derivazione ideologico-religioso. Dal punto di vista istituzionale, i due poli di carattere sacrale, coi rispettivi luoghi di culto, a Gerusalemme, sul Monte Moria e a Sichem, sul Monte Garizim, rappresentano due punti-cardine di una ricerca che si è protratta nei secoli e che giunge fino ad oggi.

La parte conclusiva dell'esposizione cercherà, da una parte, di porre in evidenza gli aspetti ancora irrisolti e dibattuti della problematica e, dall'altra, di avviare un'ipotesi di lavoro che prenda le mosse da una nuova comprensione dell'opera di Giovanni Ircano I (134-104 a.C.) rispetto all'annientamento del luogo di culto sul Garizim, non più in direzione anti-samaritana – come generalmente interpretata – bensì anti-ellenistica e filo-israelitica, all'interno di una comprensione giudaico-centrica del «nuovo Israele».

Cultura materiale e fonti scritte nella Samaria di epoca achemenide ed ellenistica (539-110 a.C.)

– FRANCESCO BIANCHI –

1. Introduzione

Questa comunicazione intende esplorare la “Cultura materiale e fonti scritte nella Samaria di epoca achemenide e ellenistica (539-110 a.C.). Si tratta di un periodo di circa 400 anni nel quale lunga l’ascissa della grande storia scorrono l’impero achemenide con l’eredità neoassira e neobabilonese e i regni ellenistici, i quali hanno lasciato dietro di sé tracce legate ora alle distruzioni belliche ai segni della presenza amministrativa e militare e ad alcuni status symbol, mentre lungo l’ordinata della geografia si estende il territorio della provincia di Samaria, erede ormai dell’antico e regno glorioso regno di Israele, del quale finisce in gran parte per continuarne l’ordinaria cultura materiale. All’interno di questo territorio, una sorta di rettangolo di 2250 m² delimitato da confini naturali abbastanza marcati, è facile individuare tre unità regionali dal clima mediterraneo, la Samaria centrale, la Samaria occidentale e la Samaria orientale. La prima è quella più largamente popolata nel quale intorno a Nabilu (Sichem) si stagliano il monte Ebal e il monte Garizim e si aprono almeno 6 fertili vallate, ben innervate da strade che la mettono in collegamento coi distretti circostanti. La Samaria occidentale, assai più frammentata, degrada verso la piana dello Sharon. La Samaria orientale si caratterizza per altre catene montuose e malgrado le scarse precipitazioni l’insediamento umano vi è stato costante. Ad est di Samaria c’è il deserto. In questo territorio estremamente cantonalizzato una strada coincidente con la Via Maris corre parallela alle montagne ad ovest, mentre un’altra costeggia le montagne della Samaria centrale. In questo ordito di strade Nablus rappresenta un nodo stradale strategicamente importante. Dal punto di vista economico a queste tre unità regionali corrispondono rispettivamente la coltivazione dei cereali nelle vallate interne, vigneti e uliveti nei terrazzamenti della zona montuosa e la pastorizia nella zona subdesertica.

2. L’eredità neoassira

Non è chiaro quando la Samaria come del resto la Giudea entrarono a far parte dell’impero achemenide se già nel 539 a.C. alla caduta di Babilonia nelle mani di Ciro oppure vista l’assenza di attività persiana oltre l’Eufrate con il passaggio di Cambise in marcia verso l’Egitto (525 a.C.). Comunque sia la Samaria aveva già conosciuto la dominazione assira (722-612 a.C.) e quella neobabilonese (592-539 a.C.) delle quali rimangono sostanzialmente poche tracce. Esse si limitano a iscrizioni frammentarie, a qualche tavoletta cuneiforme, ad alcuni edifici dalla caratteristica planimetria (il cosiddetto cortile interno sul quale si affacciavano stanze o magazzini oppure dei forti quasi privi di stanze) che servivano all’esazione del tributo, a ospitare guarnigioni destinate a controllare il territorio. Ne abbiamo traccia a Samaria, a Tell el Farah, a Sichem e Khirbet Hammam, Khirbet Mennajim in un contesto, tuttavia, segnato, da un forte impoverimento economico e da una crisi demografica; è singolare che questi edifici continueranno ad essere usate anche in età persiana. Com’è noto, 2 Re 17 afferma che gli Assiri reinsediarono nella regione nuove popolazioni, fatto che le iscrizioni neoassire sembrano confermare. A. Zertal volle rintracciare la presenza di queste nuove popolazioni nei *cosiddetti wedged shaped decorated bowls*, dei quali esistono *ad diem* una sessantina di esemplari provenienti da 18 siti della Samaria settentrionale adibiti a piccole fattorie. Sul fondo queste insalatiere contengono una serie di segni simili alla scrittura cuneiforme che resistettero a qualsiasi tipo di interpretazione. La presenza di analoghi reperti nella Mesopotamia meridionale (Uruk, Kish) spinse Zertal a postulare l’arrivo di popolazioni origine mesopotamica meridionale nella regione di Samaria. In realtà simili utensili erano diffusi

anche in Anatolia, Siria e Palestina e Gloria London rilevò che i presunti segni cuneiformi servivano da grattugie per la preparazione e la consumazione di vegetali. La tipologia era nota anche nelle culture mesoamericane. Se non è dunque possibile escludere la creazione di nuovi insediamenti per il controllo la zona desertica o il sistema viario, la provenienza etnica dei loro abitanti non è facilmente identificabile. E' possibile che tribù arabe, come attesta l'onomastica dei papiri del Wadi ed-Dalyieh e delle iscrizioni del Garizim, si stanziarono o furono obbligate a farlo nella regione. Non sappiamo molto di più del periodo della dominazione neobabilonese, eccezion fatta per un testo cuneiforme con impronta di sigillo ebraico, in cui si ordina a un tale Abi-Ahi di consegnare 6 buoi e 12 pecore ai rab-hilani e un sigillo dell'apprendista scriba Nabuzabil che invoca la benedizione di Nabu ed altri dèi. Ben poco per suffragare l'idea che Samaria ebbe in questo e nel successivo periodo un *droit de regard* sulla Giudea e Gerusalemme.

3. L'età achemenide

Soffermiamoci sui due centri principali Samaria e Sichem. Il primo è un sito intensamente abitato e scavato, nel quale la dominazione achemenide non sembra aver lasciato grandi tracce a meno di non pensare al riuso della città fortificata e restaurata da Sargon II. Sulla cima della collina, una parte dell'area, un tempo densamente popolata, era stata livellata e ricoperta da uno spesso strato di terra marrone portata da fuori, le cui dimensioni erano di 45 x 50 m e la cui profondità toccava i 25 cm. Il giardino faceva pensare a un vero e proprio paradiso eretto intorno al palazzo del governatore persiano (scrive Stern che «*the chocolate soil in the center was believed to have belonged to the garden of the Persian governor.*») Secondo K. Kenyon, l'edificio principale doveva trovarsi, rispetto alla zona scavata, nella parte orientale. Anche se i papiri del Wadi ed-Dalyieh localizzano la redazione dei documenti nella *birta* di Samaria che sta nella provincia di Samaria, non è stata trovata traccia della residenza amministrativa. Ci sono testimonianze evidenti di un'installazione industriale per la colorazione dei tessuti in cui mura e pavimento erano stati grossolanamente intonacati con fango. Da un pozzo sigillato fra edifici ellenistici ed erodiani, tornarono alla luce ostraca aramaici di difficile lettura (datazione IV secolo:) una piccola quantità ceramica greca a figure nere e rosse, un sigillo achemenide, una moneta ateniese del V sec. a.C., monete filistoarabe.

Alla stessa Samaria vengono ricondotti anche i cosiddetti frammenti del trono del governatore achemenide che provengono, però, frutto di uno scavo clandestino condotto nelle vicinanze di Samaria. Si tratta, come ha dimostrato M. Tadmor, di supporti bronzei, lunghi all'incirca 13 centimetri, che assomigliano alle zampe di leone tipiche dei basamenti dei troni achemenidi attestati dai rilievi di Persepoli e da altri reperti di origine egiziana. Nonostante l'ovvia relazione con il mondo achemenide, essi sarebbero stati realizzati da un laboratorio locale.

Altrettanto peculiari sono i depositi di monili in argento, scoperti insieme ai due tesoretti di monete samaritano-tiriche; questo consente di fissarne con precisione la data di sepoltura vale a dire intorno al 350 a.C. per il tesoretto di Samaria e il 330 per quello di Nablus. Essi includono orecchini con inserti in vetro e non, anelli, pendenti spatule, braccialetti, di lavorazione assai raffinata. Non si tratta di *Hack-Silber* cioè di pezzi di oggetti in argento utilizzati come metallo pesato, ma di monili di alta qualità. Dietro alla loro realizzazione bisogna immaginare un gruppo di abili argentieri capaci di utilizzare diverse tecniche metallurgiche (la fusione, il martellamento, la granulazione) e di sfruttare tutte le potenzialità del metallo. Il laboratorio doveva trovarsi nella zona di Samaria e rivela l'influenza della toreutica fenicia, non essendovi traccia del cosiddetto *animal style* achemenide. Ciò che va rimarcato però è la zona di provenienza, non lontana dalla sede la capitale provinciale, congruente col fatto che i depositi più importanti di gioielli di epoca achemenide provengono, oltre che dalle quattro capitali achemenidi (Susa, Persepoli, Ecbatana, Pasargade), da centri amministrativi di Sardi, Gordio e Vouni (Cipro).

Dagli scavi regolari emersero anche due bruciaincensi, diffusi in tutto il Vicino Oriente, con un uso religioso o profano. I brucia incenso rinvenuti a Samaria e incredibilmente colorati di rosso,

appartengono a quello che Stern definì il tipo I A. In esso il disegno sta all'interno di una cornice di disegni geometrici ben definiti che includono disegni arabescati, motivi triangolari ricoperti di linee, una cornice o «clessidre» in posizione laterale. Il disegno vero e proprio presenta esseri umani impegnati in azioni culturali, animali in lotta o in movimento o infine un eroe che affronta animali o piante. Nella fattispecie di Samaria, il primo mostra all'interno di una cornice «a clessidra» su un lato due animali – cervi o caprioli – che si inseguono e sull'altro un eroe che uccide un gigantesco e mostruoso felino, a destra del quale c'è un sole. Il secondo esibisce nei tre lati sempre una cornice triangolare parallela al di sotto della quale campeggiano rispettivamente un animale (mucca? cinghiale?), un felino in posizione di attacco sotto lo sguardo di un astro (il sole? Una stella?) e due felini che si inseguono. A causa dello sviluppo dei motivi artistici, E. Stern datò il gruppo I A fra il VI e il V sec. a.C. È arduo precisare l'identità degli utilizzatori: se appartenevano alla popolazione locale, si potrebbe ipotizzarne un legame con un culto yahvistico domestico: la loro presenza e la contemporanea assenza di statuette di figure femminili o maschili, queste ultime barbute o a cavallo, da tutto il territorio di Samaria (e della Giuda) spinse E. Stern a postulare per entrambi le regioni una sorta di rivoluzione religiosa che avrebbe purificato il culto yahvista dalle pratiche pagane preesistenti. La tesi di Stern appare però troppo meccanica e semplicistica nella sua opposizione fra Yahvismo «pagano» della periferia con i suoi *paraphernalia* e Yahvismo monoteistico e aniconico di Gerusalemme. C. Frevel e K. Pyschny hanno sottolineato la continuità di questi reperti con i più ingombranti «horned altars» di epoca assira, sostenendone la multifunzionalità – il loro uso non ristretto al solo ambito culturale ma toccava anche quello igienico e salutistico e l'iconografia locale e non tributaria del mondo fenicio.

Meno fruttuosi sono stati gli scavi a Sichem (Tell Balata). Lo strato V – che è quello di epoca persiana – subentrò all'insignificante insediamento di epoca assira e conobbe una fine violenta intorno al 480 a.C. La datazione è piuttosto precisa grazie alla ceramica greca a figure nere e rosse qui scoperta e classificata da N. Lapp fra il 525 e il 475 a.C. In questo sito furono rinvenuti resti di edifici in mattoni in terra grigia fine, 25 x 30 x 15 e non tenuti insieme da nessun tipo di cemento. Negli scavi ritornò anche alla luce una congerie di materiali composta da 16 impronte sigillari che recavano insieme al segno *tet* sette impronte verticali, forse una misura di capacità per l'esazione di tributi (si noti, invece, l'assenza di bolli e impronte sigillari simili ai bolli yhw d scoperti in vari siti della Giudea), una moneta di Thasos databile al VI secolo a.C.

Il territorio di Manasse e le surveys di Zertal

Gli insediamenti nella regione di Samaria si concentrano soprattutto nelle campagne, sempre che questa impressione non sia il frutto del degrado, dell'erosione, del riuso dei centri maggiori. Le *surveys* iniziate a partire dal 1968 hanno messo in evidenza una situazione piuttosto singolare. Nella parte settentrionale della zona collinare centrale, il biblico territorio di Manasse a ovest del Giordano, A. Zertal riportò alla luce 235 siti risalenti al periodo persiano, l'ottanta per cento dei quali precedentemente sconosciuti. Il periodo persiano sarebbe allora «uno dei più densamente popolati, secondo soltanto a quello Bizantino». Se aggiungiamo i 44 siti localizzati nella valle del Beisan dalla *survey* di Zori e i 22 della parte meridionale censiti da E. Finkelstein nella regione di Efraim, a sud di Sichem, il numero complessivo arriva a ben 301. La superficie totale avrebbe ospitato una popolazione di circa 42.000 abitanti con un forte apporto di popolazioni straniere. A un esame più accurato un centinaio di siti pari al 42 % del totale continuerebbe quelli dell'età del Ferro, mentre 136 cioè il 52% risalirebbe all'epoca achemenide. Valutando questo incremento demografico senza precedenti appare chiara la prevalenza dei villaggi e delle fattorie sulle città fortificate. Successivamente A. Zertal passò a classificare i siti per importanza: 75 siti (il 32%) sarebbero state città o tell, più o meno fortificate, 64 (il 27%) villaggi e 96 (ben il 41%) piccoli siti paragonabili a fattorie. Il successo di questo tipo di insediamenti sarebbe dovuto alla sicurezza interna garantita dalla presenza di semplici fortezze e all'ottimizzazione nell'uso delle terre. Essi comprendevano, di solito, abitazioni, un cortile, delle stalle per animali, vigneti e tini. Queste

strutture agricole sarebbero situate soprattutto in montagna – così in circa il 70 % dei siti – e in un raggio di 10 chilometri dalla capitale Samaria. Un altro singolare risultato delle *surveys* di Zertal è stato quello di individuare nella succitata valle di Dothan un deciso incremento nel numero degli insediamenti che egli addebitò alla mancata deportazione degli abitanti da parte degli Assiri o all'insediamento di reduci dall'esilio al tempo di Ezra e Neemia. Meno numerosi sarebbero, infine, gli insediamenti nella parte meridionale e nelle zone desertiche orientali che fungevano da zone di rifugio e di fuga. Sostenne Zertal che nella zona di Manasse gli abitanti vivevano soprattutto di olivicoltura e viticoltura. L'olio e il vino venivano commercializzati verso la costa e di qui in sinergia con le città fenicie, in direzione dell'Egitto, proseguendo così l'esportazione di quei beni già largamente sviluppata nell'età del Ferro II. Questo aspetto andrebbe approfondito di più anche sulla scorta delle ricerche sull'olivicoltura nel Vicino Oriente e nella Siria-Palestina. Gli studi miscelanei, dedicati a questo tema, non fanno riferimento a frantoi di epoca achemenide, quantunque potrebbe esserne stato possibile il riuso di quelli dell'età del Ferro. Al contrario, secondo Magen, l'epoca achemenide conobbe una forte crisi nella produzione dell'olio che si arrestò soltanto con la forte ripresa di epoca ellenistica.

La sfuggente presenza persiana

La presenza persiana appare sfuggente: se da un lato vi sono edifici, già in uso nelle epoche precedenti, destinati al controllo amministrativo (El Kharayyeq fra le valli di Dothan e Jezre'el; Khirbet Marajjim e Khirbet Kalles) o alla presenza di guarnigioni militari (il forte di el-Qadeh con muri e torri), dall'altra, nell'assoluta assenza di tombe locali e non attestata a Samaria, è venuta alla luce una tomba achemenide che ospitava un sarcofago a vasca da bagno. Vi era sepolta una coppia, con corredo funerario di origine greca che permetteva una datazione alla metà del V secolo a.C. Che relazione avevano con la locale guarnigione.

4. Epigrafia: I papiri del Wadi ed-Dalyeh

Fino al 1962 la documentazione epigrafica era limitata ai pochi ostraca in scrittura aramaica venuti alla luce a Samaria e di asprissima lettura. Questa situazione differisce, e non poco, dalle migliaia di ostraca venuti alla luce dalla vicina Idumea e datati all'ultima fase dell'impero achemenide. Birnbaum congetturò che uno di essi facesse riferimento a un "log del sacerdote" e un altro fosse il frammento di una stele. La fortunata scoperta dei cosiddetti papiri del Wadi ed-Dalyeh nella grotta di Mugharet Abuy Sinieh da parte dei beduini Ta'amireh e alcune campagne di scavo che riportarono alla luce un centinaio di scheletri hanno cambiato, questa situazione. Nonostante la lentissima pubblicazione della documentazione appare chiaro che i 37 papiri, la metà dei quali poteva essere decifrata, tradotta e commentata, erano stati redatti a Samaria in una forma conservatrice di aramaico d'impero registravano fundamentalmente la compravendita di schiavi. Essi appartenevano a un gruppo di possidenti locali che aveva trovato la morte nella grotta per soffocamento, dopo aver inutilmente tentato di sfuggire alla rappresaglia messa in atto dall'esercito macedone per vendicare il massacro di Andromaco e dei soldati di stanza a Samaria intorno al 331 a.C.

Ogni papiro è introdotto da una formula che include la data scandita dalla sequenza giorno, mese (nome babilonese), che va di solito dalla fine di Ottobre a Marzo, l'anno di regno e il nome del re. Il documento più antico risale al regno di Artaserse II Mnemone, 375-355 a.C., quello più recente al regno di Dario III Codomano, 335 a.C., anche se un buon numero di testi si concentra durante il regno di Artaserse III Ocho, fra il 352 e il 340 a.C. Quanto al luogo di redazione del contratto, in aramaico *shetra'* o *neta'*, all'inizio e alla fine del documento esso è identificato nella *birta'* (fortezza, cittadella) di Samaria che si trova nella *medinta'* (provincia) di Samaria. Da qui in avanti comincia la parte operativa dei documenti che includono: atti di compravendita di schiavi, maschi o femmine, il cui numero varia da uno a una decina; la cessione di schiavi in cambio di un

prestito; cause intentate per la proprietà di uno schiavo; vendita di proprietà agricole o immobiliari; prestiti da restituire. Adottando per lo più uno stile oggettivo alla terza persona singolare, l'atto giuridico è descritto in tutte le fasi: il passaggio di proprietà dal vecchio al nuovo padrone, il prezzo pagato, i rispettivi diritti di proprietà. La dichiarazione finale registra la soddisfazione delle parti in causa. Nelle sezioni iniziali e finali vengono elencati nome e patronimico del venditore, nome e patronimico dello schiavo (nei documenti di Elefantina, invece, lo schiavo non era più figlio di suo padre e di sua madre), le sue condizioni di integrità ed efficienza. La sequenza di queste informazioni prevede o meno all'inizio l'oggetto cioè lo schiavo, preceduto dalla preposizione *lamed*, poi il soggetto seguito dal predicato. All'interno del documento formule eterogenee escludono la vendita del bene ad altro soggetto giuridico e dichiarano, in guisa di quietanza, il prezzo ricevuto o sanciscono il perpetuo (*le'alma'* cioè «per sempre») passaggio di proprietà che sembra derivare dalla giurisprudenza siro-palestinese. La conclusione dell'atto ribadisce l'identità degli attanti, formulando in frasi fornite di protasi e apodosi le garanzie in caso di liti ed eventuali cause dipendenti dalla dichiarazione del venditore di non aver venduto lo schiavo o di non aver ricevuto il denaro pattuito. Vi si stabiliscono, altresì, le penalità legate all'inosservanza del contratto (la multa equivale al prezzo pagato x 10). L'atto si conclude con la lista dei testimoni: la preposizione *qedem* «davanti» è seguita dal nome e dal titolo delle autorità preposte all'atto in questo caso il governatore di Samaria (*pht šmrwn*), il prefetto (*sgn'*) della stessa e talvolta un giudice dal buon nome persiano. Il numero dei testimoni, sempre identificati dal patronimico, varia da atto ad atto e la loro identità è confermata dall'apposizione del sigillo personale, sebbene non ci sia equivalenza fra i sigilli apposti e i testimoni. Venditore e compratore appongono ovviamente il proprio sigillo, mentre è meno credibile che la triade amministrativa apponesse il proprio su tutti i documenti. Lo scriba non compare in nessuno dei documenti, a differenza dei papiri di Elefantina.

Onomastica

Per quanto concerne l'aspetto prosopografico i papiri appartenevano evidentemente a due archivi familiari: all'archivio più recente – databile al 335 a.C. – quello di Yehonur – un buon nome yahvistico – figlio di Laneri, appartenevano WDSP 1-4 (che registrava l'acquisto di schiavi), WDSP 14 (acquisto delle cosiddette sale) e le bulle apposte. Non è chiaro se Yehonur fosse membro della famiglia di Yehopadani/Yehopaydani e di suo figlio Netira il quale – a giudizio di Groppe – avrebbe figurato fra gli scheletri rinvenuti nella grotta. Comunque sia, al loro archivio familiare sono assegnati 8 papiri così divisi: WDSP 3; WDSP 11; WDSP 27 di Yehopadani attivo fra il 375 e il 365/352 a.C. e WDSP 5; WDSP 8; WDSP 17; WDSP 18 di Netira attivo dopo il 350 a.C. WDSP 9 sarebbe in comune. Delle due l'una: la famiglia aveva al proprio servizio un numero consistente di schiavi maschi e femmine per coltivare le proprie terre oppure commerciava in schiavi. I loro affari si incrociano con quelli di altri personaggi, molti dei quali portano anch'essi nomi yahvistici, com'è il caso di Anania, figlio di Yaqim, che in WDSP 1 vende uno schiavo. Anche costoro, come si evince da WDSP 3; 8; 22, si dedicavano al commercio di schiavi, al pari di un tale Yehosaba. Dalla cinquantina di nomi propri censiti, diversi dei quali già menzionati – il 90 % sono buoni nomi yahvistici. Vi risaltano le forme in Yeho: Yehopadani «Dio mi ha riscattato», Yehonur «Dio è la mia luce», Yehohanan «Dio ha misericordia», Yeho'ezer «Dio aiuta» o persino la forma mista Yehobaga «Dio è dio», dove *baga* è persiano. Non mancano le forme ipocoristiche Anania, Azaria, „Aqabia e Delaia oppure nomi come Neemia e Esdra. I nomi non ebraici includono due nomi babilonesi, Nabuahiddin e Nabudurmaqi, i due nomi arabi femminili Abiluhai e Abyadin, due nomi persiani Bagabarta e Wahadata, l'edomita Qawsnahar e due nomi fenici Isiaton (prefetto di Samaria) e Ba'alyaton. C'è infine un nome persiano Wahadata che è portato dal giudice che assiste i funzionari locali. Ciò che sorprende è la preponderanza di nomi yahvistici fra compratori, venditori e gli stessi schiavi, cosicché siamo chiamati a riflettere sulle cause di questa situazione. Le cause potrebbero essere ricercate nei cattivi raccolti che avrebbero reso impossibile il pagamento del tributo o dei prestiti contratti per la semina. Non saremmo lontani dalla situazione descritta per

la Giudea in Ne 5 quando i contadini si erano ridotti a vendere figli e figlie come schiavi. Ricordiamo, poi, l'invettiva di Gioele 3 contro coloro che vendevano giudaite e giudaite come schiavi lontano dal proprio paese. Anche se è impossibile determinare se gli schiavi provenivano dalla stessa Samaria oppure dalla vicina Giudea, la loro compravendita contraddice le leggi relative alla liberazione degli schiavi in occasione dell'anno sabbatico (Dt 15) e dell'anno giubilare (Lv 25, 39-47). Di fatto uno schiavo maschio senza difetti (*tmym*) e privo di marchio (*šindu*, una sorta di tatuaggio sul pugno con il nome del proprietario) per impedirne la fuga aveva un prezzo variabile: WSPD 1 lo fissa a 35 sheqel; WSPD 4 a 30 sheqel; WSPD 3 a 10 sheqel. In caso di vendita multipla di più schiavi WSPD 5 registra il prezzo di una mina per tre schiavi, il frammentario WSPD 7 di due mine per un numero incerto di persone. In questa situazione spicca la testimonianza di WSPD 6 che registra per la vendita della schiava araba Abiluhai il prezzo esorbitante di 1 mina d'argento. Diversi testi documentano, invece, la prassi della cessione di uno schiavo in prestito contro denaro (WSPD 19; 12; 27) o meglio contro argento pesato, utilizzato ovviamente anche nelle precedenti transazioni.

Giurisprudenza

Secondo Gropp, è possibile ricostruire le tre fasi di questo processo: gli scribi aramaici avrebbero adottato in Babilonia il formulario per la vendita di beni mobili, modificandolo in base alle tradizioni babilonesi più tarde. Giunti in Siria-Palestina, essi vi avrebbero apportato altre modifiche suggerite dalla propria tradizione legale. Se ne può trovare traccia nel passaggio dalle formulazioni oggettive a quelle soggettive delle clausole finali, nello stile obiettivo delle sezioni operative (dove per esempio a Elefantina si usa la prima persona). Se dunque il modello base è quello neobabilonese in vigore dall'epoca di Dario I Istaspe in poi, risultano comprensibili l'assistenza obbligatoria del venditore al compratore; la protezione contro venditori disonesti; la penalità in cui il prezzo va moltiplicato per 10; la dichiarazione *ex latere venditoris*, per cui i beni mobili sono venduti, quelli immobili sono acquistati. Diremmo dunque che l'atto è *seller-oriented*. L'influenza babilonese è percepibile anche nell'ordine delle parole, nell'uso di calchi ed espressioni accadiche combinate fra loro (l'aramaico *dimin gamiran* corrisponde all'accadico *simi garruti* o *gamruti*; *shindu* il termine accadico che indica il marchio dello schiavo; *tab libbi* equivalente all'accadico *ina hud libbisu* per esprimere la soddisfazione dei contraenti; *rabi* «giovani maschi» e *nisu* «persone»). Ed è singolare che a tel Mikhmoret, una fortezza che proteggeva un porto dove arrivava la strada da Samaria, distante appena 60 chilometri, sia stata scoperta l'anno scorso una tavoletta cuneiforme datata al VI secolo a.C. che registra la vendita di uno schiavo. Fra i prestiti ce n'è uno in particolare *bit qasti* (WSPD 11,) che designa, abitualmente, nei documenti dell'archivio Murashu il "feudo dell'arco", originariamente legato a prestazioni militari. Nel nostro papiro si trascina un contorto processo verbale che registra la vendita del *bit qašti* di Yeho'ab da parte di Aqiba, il figlio di Sallum, anche se non è chiaro il ruolo svolto da Yeho'adin (lo aveva preso illecitamente e lo aveva fatto rivendere da Nathan?). Ciò che interessa è però l'apparizione in un contesto occidentale di una pratica nota nel mondo mesopotamico e utilizzata soprattutto in epoca achemenide. Sebbene informazioni importanti (per esempio l'ubicazione) restino sconosciute, è singolare che in Babilonia a capo dell'hatru vi fosse proprio uno *saknu* equivalente al *sgn'* dei papiri di Samaria. Dobbiamo pensare che vi fosse una situazione simile?

Una menzione del tempio del Garizim: illazioni sul papiro WSPD 14

Ancor più singolare per le possibili implicazioni storiche è il WSPD 14 che Gropp non aveva incluso nel suo volume perché troppo frammentario: esso registra la vendita di alcune camere – *nškt'* – nelle righe 4.7.11 di pertinenza di un edificio pubblico da parte di Rabi-lah – in arabo «Dio è grande» – al solito Yehonur ben Laneri. L'atto risale al 332 a.C. Dal testo, purtroppo frammentario, apprendiamo che la lunghezza dei vani era di 38 o 39 cubiti (dunque fra i 17 e i 20

metri). Sulla scorta di Nee 3,30; 12, 44; 13,7 che riferisce il termine *lškh* «camere» ad alcuni ambienti del tempio di Gerusalemme (anche nella Mishnah), abusivamente occupati da Tobia l'Ammonita, H. Heshel ipotizzò che attestassero la presenza di un tempio a Samaria e una situazione simile al tempio di Gerusalemme. Questa ardita ricostruzione deve però fare i conti con la frammentarietà del papiro e con la disturbatissima situazione archeologica del monte Garizim. Le poche rovine di epoca achemenide fanno piuttosto pensare all'esistenza di un santuario a cielo aperto con un cortile o un recinto senza ambienti chiusi. Ci domandiamo che cosa impedisca di considerare queste sale come luoghi dedicati a banchetti sacri e ubicati nella città.

Le bulle anepigrafe

A metà strada fra i papiri e il materiale numismatico che esamineremo fra poco si colloca un corpus di circa 170 bulle e impronte sigillari anepigrafi, del quale siamo in grado di ricostruire la l'origine e la formazione. Al lotto venduto dai beduini Ta'amireh e pubblicato da M.J. Leith se ne aggiunse un secondo proveniente forse dallo stesso sito e edito da Stern nel 1992. In questo materiale suddiviso fra quello greco, greco-orientale e persiano tutta l'attenzione degli studiosi è a lungo andata. Da questo materiale si allontana la bulla aniconica WD 22 attaccata al WDSP 16: essa reca impressa su due linee l'iscrizione in caratteri paleoebraici [...]*yhw bn [...]/blt pht smry*[...]. realizzata da un sigillo – uno scaraboeide tipico della tradizione semitica nordoccidentale – montato su un anello di fattura piuttosto grossolana. Dopo lunghe incertezze dovute ai danneggiamenti nella parti destra e sinistra del reperto, Cross propose infine di leggerla [*lys*]*yhw bn [sn]/ blt pht smry*[*n*] cioè «di Yeshua, figlio di Sanballat, governatore di Samaria». Figlio dunque dell'ultimo Sanballat, forse il secondo del suo nome, costui sarebbe stato l'ultimo governatore di Samaria intorno al 333 a.C., prima dell'arrivo dei Macedoni. Allo stesso personaggio si ricollegerebbe anche la bulla WD 23 che presentava l'iscrizione *ly*[...]' cioè [*lyšw*] ' «di Yeshua» con il nome in forma ipocoristica. Essa era il frutto di anello realizzato da uno sfragista locale riprendendo il motivo iconografico dell'ariete presente nell'arte achemenide. La relazione fra i sigilli che realizzarono le due bulle resta oscura: il primo aveva valore ufficiale, mentre il secondo aveva invece un carattere privato o era utilizzato da funzionari subordinati? Nell'interpretazione storica di Cross queste bulle finivano per confermare la presenza di almeno tre governatori samaritani che avrebbero portato il nome di Sanballat in base al principio della papponimia: il primo all'epoca di Neemia (445 a.C.); il secondo verso la metà del IV secolo e l'ultimo nella seconda metà. Contro tale ricostruzione che è stata largamente accettata, J. Dušek ha sollevato una serie di obiezioni di ordine paleografico e storico. In estrema sintesi, lo studioso boemo ritiene che la lettura *ysyhw* raggiunta così faticosamente da Cross non si impone affatto; l'esame della bulla e la desinenza del nome, reminiscenze dei sigilli preesilici, permetterebbero di difendere la lettura *dlyhw bn sn'blt pht smrn*

5. Numismatica

Veniamo infine al singolare corpus numismatico formatosi, ad eccezione delle monete scoperte durante gli scavi del Garizim, grazie agli scavi clandestini avvenuti nei dintorni di Samaria e di Nablus all'indomani della «guerra dei sei giorni» (1967-1968). Questa situazione, che si è riverberata anche nella pubblicazione degli stessi reperti, ne rende piuttosto accidentata la descrizione e la valutazione. Seguendo la recentissima presentazione di O. Tal e H. Gitler si può affermare che il primo tesoretto fu rinvenuto all'interno di un recipiente in ceramica nelle vicinanze di Samaria. Esso conteneva: 182 monete di Samaria; 66 filisto-arabe di area palestinese; 32 tirie, 43 sidonie e 11 asdodite. La cronologia interna, offerta dalla monetazione fenicia, permise di fissarne la deposizione intorno al 350 a.C. durante i torbidi legati alla rivolta dei satrapi. J Meshorer e Sh. Qedar ne curarono la pubblicazione nel 1991. Del luogo e delle circostanze del secondo e numericamente più importante rinvenimento – ben 985 esemplari ! – sappiamo assai poco. Si dice che provenga

da Nablus, anche se M.J. Leith, citando gli appunti di F.M. Cross, ha voluto localizzarne il ritrovamento nelle grotte del Wadi ed-Daliyeh. Dopo una rapida schedatura, le 985 monete vennero in parte vendute sul mercato antiquario, in parte divise fra il numismatico israeliano A. Spaer e alcune istituzioni ufficiali (la Bibliothéque Nationale di Parigi, il British Museum, l'American Numismatic Society, la Hebrew University). Attualmente 300 risultano in prestito al Museo di Israele, 400 sono «localizzate», mentre non si hanno notizie della parte restante. In base alla rilevazione originaria 193 monete furono assegnate a Samaria, 143 erano filisto-arabe, 101 ateniesi, 129 sidonie, 163 tirie e una proveniente dalla Giudea (Yehud). Esse coprivano un arco temporale che andava dal 401 al 333 a.C. mentre la data di occultamento era da considerarsi vicina alla distruzione di Samaria a opera dei Macedoni cioè il 331 a.C.

Non sorprende, innanzitutto, l'assenza di darici in oro del peso di 8,6 grammi e sicli d'argento del peso di 5,6 grammi. La corona achemenide sembrava coniarli più per stupire il mondo greco che come moneta corrente. Per quanto riguarda le monete greche, quelle fortunate scoperte vanno ad arricchire il piccolo corpus descritto da E. Stern. Dal momento che le cosiddette «civette» ateniesi vi fanno la parte del leone, l'inizio della consistente monetazione fenicia e filisto-araba è stata messa in relazione con la scomparsa di queste monete dalla regione in seguito alla crisi economica e politica che colpì Atene alla fine della guerra del Peloponneso. Le città fenicie di Biblo, Tiro, Sidone e Arado erano le uniche autorizzate a coniare monete in bronzo e lo fecero seguendo i piedi persiano, ateniese o fenicio. Fra i tipi monetali provenienti dai tesoretti, quelli di Tiro raffigurano al diritto Melqart, l'ippocampo, il delfino e al rovescio la civetta, lo scettro o motivi egiziani; Sidone, sede del satrapo, presenta al diritto il re di Persia su carro o l'arciere, il combattimento con il leone e al rovescio la nave da guerra con onde e mura. Le emissioni tirie, che ebbero inizio intorno al 475 a.C., si concentrano sotto i regni di Abdastoret cioè Stratone (370-358 a.C.), Tanit o Tennes (354-348 a.C.) e infine Abdastoret o Stratone II (345-333 a.C.). Arado, infine, pur seguendo il piede persiano, presenta al diritto le singolari raffigurazioni di Melkart, della neve o dell'uomo-pesce Dagan e al rovescio la nave, l'ippocampo o il delfino.

Particolarmente consistente il gruppo delle cosiddette monete filisto-arabe o greco-persiane, che include le emissioni monetali delle città o delle entità amministrative della costa siro-palestinese e dei satrapi persiani. Esse esibiscono una molteplicità di repertori artistici, di autorità emittenti e di luoghi di emissione. Mi limito a ricordare fra i tipi monetali le teste (maschili, femminili oppure di divinità: Zeus Atena, Bes), gli animali (il leone in pose diversissime, protomi equine, montoni stambecchi, delfini, tartarughe o addirittura elefanti), figure mitologiche con fattezze animali e umane. Non è chiaro se la zecca emittente si trovasse a Gaza e se il mezzo circolante servisse perlopiù a pagare il soldo dei mercenari greci impegnati sul fronte orientale in funzione antiegitiana. La varietà dei tipi monetali è stata collegata, anche all'itineranza dei funzionari achemenidi incaricati di battere moneta e al variare dei loro sigilli per cambiamento di stato o sede di servizio.

Le monete di Samaria

L'elemento di maggiore novità ed interesse di questo gruppo sono, però, le monete battute a Samaria. Storici e numismatici adottano, a ragione, la nomenclatura geografica, preferendo per così dire il genitivo epesegetico – di Samaria – all'aggettivo «samaritano» che finisce col creare un indebito collegamento con i futuri samaritani. Il legame con Samaria è evidente in almeno una trentina di esemplari (in totale ne sono state censite 221), i quali attestano la legenda in aramaico lapidario o aramaico-ebraico in forma piena (13 volte) o in forme più o meno abbreviate (si va dalla forma *šmry*, passando per *šmr* e *šm*, alla semplice *š* per un totale di 26 volte). Come per i papiri, la sigla potrebbe rimandare sia alla città, sede la fortezza sia alla provincia. Le monete, battute in argento, includono 16 dracme, 239 oboli, 131 emoboli, 51 quarti di oboli. Dal momento che gli oboli e le sue frazioni raggiungono il 90 % del totale, essi dovevano

probabilmente fornire il mezzo circolante necessario alle transazioni economiche quotidiane. I tipi monetali imitano quelli di Sidone e delle principali città della provincia persiana d'Oltrefiume benché, scorrendo il volume di Meshorer e Qedar, la varietà di tipi sia maggiore rispetto alle emissioni coeve o più antiche. Senza pretesa di completezza il catalogo include teste di guerriero che ricordano le monete cilicie di Farnabazo e Datame, governatori della provincia di Transeufratene (n. 83; 80; 81), di Eracle (nn. 41; 83; 85; 93; 95), imitazione dei tipi monetali conati a Mallo, una delle quali contiene l'iscrizione *yrb 'm* sulla quale ritorneremo; volti barbuti con corona (nn. 51-52), con copricapo orientale (nn. 71-72) o di profilo sempre di imitazione cilicia. Non mancano teste femminili – quella di Atena ritorna in almeno 42 monete – oppure profili femminili senza alcun valore religioso. All'incirca venti monete, di ispirazione cilicia, sfoggiano volti grotteschi che ricordano Bes, satiri e Gorgona, mentre le figure umane ricordano il re persiano, barbuto e incoronato, che afferra con la destra un animale alato o meno (toro, ibex, montone), mentre con la sinistra stringe una spada o un pugnale. La tipologia si avvicina a quella achemenide in uso in Caria e a Sidone (nn. 7. 22-23 74.96. 199. 204), dove l'animale è un leone, ma non mancano composizioni più singolari: l'uccisione di un cavallo (nn. 128-129), combattimento con una sfinge (nn. 146-147) o con più leoni tenuti per la coda. Altrimenti, il personaggio maschile, assiso in trono, odora un fiore (un giglio) o impugna uno scettro o delle frecce. Alcune monete ritraggono, infine, Ahura Madza a mezzobusto, con ali, note dalle emissioni battute a Mallo da Tiribazo (386-380 a.C.) e da Mazdai nel tesoretto di Nablus. Alla fine di questa panoramica emerge una prima conclusione di ordine generale: la monetazione di Samaria iniziò nei primi decenni del IV secolo a.C. e si concluse intorno al 333 a.C., inserendosi all'interno della più ampia monetazione filisto-araba e manifestando una stretta relazione con la monetazione della Cilicia e della sua capitale Tarso. Proprio queste ultime due caratteristiche sollevano, però dubbi sul numero delle monete battute effettivamente a Samaria. Sulla scorta delle osservazioni già avanzate da L. Mildenberg e J. Dušek, P. Wyssmann ritiene che soltanto 34 monete possano essere attribuite con certezza a Samaria. Si tratta evidentemente della dozzina di monete che esibiscono la legenda aramaica *šmryn* per intero. Per un secondo gruppo, quello che presenta nomi noti per esempio ai papiri del Wadi ed-Dalyieh, l'attribuzione a Samaria è ammissibile per ragioni interne mentre per un terzo gruppo rimane del tutto ipotetica. È dunque evidente la rilevanza delle legende per chiarire l'identità dei funzionari responsabili di queste emissioni monetali. In molti casi costoro erano satrapi e governatori persiani della satrapia dell'Oltrefiume o della provincia di Cilicia, come Datame, Farnabazo e Mazdai, particolarmente attivi nella regione siro-palestinese. In altre occasioni le legende, talora in aramaico lapidario (spicca la *yod* arcaica) talora in caratteri fenici ed ebraici sono molto più singolari.

Non meno insolita è la situazione onomastica delle monete, dal momento che le legende di molti esemplari sono in aramaico o aramaico-ebraico in forma completa o abbreviata. Prendiamo, per esempio, le monete n. 3 e n. 4 che recano inscritto in aramaico il nome *b(gb)t* 3, La n. 6 ne presenta la forma greca *Bagabatas*. La prima parte del nome deriva dal persiano «dio», ma per la seconda cioè *bt* Meshorer e Qedar pensano all'ebraico *bet* «casa», Avremmo un nome comparabile all'ebraico *Bet'el* «casa di Dio», ma la spiegazione ci sembra a dir poco temeraria. Nelle monete 7-10 il nome *bdyh* (cf. Esdra 10:35) rimanda ai nomi fenici composti con *bd* (ebraico *byd* = in mano a), come nelle monete 13-17 per il nome *bdyhbl* (*byad yehibel* «che Bel conceda vita»). L'identità di questi personaggi ci sfugge completamente, anche se è possibile metterli in relazione con l'amministrazione achemenide: fra i *sgn'* di Samaria c'era infatti il fenicio *Isiyaton*. Ci sono, tuttavia, anche una serie di singolarissimi nomi ebraici. Su alcune monete compare in aramaico la sigla *dl* che gli editori hanno considerato l'abbreviazione del nome Delaia, figlio di Sanballat (citato in AP 30 e in WDSP 3) e governatore di Samaria, nella prima moneta con il monogramma *d*. Di fatto esse costituirebbero una sorta di *termina a quo* per l'inizio della monetazione di Samaria, da collocarsi nei primi decenni del IV secolo a.C. per supplire all'assenza di monete ateniesi. Come apprendiamo dal papiro 30 di Elefantina, Delaia aveva anche un fratello di nome *Nelemaya*: un cospicuo gruppo di monete, che riprendono i tipi monetali di foggia esclusivamente animale (leoni,

arieti, tori nell'arcaico quadrato incuso) battuti in Cilicia fino al 351 a.C. presenta quella che ha tutta l'aria di essere la forma abbreviata del suo nome cioè *šl*. Saremmo agli esordi della monetazione di Samaria.

In altre due (nn. 37-38) appare invece il nome *hnyh* frequente nell'onomastica locale. Dal momento che i papiri WDSP 7 e 9 attestano un governatore con questo nome, attivo verso il 354 a.C., sembra logico identificarlo con il nostro funzionario. Il nome più sorprendente è però *yrb'm*. Esso ricorre nelle monete 41,42,44,45,46 – alcune delle quali comparse sul mercato antiquario già cinquant'anni fa – e sconosciuto alla coeva documentazione papirologica. All'epoca tempo Meshorer ipotizzò che *yrb'm* fosse il nome assunto da quel Manasse, fratello del sommo sacerdote Yaddua, dopo aver sposato la figlia di Sanballat, Nikaso ed esser diventato sacerdote del tempio fondato dal suocero sul Garizim. In seguito, Meshorer e Qedar hanno abbandonato questa ipotesi, accontentandosi di difendere l'esistenza di uno o più governatori di Samaria che portarono il nome Geroboamo nel corso del IV secolo a.C. anche se quella ricostruzione riscuote ancora qualche consenso.

Di ben più difficile collocazione sono le monete che presentano la legenda *sn'bl* completa (n. 56) o abbreviata a *sn* (nn. 51.52.53.56). Se si tratta del nome Sanballat, non è facile stabilire se abbiamo a che fare con l'arcinemico di Neemia (ancora AP 30, intorno al 410 a.C.) lo considera vivente oppure con il secondo del suo nome, al quale fa riferimento forse la bulla di *ysw' bn snblt pht šmrn*.

La monetazione di Samaria: revival dell'antica tradizione religiosa del regno di Israele?

Alcune monete travalicano il semplice dato onomastico e potrebbero gettare luce, secondo alcuni studiosi, sulle tradizioni religiose della Samaria achemenide. Partiamo dalla moneta n. 16: essa esibisce al diritto l'immagine consueta del re persiano con arco e frecce e al rovescio un personaggio simile a Bes, seduto con una pelle di leone sulle spalle e la coda penzolante. Meshorer e Qedar vollero collegare l'immagine di Bes a quella rappresentata in uno dei *pithoi* di Kuntillet „Ajrud (Horvat Teman), di almeno 400 anni più antica. Com'è noto, in questo sito ubicato nel Sinai settentrionale, di incertissima destinazione, a cinquanta chilometri da Qadesh Barnea, Z. Meshel riportò alla luce alla fine degli anni „70 dei *pithoi*, dei disegni e delle iscrizioni su intonaco che tradivano una certa influenza della cultura del regno del Nord nel territorio giudaico. Meshorer e Qedar colsero dunque, nell'uso apotropaico di Bes un rapporto così evidente con la monetazione di Samaria da individuare nell'immagine della moneta n. 157 – un Bes con corona e ali (?) e un sole alato – una rappresentazione del Dio di Samaria. Dall'esame dei rispettivi repertori iconografici i due numismatici israeliani affermarono di averne individuati altri: oltre al disegno di una mucca che allattava un vitello, presente sia nelle monete 148-149 sia in quelle carie e all'albero della vita (n. 110), spiccava un suonatore di lira barbuto e calvo. Questa raffigurazione, attestata, senza altri paralleli, soltanto nelle monete n. 128-129 e in un *pithos* di Kuntillet „Ajrud, evocava, a giudizio degli editori, il culto officiato nei templi di Gerusalemme e di Samaria al suono dalla musica. Non soltanto la ricca e variegata presenza di leoni nella monetazione samaritana avrebbe trovato un riscontro nell'iconografia del sito sinaitico, ma anche il personaggio che odorava un fior di loto, dipinto sull'intonaco di Kuntillet „Ajrud, riecheggiava le rappresentazioni dei dèi Melkart o BaalTarz. Ci troveremmo di fronte ad altrettante raffigurazioni dello YHWH venerato a Samaria e anche a Kuntillet „Ajrud, come dimostra l'iscrizione *YHWH šmrwn* «Yhwh di Samaria» scoperta a Kuntillet „Ajrud. Queste monete rappresenterebbero un tipo di religione sincretistica, quale era nata dall'unione degli Israeliti con le popolazioni deportate dagli Assiri nella provincia. A riprova di questo fatto Y. Meshorer e Qedar addussero la testimonianza della moneta n. 45. Nel prototipo cioè in una moneta proveniente dalla Cilicia, esplicitamente identificati da due iscrizioni aramaiche, troviamo a destra il satrapo Datame, a sinistra la dea Ana(hita), completamente nuda e al centro un altare del fuoco in quadrato incuso. Nella moneta di Samaria abbiamo, invece, due figure femminili (o almeno una delle due lo è), nude e dai lunghi capelli, una delle quali regge una cornucopia, senza

iscrizioni e l'altare del fuoco. In luogo del quadrato incuso c'è invece una struttura che rappresenterebbe, secondo Meshorer e Qedar, una sorta di antefissa o un tempio con tetto – forse lo stesso tempio del Garizim – anche se le due donne, per così dire, discinte fanno problema. La moneta 44 riprenderà pressappoco la stessa scena: un personaggio è sicuramente maschile (con barba, scettro e lunga tunica), mentre a sinistra una donna agita una palma. La particolarità della moneta sta tutta nell'iscrizione che identifica il personaggio maschile come *yrb'm* cioè Geroboamo. La moneta 134 ha un'iconografia analoga, anche se la posizione dei personaggi è opposta. Sulla scorta del racconto di Giuseppe Flavio (Antichità Giudaiche xi. 301-309), Meshorer e Qedar si domandarono se il tempio rappresentato sulle monete non fosse proprio quello sul monte Garizim, benché non si nascosero la problematicità delle due figure femminili.

M.J. Leith ha presentato quello che ad oggi resta l'unico tentativo di interpretazione storico-religiosa di queste monete. A suo avviso, i tanti elementi iconografici testé descritti discenderebbero dalla religione israelitica praticata a Samaria e legata ai culti della fertilità caratteristici del Vicino Oriente. Se da un lato questo fatto spiegava bene la comunanza di tanti motivi artistici, dall'altro, però, la profonda rielaborazione delle monete originalmente battute da Datame e la presenza di elementi femminili faceva pensare al culto di Ashera e a un tempio – forse un recinto con un albero sacro – ad essa dedicato a Samaria. Questo culto sarebbe la continuazione di quello là praticato prima dell'esilio e esprimerebbe una sorta di resistenza culturale contro gli Achemenidi.

Queste coraggiose ricostruzioni meritano naturalmente qualche osservazione: Meshorer e Qedar non discussero né la problematica funzione e l'affiliazione di Kuntillet „Ajrud, né la straordinaria iconografia dei pithoi. Mi limito a ricordare che il pithos A presenta un'esecuzione rozza, artigianale, sproporzionata nelle dimensioni (vedi la rappresentazione di BES), mentre l'identità dell'arpista – è una figura umana o una divinità? – e il mobile sul quale sta seduto (è un trono o una più prosaica sedia?) sono dibattute. La stessa stratigrafia dei disegni è incerta, dal momento che alcuni di essi potrebbero essere stati aggiunti in un secondo momento e *dulcis in fundo*: l'arpista potrebbe essere considerata l'Ashera di YHWH?

Quanto al principale assunto di M.J. Leith cioè la somiglianza della religione praticata in Samaria nel IV secolo a.C. con quella in uso nell'VIII secolo a.C. esso solleva diversi problemi. A quale sorte andò incontro questa religione in epoca ellenistica con l'emergere del tempio sul Garizim? Dovremmo immaginare una sorta di rivoluzione giosianica che spazzò via le vestigia di questi culti della fertilità? La menzione di Geroboamo, a meno che non si tratti di un funzionario o un governatore a noi sconosciuto, potrebbe certamente far pensare al recupero della gloriosa eredità del regno di Israele da parte dei sanballatidi, ma in seguito essa non giocherà più nessun ruolo nell'autodefinizione dei futuri samaritani. Che contributo possono offrire le fonti numismatiche alla *vexatissima quaestio* dell'albero genealogico e prosopografico della famiglia di Sanballat? Mi sembra che le monete confermano le testimonianze dei papiri riguardo al governatorato di Delaia e Shelemaia fra il 400 e il 375 a.C., di Anania intorno alla metà del IV secolo a.C. e ripropongono l'esistenza di un altro Sanballat (II ?) da collocarsi dopo Anania e prima dello Yeshu'a della bulla WD 22°. Comprendendo Sanballat l'Horonita, il primo del suo nome, vissuto all'epoca di Neemia (445 a.C.) e senza ricorrere alla papponimia, avremo una lista di almeno sette governatori. Tenendo conto dell'eventuale durata media della vita, questa scelta ci sembra più ragionevole che postulare che soltanto tre governatori per un secolo.

Quanto all'uso che veniva fatto di questa monetazione così singolare, essa serviva probabilmente a pagare i mercenari greci al soldo dei Persiani durante i tentativi persiani di riconquistare l'Egitto e a causa del venir meno delle civette ateniesi. Non è chiaro se questo elevato tasso di monetizzazione tradisca la presenza di una vera e propria economia monetaria. Nei papiri del Wadi ed-Dalyieh le transazioni *ad intra* hanno luogo in argento pesato, cosicché potremmo pensare che *ad extra* questa monetazione contribuiva con i suoi tipi simili a quelli delle vicine Fenicia e della Cilicia, al passaggio verso l'economia monetaria in un impero che conosceva un sistema fiscale segnato da usi e costumi fiscali assai diversi e spesso influenzati da tradizioni precedenti.

6. L'età ellenistica

Introduzione

Dal punto di vista archeologico l'età ellenistica in Samaria, teatro dei numerosi conflitti fra i successori di Alessandro, presenta un'indubitabile continuità con il periodo achemenide, come si evince dallo studio dell'edilizia pubblica e privata, dall'analisi dei tipi ceramici che riprendono qualche innovazione della ceramica greca. Assenti risultano centri amministrativi importanti, mentre nelle campagne le surveys di Zertal evidenziano, addirittura, un certo decremento dei siti occupati nel periodo. Rispetto ai circa 240 siti di epoca persiana, 150 siti cioè il 64% del totale avrebbe cessato di esistere, mentre soltanto 84 cioè il 36% sarebbe stato ancora occupato. Questa decadenza, frutto dei lunghi ed estenuanti conflitti dei quali abbiamo fatto già cenno, non è univoca. Il distretto adiacente al monte Garizim e la parte nordoccidentale di quello di Arubboth conobbero, invece, come notò Sh. Dar, un rapido sviluppo grazie alla presenza di insediamenti diffusi. Essi si contraddistinguono per la presenza di un migliaio di torri, di circa 4 metri x 4 metri, destinate alla viticoltura e all'olivicoltura. La ceramica ivi presente risaliva al III sec.a.C. Non è chiaro se gli agricoltori ne detenessero la proprietà oppure se invece appartenesse al re in quanto *chora basilikè*. S. Dar rileva che le dimensioni delle aziende agricole, come del resto per l'epoca persiana, variavano fra i 25 e 45 dunams, delimitate da precisi confini. In questo stato di cose non stupisce, come ha rimarcato, Y. Magen, il forte aumento dell'olivicoltura e delle strutture a essa destinate vale a dire torchi e frantoi. Durante l'epoca seleucide si assisterà alla creazione di cleruchie nella Samaria meridionale, costituite da ex-soldati e destinate a produrre olio, come dimostra il frantoio perfettamente conservato nel sito di Tirat Yehuda.

A Samaria, dopo il soffocamento della rivolta antimacedone, la nuova guarnigione provvide non solo a costruire una serie di possenti torri per rinforzare il muro già esistente, ma anche a edificarne uno nuovo in grandi blocchi di bugnato secondo una tecnica non locale. La posizione strategica della città, ancora importante nella tarda età ellenistica come dimostrano le tracce di distruzioni dovute a eventi bellici, la affrancò da ogni legame etnico, culturale e religioso con i precedenti abitanti, rendendola a tutti gli effetti una città ellenistica e ellenizzante. A riprova di questo sta l'iscrizione greca che Egesandro, Xenarchis e i figli dedicarono a Serapide e a Isis che vi venivano venerati.

Ben più complessa la situazione di Sichem (Tell el Balata). La città fu distrutta intorno al 480 a.C. insieme ad altre località (Bethel, Gibeon) per motivi sconosciuti e a giudizio del suo scavatore G.E. Wright rimase deserta fino al 331 a.C. allorché degli abitanti provenienti dalla distrutta Samaria l'avrebbero ripopolata. Wright individuò, in effetti, quattro strati che coprivano tutta l'età ellenistica: IV B – A (331-250 a.C.); III B – A (250-190 a.C.); II (190-150 a.C.); I (150-107 a.C.). Lo strato più antico avrebbe tradito la presenza di nuovi arrivati e una successiva quanto intensa attività edilizia di tipo militare e civile. Fra le opere difensive spiccava un nuovo muro difensivo in terra battuta che seguiva il tracciato della cinta muraria del Medio Bronzo. Esso proteggeva le consuete abitazioni in pietra con cortili e pavimenti intonacati. Al riparo di questo muro sorgevano le consuete abitazioni in pietra con cortile e con pavimenti. La ceramica, di fabbricazione locale, non includeva vasellame ellenistico di importazione. Mancavano anche decorazioni artistiche e attività di tipo industriale. Come notò G.E. Wright, il tenore di vita degli abitanti doveva essere piuttosto basso, legato a un'agricoltura di semplice sussistenza, come dimostravano alcuni attrezzi agricoli. La ricostruzione di Wright entrò in crisi in seguito agli scavi di Y. Magen sul monte Garizim che dominava la città sottostante. Magen affermò che la strategicità di Sichem, punto di passaggio obbligato fra il Garizim e l'Ebal, militava contro l'abbandono del sito, smentito del resto dal succitato ritrovamento di tombe achemenidi. Era assai poco probabile pensare, così argomentava Magen, che i macedoni avessero permesso agli abitanti in fuga da Samaria, di stabilirsi a Sichem. Quest'ultima non poteva, infine, essere considerata il centro della vita religiosa dei Samaritani, in quanto andava cercato, in realtà, cinquecento metri più in alto, sulla

cima del Monte Garizim. Qui Magen individuò un *temenos* che, nella sua parte più antica, risaliva all'epoca persiana, intorno alla metà del V sec. a.C. In un contesto fortemente disturbato dalle occupazioni posteriori, il *temenos* misurava 96 metri x 98 metri. Sul lato nordoccidentale si apriva una porta a sei o otto camere, un ambiente – una sorta di stanza delle ceneri – che conteneva le ceneri di animali sacrificati: buoi, pecore, capre, piccioni, tortore. Altre tre porte dovevano trovarsi sui lati nord, est e sud. Lo schema seguiva il modello del libro di Ezechiele (Ez 40) e poteva svelare l'influenza di quei sacerdoti gerosolimitani che avrebbero contribuito alla sua fondazione alla metà del V sec. a. C., come i reperti suggerivano e una più attenta lettura del racconto di Giuseppe Flavio confermava. Sulla scorta dell'evidenza archeologica ci sembra più probabile pensare, come rileva anche R. Pummer, a un luogo aperto e utilizzato per fini sacrificali..

Le tracce di occupazione proseguiranno nel periodo tolemaico, come dimostrano le monete ascrivibili ai sovrani lagidi, ma il sito raggiunse il suo floruit fra la fine del III e la prima metà del secondo secolo, durante la dominazione seleucide. Il muro di cinta si allarga a 136 metri x 212 metri e le mura hanno uno spessore superiore ai due metri. Pur mantenendo l'impostazione di partenza, il nuovo edificio si allontana dal prototipo gerosolimitano per la presenza di elementi greci (dorici ed eolici) e per l'emergere di una possente scalinata, larga ben nove metri, che permetteva l'accesso al luogo sacro dal lato occidentale. Dagli scavi sono emersi una piazza sul lato settentrionale, una torre quadrata e alcune porte a quattro camere. Un'altra scalinata, piuttosto imponente, di trentaquattro metri di lunghezza, serviva i pellegrini che arrivavano da Sichem. Sul pendio che si apriva verso sud e ovest, gli scavi di Magen riportarono alla luce le rovine di una città, priva di sorgenti d'acqua e lontana dalle strade. Costruita in assenza di una precisa planimetria e di sistemi difensivi, la città si estendeva per circa 4000 m², ospitando le abitazioni dei sacerdoti. Disseminate in un dedalo di viuzze e di porte, queste abitazioni, simili nella planimetria a quelle di Maresha, presentavano gli abituali cortili interni, corridoi, ambienti destinati alla cucina, servizi igienici e vasche, frantoi e torchi, ceramica esclusivamente locale. Magen concluse che si doveva trattare delle abitazioni dei sacerdoti – dunque una città tempio simile da quelle presenti nella Siria meridionale e in Anatolia – come poteva forse confermare il campanellino trovato nell'area del Garizim e attaccato originariamente all'efod di un sacerdote. Della prosperità del sito danno contezza le monete che diventano numerosissime (quasi 14,000) per l'epoca seleucide.

Epigrafia: Il papiro di Ketef Jericho

Per quanto riguarda la documentazione epigrafica possediamo un solo papiro di epoca ellenistica. Questo singolare documento fu scoperto nella cosiddetta grotta di Abior che si protende sul dirupo di Ketef Jericho – a meno di un chilometro dall'oasi di Tell es-Sultan – da cui prende il nome, insieme ai frammenti di un papiro con qualche lettera aramaica risalente al V sec. A.C. e di papiri aramaici e greci di epoca romana. Datato per la presenza di ceramica persiano-ellenistica fra la fine del IV e l'inizio del III sec. A.C., il papiro presentava due facciate. Quella A – in senso della larghezza – conteneva 13 righe, quella B – nel senso della lunghezza 7. In entrambi la parte iniziale risultava assente. Le due facciate del papiro presentano una monotona lista di antroponomi seguito dall'abbreviazione *ń* (*ńeqel*), *r* (*reba*= quarto), *m* (*meah* = obolo) e una cifra. Si tratta di prestiti erogati a diverse persone, alcune delle quali menzionate più volte, dai buoni nomi yahvistici: Yeho^oanan (3 volte); Yehosef, Yehohzay, Yehoram, Shelemiah, Padyah, Hananyah, Shimo^oon e Yeho^oezer. Non è certo se le cifre indicassero il pagamento di un debito o dei suoi interessi, per un totale di 13 *šeqel*, laddove la somma totale del prestito ammonta a 21 *šeqel* e il numero dei debitori a 12. H. Heshel e H. Misgav, che scoprirono e pubblicarono il testo, proposero di datarlo intorno al 350 a.C. in concomitanza con la rivolta dei satrapi che avrebbe provocato la distruzione della vicina Gerico e di altri centri siro-palestinesi. Questo sfondo storico si basa, però, su una dubbia e controversa testimonianza dello storico Solino sull'ipotetica distruzione di Gerico, della quale J. Duñek ha evidenziato la problematicità. Di conseguenza sembra preferibile abbassarne la datazione giusto alla fine del IV secolo a.C., quando le truppe di Tolomeo I Soter attaccarono Gerusalemme,

la Giudea e la Samaria, deportando diverse migliaia di abitanti in Egitto. Anche l'esame paleografico incentrato soprattutto sulla forma della *mem*, della *'ayn* e della *tav* confermerebbe questa datazione.

A distinguere il periodo ellenistico dal precedente è anche l'assenza di una monetazione locale: in seguito alla rivolta del 331 a.C. la provincia di Samaria fu privata del diritto di battere moneta, mentre la vicina Giudea continuò – sempre sotto la dominazione lagide – a godere di questo privilegio almeno fino alla metà del III secolo a.C. Di conseguenza gli scavi archeologici regolari condotti sul Monte Garizim hanno riportato alla luce all'incirca 430 monete lagidi che arrivano fino al regno di Tolomeo IV Filopatore – soltanto altre tre monete tolemaiche risalgono a dopo il 221 a.C. – e ben 4410 monete di epoca seleucide. 1172 monete risultano battute durante il regno di Antioco III che rappresenta il periodo di massimo splendore del sito.

Le iscrizioni aramaiche e paleoebraiche del Monte Garizim

A riprova di questo fatto ben rilevato dagli scavi di Y Magen stanno le circa 400 iscrizioni in aramaico lapidario, paleoebraico e proto-giudaico. Giunte in condizioni di estrema frammentarietà a causa della scientifica distruzione loro inflitta dagli uomini di Giovanni Ircano dopo la conquista della città nel 110 a.C. le iscrizioni sollevano diverse difficoltà di carattere generale (la scrittura utilizzata e la sua periodizzazione) e particolare (contenuto, tipologia e relazione con la storia del sito) delle quali hanno dato contezza diversi lavori: la comunicazione preliminare di J. Naveh e Y. Magen; l'*editio princeps* di Y. Magen, L. Tzefaria e H. Misgav; il volume di J. Dusek; la monografia di A.K. de Hemmer Gudme. Avviciniamoci dunque a questo singolarissimo materiale epigrafico, cercando di non perdere di vista la tormentatissima stratigrafia del sito. Se scegliamo come punto di partenza quello che presumibilmente era il cortile più esterno, costruito in pietre di cava successivamente intonacate, non vi si trova nessuna iscrizione. Di contro, il muro del cortile intermedio aperto ai fedeli conteneva lo spazio per pietre già pronte. Esse erano preparate per l'occasione, cioè secondo una procedura standardizzata venendo prima squadrate, poi abbellite con una cornice a pettine e fornite infine delle righe necessarie all'iscrizione, in attesa che il lapicida – un artigiano di mediocri capacità – vi scolpisse l'iscrizione sotto dettatura e sorveglianza dei sacerdoti. Queste iscrizioni, composte in aramaico, cominciano con la formula dedicatoria *zy hqrb*...vale a dire «ciò che ha offerto...» seguita dal nome del dedicante (di sesso maschile o femminile), dal patronimico, dal luogo di origine e dalla formula *'l npsw* «per sé», *'l ntth* «per sua moglie», *w'l bnwhy* «per i suoi figli». Alla luce della lunga storia di questa formula nell'epigrafia aramaica – essa compare, infatti, nelle iscrizioni dedicatorie di Haza^eel (750 .C.) e nelle coppe di Tell Maskuta^e (dedicate dal re arabo Ge^enem alla fine del V sec. A.C.), Y. Naveh congetturò che l'oggetto implicito della dedica fosse la parte stessa di muro destinata a ospitare l'iscrizione. A suo avviso, la dedica sottintendeva una situazione analoga a quella descritta da Ne 3, 1-31 che narra la ricostruzione o la ristrutturazione delle mura di Gerusalemme per mano di famiglie di sacerdoti o di semplici giudaici. Per quanto affascinante, un'analisi più approfondita delle iscrizioni e il confronto con lo stesso testo biblico (Ne 3 usa, per esempio, *hzq* e non *hqryb*) ha portato gli editori successivi a escludere l'ipotesi di Naveh e a pensare che l'iscrizione commemori un sacrificio offerto nel tempio o un'offerta presentata allo stesso. Un altro gruppo di iscrizioni, approssimativamente 70, redatte in protogiudaico o preferibilmente in aramaico corsivo, introducevano un'interessante variante dell'espressione precedente in cui alla formula dedicatoria iniziale *zy hqryb* e agli estremi, per così dire, anagrafici seguiva la frase *ldrkm tb qdm 'lh' b'tr' dnh* «per il suo buon ricordo davanti a Dio in questo luogo». Le parole iniziali *ldrkm tb* trovano un parallelo nel libro di Neemia in cui alcune sezioni (Ne 5,19; 13, 31) si concludono con l'invocazione «sia ricordato per il bene». Anche in questo caso si tratta di offerte presentate davanti a Dio nel tempio in cambio del perdono dei peccati o di una benedizione.

Onomastica

Soggetti delle dediche sono personaggi diversi: tutta la famiglia, un marito insieme alla moglie e ai figli oppure soltanto una donna (vedova? Separata?) insieme ai propri figli (l'iscrizione n. 17 menziona la signora Mrym cioè Miriam e la signora Tnqyn e figli). Il riferimento ai dedicanti ci porta quasi naturalmente a considerare globalmente l'onomastica delle iscrizioni: 35 nomi sui settanta attestati sono sicuramente ebraici. Fra di essi ci sono Yhwtn (x 6), Yhwsf (x 6), Hnnyh (x 4v), Smwn (x 4v), Yhwdh (! X 2v), „frym e il succitato nome femminile Mrym. I nomi, piuttosto comuni, rivelano, a giudizio di G.N. Knoppers, una certa venerazione per il passato del popolo d'Israele, quantunque al proposito manchi, per esempio, il nome Geroboamo. Si incontrano anche nomi greci come Mathias, Antipatros, Likias, Ploutos, Alexandros, Iason, Tarfon, Apellas, Sokrates, e i nomi arabi Malki e Zabdi. All'interno delle iscrizioni dedicatorie si incontrano diversi toponimi: i più ricorrenti sono *šmryn* «Samaria» (2v), Shekem (3 v) kfr hgy (qiriat Haggay: iscrizione n. 3), Mabartha, Yoqneam (iscrizione n. 7) e Avarta. Quest'ultima località, nota anche con il nome di Gibeat Pinchas, sembra particolarmente significativa, poiché la tradizione samaritana posteriore vi localizzerà il luogo di sepoltura del sommo sacerdote Eleazar, dei settanta saggi di Israele e soprattutto del sacerdote Pinchas che dimostrò tutto il proprio zelo per la legge a Baal Peor (Nm 25). Che Pinchas godesse di grandissima considerazione anche fra i sacerdoti del Garizim lo dimostrano le cinque attestazioni del nome presenti fra i frammenti delle iscrizioni in aramaico e in paleoebraico di ambiente sacerdotale. In alcuni frammenti provenienti dal locus 22 e contraddistinti dai numeri 382; 383; 384; 385; 387 fu possibile leggere i nomi Pnhs «Pinchas» (n. 384) e (Ab)ys'' (Abishua ?), il tetragramma *yhwh*, la parola *khn* «sacerdote» (n. 383) e forse la frase *khn gdwl* «sommo sacerdote». A giudizio di J. Dušek, i frammenti 382; 385; 387 avrebbero addirittura fatto parte di un'unica iscrizione, dalla quale si poteva intuire l'autocomprensione stessa del sacerdozio samaritano. L'istituzione affermerebbe di discendere dalla linea aronide di Abishua – il sacerdote al quale la Cronaca Samaritana attribuisce la copiatura della Torah – e del ben noto Pinchas. E dal momento che entrambi i sacerdoti appaiono anche nella genealogia di Esdra (Esd 7, 1-6) – la cui venuta a Gerusalemme con la versione quasi definitiva della Torah accettata tanto dai giudei quanto dai futuri samaritani, Dušek data al 398 a.C. – l'iscrizione così ricostruita sarebbe una spia della frattura, avvenuta a cavallo fra il III e il II secolo a.C., fra il sacerdozio di Gerusalemme e quello del Garizim.

Dalle sia pur frammentarie iscrizioni si riesce a cogliere la menzione della «casa del sacrificio» (in aramaico *byt dbhh*) o la «casa di Dio» (*byt YHWH* benché l'appellativo più frequente per la divinità sia il nome aramaico 'lh'), ma anche il termine «sacerdote» (in aramaico al singolare *khn* o al plurale *khny'* o in ebraico *khn* o *khnym*).

Aramaico e paleoebraico

Possiamo a questo punto trarre alcune conclusioni sull'uso dell'aramaico e del paleoebraico in questo materiale epigrafico. In primo luogo, risulta ormai evidente che l'aramaico nelle versioni monumentale lapidario e corsivo non uscì affatto dall'uso con la fine dell'impero achemenide, ma continuò ad essere usato ancora a lungo. Ne avevo già adombrato la possibilità più di vent'anni fa nella mia tesi di dottorato sulla scorta di alcune iscrizioni provenienti dall'Anatolia e dall'Arabia. Le iscrizioni provenienti dal Garizim confermano questa situazione deponendo anche in favore dell'edificazione del tempio locale fra la fine del III e l'inizio del II secolo a.C. Dušek ritiene che le iscrizioni in aramaico monumentale o lapidario siano piuttosto conservatrici, anche se tradiscono l'influenza della scrittura aramaica corsiva assai più rapida nello svilupparsi. Le 48 iscrizioni in aramaico monumentale o lapidario, con le loro forme conservatrici, angolose non presentano differenze fra forme iniziali, medie e finali. Paleograficamente si collocano fra la metà del V e la fine del III sec. A.C. I caratteri più piccoli e più uniformi le fanno attribuire a un gruppo ristretto di lapidari.

La scrittura aramaica corsiva palea, però, una grande varietà di forme dovuta alla mano di scribi e di laboratori non sempre a loro agio in questa scrittura. Essi si limitarono a copiare senza conoscere la differenza fra scrittura monumentale e scrittura corsiva e senza differenziare le forme finali. Aramaico lapidario-monumentale e corsivo si influenzarono così a vicenda. La datazione delle iscrizioni in corsivo si colloca, secondo lo studioso boemo, fra il 330 (iscrizione di Kerak) e il 110 a.C. (iscrizione di Aslah).

Singolare è la presenza di un certo numero di iscrizioni in cui l'aramaico corsivo è «ibridato» con il paleoebraico. Questa scrittura mista sarebbe stata contemporanea dell'aramaico corsivo (200-150 a.C.), opera di un altro gruppo di lapidisti, responsabile delle lettere non aramaiche. Non è chiaro se si possa distinguere cronologicamente fra iscrizioni in aramaico monumentale che presentano il relativo *zy* da quelle in corsivo che hanno il relativo *dy*.

Quanto alle poche iscrizioni in paleoebraico, Dušek le ritiene coeve ai caratteri ebraici in uso a Qumran fra il 250 e il 150 a.C. Esse presentano, tuttavia, maggior accuratezza nella distanza fra le lettere e nella scalpellatura. Forse i sacerdoti preservarono la tradizione della scrittura paleoebraica con le sue pratiche scribali. Le forme riprendono quelle del primo Tempio, anche se risultano meno angolose, evitando le forme reminiscenti di quelle quadrate. Questa osservazione ci porta verso la conclusione del nostro percorso, dal momento che G. Lacerenza, riflettendo sui cambiamenti di scrittura nell'Israele Antico, ha sottolineato come l'ambiente sacerdotale che gravitava intorno al santuario del Garizim evitò coscientemente proprio le forme quadrate, scelte ormai dagli antichi confratelli di Gerusalemme e riprese la *ketav 'ivri*, di antica tradizione sadducea e usata anche a Qumran. Ed è un peccato che la distruzione apportata dagli uomini di Giovanni Ircano non ci permetta di apprezzare meglio le conseguenze di questa scelta.

Il tempio dei Samaritani sul Monte Gerizim

Dati archeologici e contesto storico tra età persiana ed età ellenistica

– IDA OGGIANO –

La relazione ha lo scopo di illustrare, attraverso l'esame delle testimonianze archeologiche, i resti delle attività culturali che si svolgevano sul Monte Gerizim che ospitava il santuario dei Samaritani.

Gli scavi di Yitzhak Magen (1984-2006)

Fondamentali per la ricostruzione delle diverse fasi di vita del complesso culturale sono stati gli scavi archeologici condotti tra il 1984 e il 2006 da Yitzhak Magen che hanno portato all'identificazione di diverse fasi della via del santuario. In base alle indicazioni fornite da Magen si possono identificare 8 periodi (Zangenberg 2012, p. 401):

Gerizim VIII	Ferro II	(VII/VI secolo a.C.)?	Edificio a pilastri?
Gerizim VII	Periodo Persiano	(V/IV secolo a.C.)	Santuario
Gerizim VI	Prima fase ellenistica	200 a.C. - 110 a.C.	Santuario e città
Gerizim V	Tarda fase ellenistica periodo romano	110 a.C. – 200 d.C.	Gap
Gerizim IV	Tardo romano	III/IV sec. d.C.	Forte tardo romano, sito samaritano aperto al pellegrinaggio
Gerizim III	Bizantino I	Zenone 474-491	Chiesa ottagonale
Gerizim II	Bizantino II	Giustiniano 527-565	Chiesa ottagonale con fortezza
Gerizim I			Tracce di abitazioni tarde

Periodo Persiano: il primo santuario

Le poche tracce rimaste delle fasi più antiche sono state ritrovate nella parte esterna del recinto di epoca bizantina e in alcuni sondaggi sotto la pavimentazione sempre di epoca bizantina. In un punto ancora oggi chiamato dalla tradizione samaritana "Twelve Stones", situato tra il muro occidentale della chiesa bizantina e il muro del *temenos* occidentale del recinto ellenistico, Magen ha messo in luce una struttura rettangolare costruita con grandi blocchi di pietra che misurano 6.5 x 18 metri e che, a suo giudizio, appartenevano a una struttura più ampia oggi coperta dalla chiesa bizantina. Egli sostiene che la struttura era la parte posteriore di un tempio monumentale: (p. 114)

“the Twelve Stone” constituted the western wall of the Persian period temple’s Holy of Holies, a kind of „Western Wall“ ; and a monumental temple already existed here in the Persian period. This would appear to be the sole remains of the early Persian period temple”.

Resti di un altare possono essere identificati in un profondo taglio messo in luce sotto il muro della parte orientale di età ellenistica. Lo spazio quadrangolare adiacente alla parete era coperto di uno spesso strato di intonaco e al centro si trovava un altare di pietra coperto anch’esso di intonaco intorno al quale sono stati trovati ceneri e ossi animali (caprovini, bovini, e colombe) derivati dai rituali sacrificali.

Secondo la ricostruzione di Magen in questa fase un ampio recinto costruito in pietra locale di 96x98 metri circa delimitava una grande corte quasi squadrata. (Fig. da Magen 2008). Nel perimetro del recinto si aprivano tre porte: una, a nord, è stata completamente scavata mentre di quella meridionale restano pochi resti e quella orientale è andata completamente distrutta durante la realizzazione della porta della successiva fase ellenistica. Sembra che sul lato occidentale non esistesse alcuna porta ma ogni angolo fosse protetto da una torre. Il carattere di complesso fortificato era garantito dalla presenza di spesse mura, torri e fortificazioni. Dentro il santuario erano scavate delle cisterne per l’approvvigionamento idrico poiché sulla montagna non erano presenti fonti d’acqua.

Seppure i resti siano indubbiamente molto limitati, Magen ritiene che il santuario fosse stato costruito imitando direttamente quello di Gerusalemme, con un tempio collocato al centro di un *temenos*. Si vuole osservare come del tempio di Gerusalemme di età persiana non restino tracce archeologiche. Il confronto, infatti, si baserebbe su pochissimi resti archeologici del Monte Gerizim e le fonti scritte che fanno riferimento non tanto alle forme reali dell’architettura templare o degli oggetti utilizzati nei rituali del periodo in esame quanto sul passo di Giuseppe Flavio nel quale (Guerra Giudaiche 1:63) si dice che “ il santuario del Monte Gerizim segue il modello del tempio di Gerusalemme”. Magen va anche oltre. Sostiene, infatti, che questa somiglianza sia da attribuire al carattere essenzialmente “giudaico” o “giudeo” del santuario del Monte Gerizim. Per superare la difficoltà dell’assenza di una documentazione archeologica coerente Magen si affida ai testi facendo riferimento alla visione del tempio di Ezechiele (40-49).

Un altro problema che si pone nel rapporto tra le fonti scritte e i dati testuali è quello della datazione della costruzione del tempio. Secondo Giuseppe Flavio, infatti, il santuario sarebbe stato fondato ai tempi di Alessandro Magno mentre i dati archeologici parlano del V secolo a.C. Quest’ultima si basa sugli insiemi ceramici, con alcune importazioni greche, monete del periodo persiano (datate tra il 480 e il 332 a.C., compresa la zecca di Samaria) e alcune datazioni al C¹⁴ (Magen 2008, pp. 167-169). La datazione al V sec. a.C. fa ipotizzare allo studioso israeliano che il santuario fosse nato in seguito alle divergenze religiose sorte tra i sacerdoti di Gerusalemme e che andasse collegato al centro urbano di Sichem, popolato da Samaritani. Pertanto il Monte Gerizim sarebbe stato il luogo sacro della città di Sichem come il Monte Zion era il luogo sacro della città di David e Elonei Mamre della città di Hebron.

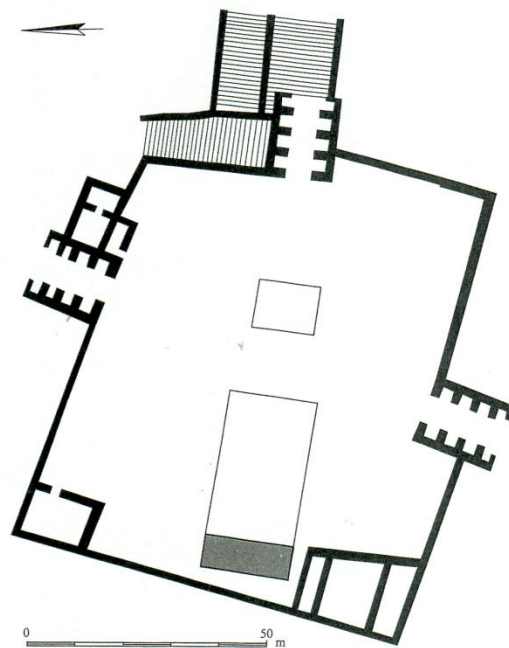


Fig. 185. The proposed general plan of the Persian-period sacred precinct.

Le posizioni di altri studiosi: Jürgen K. Zangenberg

Se fondamentale appare il lavoro di Magen per la ricostruzione di una realtà storica che i dati testuali (ebraici, samaritani e cristiani) di cui si dispone non sono sufficienti a rendere coerente e chiara, alcune critiche sono state avanzate al suo lavoro. In particolare, J. Zangenberg nel suo articolo “The Sanctuary on Mount Gerizim” (Zangenberg 2012, p. 41) osserva che i rapporti di scavo editi sono ancora in qualche modo preliminari (ad esempio mancano le sezioni nella documentazione grafica edita) e come spesso Magen passi a considerazioni di tipo cronologico senza che esse siano sostanziate da una adeguata documentazione archeologica.

Per quanto riguarda la datazione Zangenberg concorda con quella proposta da Magen. La cultura materiale, infatti, è coerente cronologicamente e tipologicamente con quella della provincia di Shomron di queste fasi. La sua relazione con la città di Sichem (strato V ca. 600 [?] – 425 a.C.) è plausibile anche se conosciamo molto poco di queste fasi della città, fatto che rende arduo il confronto diretto tra Sichem V e Monte Gerizim VII. L’inquadramento del santuario nella documentazione della provincia di età persiana, dove non è certo che gli abitanti di Sichem V fossero, dal punto di vista religioso già “Samaritani”, rende possibile pensare che i culti praticato sul Monte Gerizim in queste fasi non fossero necessariamente samaritani *stricto sensu*, non yahwisti e rivali del tempio post-esilico di Gerusalemme. Secondo Zangenberg la realizzazione dell’imponente complesso santuarioale del Monte Gerizim necessitava di una programmazione di tipo economico e organizzativo tale da non poter essere immaginata senza il supporto del governo centrale del distretto amministrativo di Shomron, con capitale a Samamaria posta a 12 km dal monte. Al luogo di culto dovettero essere destinate un certo numero di entrate per la manutenzione delle infrastrutture e dei personale addetto al culto. Il governatorato della regione, come si è detto, dovette essere coinvolto nel gestione della routine quotidiana del luogo di culto anche se non si devono escludere donazioni occasionali dei fedeli.

Lo studioso, per queste ragioni, pensa che si sia in presenza di un santuario regionale, non necessariamente collegato ad una singola città, fosse essa Sichem o Samaria, ma che fosse luogo di

pellegrinaggio che raccoglieva i fedeli dell'intera regione. L'assenza di un centro abitato attorno al luogo di culto sembrerebbe confermare questa idea. Chi sia stato promotore della costruzione del luogo di culto non è dato dirlo. Si può pensare che i governatori di Gerusalemme, Sanballat e i suoi discendenti, possano aver sponsorizzato la costruzione di un santuario che conciliasse le locali tradizioni yahwiste insieme a quelle greche e fenicie di una regione multietnica. La percezione del luogo di culto come rivale di Gerusalemme va forse attribuita agli abitanti della Gerusalemme post-esilica che ai costruttori del santuario del Gerizim.

La regione era, d'altra parte, legata ad antiche e ben note tradizioni religiose cui si associano famosi luoghi di culto come il *migdol* di Sichem, il dibattuto luogo di culto del Monte Ebal e, certamente, il tempio di Yaweh che doveva sorgere nella capitale del regno di Israele, Samaria (Oggiano 2005).

Siamo d'altra parte in una fase in cui, sempre secondo Zangenberg, non si può ancora parlare di "Samaritani" in senso stretto. Il primo santuario non sembra essere solo per i "Samaritani" ma appartiene alla "preistoria" di quello che più tardi fu chiamato "samaritano"; potremmo cioè chiamarlo "proto-samaritano". I dati archeologici ed epigrafici (non sappiamo quale delle epigrafi ritrovate nell'area possano essere attribuite a questa fase) non consentono di porre in parallelo la documentazione relative alle pratiche religiose dei "proto-Samaritani" e degli esuli ritornati a Gerusalemme.

Un punto fondamentale della critica rivolta a Magen è la ricostruzione della planimetria del santuario che pone al centro del recinto un grande tempio. Sebbene Magen adduca diverse argomentazioni (pp. 151-158) l'esistenza di un vero e proprio tempio è solo ipotetica. Il carattere e la connessione dei resti delle "Twelve Stones" con il resto del contesto archeologico non sono chiari. Zangenberg pensa, insieme a E.F. Campbell e R.T. Anderson (Zangenberg 2012, p. 409) che il santuario di età persiana fosse costituito solo da un ampio recinto che racchiudeva una corte aperta con altare. La corte era ampia e poteva contenere un gran numero di fedeli insieme a sacerdoti officianti e che offrivano sacrifici in uno spazio aperto. Ipotetica è la connessione tra i resti rinvenuti sotto le "Twelve Stones" e questo altare che, se così fosse, si sarebbe trovato al limite occidentale del recinto.

Il tempio e la città del periodo ellenistico

Intorno al 200 a.C., durante il regno di Antioco III, il santuario fu interessato da una importante riorganizzazione legata, probabilmente, ad un progetto più ampio che vedeva la costruzione di una città intorno al recinto e un potente sistema difensivo. L'intero abitato occupava un'area lunga 800 metri, larga 500 (480 ettari) e ospitava 10.000 abitanti.

La città, che forse si chiamava Luza/Bethel, fu, verosimilmente il principale insediamento dei samaritani fino alla conquista delle regione da parte di Giovanni Ircano intorno al II sec. a.C.

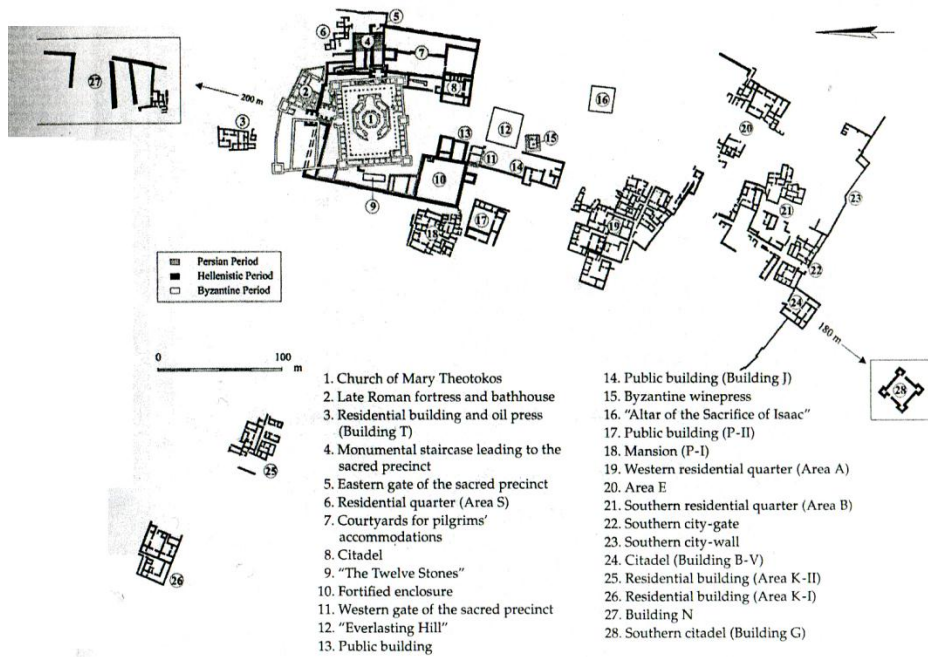


Fig. 14. General plan of the archaeological remains at the site.

Il santuario si presenta in perfetta continuità con la fase precedente, con l'accesso più ampio collocato a sud, in modo da consentire l'accesso alla città che avveniva percorrendo un ampio corridoio fiancheggiato da una massiccia fortificazione.

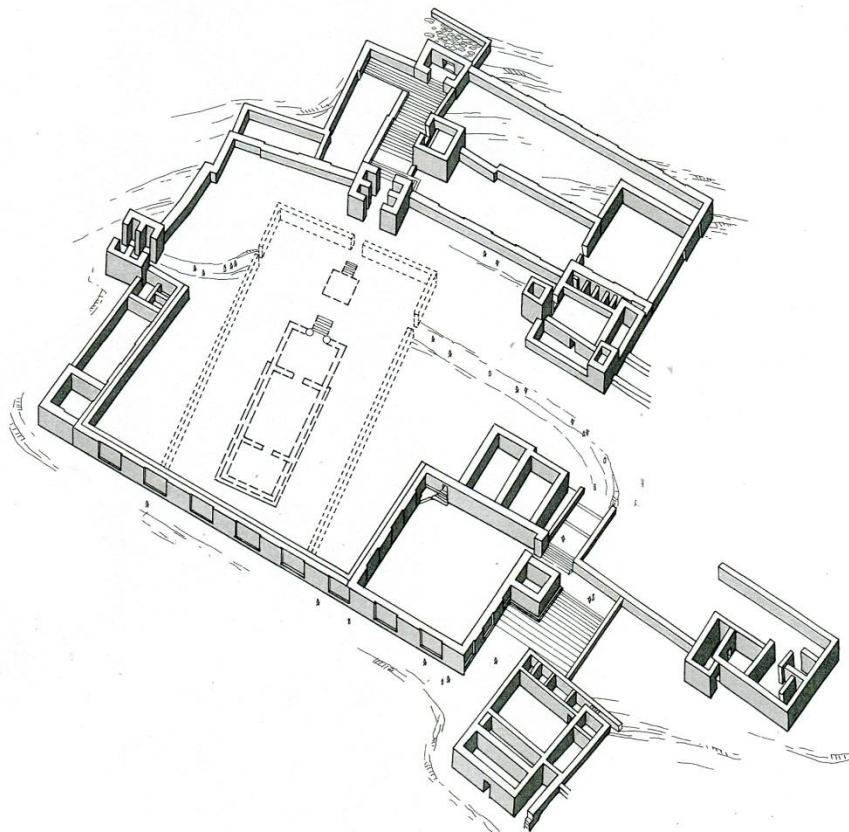


Fig. 181. Reconstruction of the Hellenistic-period sacred precinct.

Secondo Magen, un tempio bianco, costruito in blocchi squadrati, si trovava al centro di un grande recinto con una corte, delle fortificazioni e una scalinata monumentale che portava ad una nuova porta costruita ad est, grandi edifici pubblici e altre strutture. Alla base della scalinata è stato ritrovato l'altare datato al periodo persiano. Il recinto di età ellenistica differisce da quello di età persiana non solo per le dimensioni ma anche nello stile perché include elementi dell'architettura greca.

Ancora una volta l'interpretazione di Magen è messa in discussione da Zangenberg che pensa che il santuario fosse, come in età persiana, un grande recinto con un altare al centro senza tempio. Recinti simili datati al periodo ellenistico e romano, secondo lo studioso, si trovano a Mamre e Ramat el-Halil a Hebron.

A questa fase si datano le numerose iscrizioni ritrovate sulla montagna. All'interno del recinto di età ellenistica sono state rinvenute 400 frammenti di iscrizioni, talvolta molto piccole, in paleo ebraico, una scrittura mista (Aramaico e paleo ebraico) e in aramaico. Anche se non sempre sono datate con precisione, è comunemente accettato che le iscrizioni ebraiche ed aramaiche appartengano alla fase ellenistica del santuario (Monte Gerizim VI) mentre quelle greche più probabilmente documentano il pellegrinaggio samaritano durante il periodo romano (Monte Gerizim V e IV)

Le iscrizioni riportano formule votive ripetitive ma sono importantissime per confermare le attività culturali svolte sulla montagna. Alcune iscrizioni menzionano nomi di persona, altre funzioni culturali ("sacerdote" o, forse "sommo sacerdote"), il tetragramma, o nomi di luogo, molti dei quali legati alla tradizione biblica. Il santuario è chiamato luogo ('tr') altre volte santuario (*mqdš*). Una iscrizione menziona il "sacrificio" e la parola "toro".

Una sola iscrizione è stata trovata in situ, inserita nella scalinata monumentale che portava al recinto ellenistico (iscr. 223). Non sappiamo dove fossero collocate originariamente le altre, forse nel muro del recinto sacro, vicino all'ingresso principale o forse erano parte di una ipotetica balaustra intorno all'altare come le "warning inscriptions" di Gerusalemme.

La fine del tempio

La città e il santuario sul Monte Gerizim furono devastati dopo il 111 a.C. in seguito all'intervento di Giovanni Ircano (135-104 a.C.). Mentre la città di Samaria fu conquistata già nel 128 a.C., Sichem e il Monte Gerizim resistettero fino al 111 a.C. (Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche* XIII, 9, 1 [255-256]). Ora Gerusalemme ebbe veramente il monopolio del culto di Yahweh nell'area palestinese. Fu probabilmente la distruzione ad opera di un sovrano giudeo a causare la divisione tra Giudei e Samaritani e non la costruzione del santuario sul Monte Gerizim. L'esistenza infatti di più luoghi di culto dedicati a Yahweh, se si può far risalire ai due templi presenti nelle capitali di Israele e Giuda durante l'età del Ferro, è ben testimoniata per l'età persiana nei templi egiziani di Elefantina e Leontopolis.

Se la fine fisica del tempio si può collocare in queste fasi cronologiche, e sebbene si annoverino altre fasi di uso dell'area per finalità culturali (il tempio di età romana costruito da Antonino il Pio nel II sec. d.C. e la Chiesa di Maria Theotokos, costruita dall'imperatore Zenone), è pur vero che la Montagna del Gerizim continua a rappresentare ancora oggi il luogo di culto per la comunità samaritana. Il Monte soltanto perché l'esistenza del tempio dedicato a Yhweh è oggi negata dai Samaritani che ritengono le strutture messe in luce dagli scavi relative a edifici di tipo amministrativo e non culturale.

Contesto storico archeologico

Nella ricostruzione della forma e della cronologia del santuario del Monte Gerizim si cade ancora una volta nella trappola di far riferimento solo ai dati testuali. Ad esempio, continui sono i rimandi incrociati tra le descrizioni del tempio di Gerusalemme e quello del Monte Gerizim che, in

assenza, in entrambi i casi, di testimonianze archeologiche concrete, porta una certa inesattezza e confusione nella conoscenza della reale forma dei due complessi santuariali.

Un tentativo che cercherà di fare in questa presentazione sarà quella di esaminare i dati archeologici di cui si dispone all'interno della documentazione del contesto levantino, dall'area fenicia e palestinese a quella siriana meridionale, per verificare il rapporto con l'edilizia di culto delle fasi persiana ed ellenistica. Un interessante esempio di templi monumentali costruiti all'interno di un'area recintata e circondati da un centro urbano a carattere agricolo per l'età ellenistica è costituito, ad esempio, dal tempio di Umm el-Amed, a sud di Tiro, non lontano quindi dall'area samaritana. Insomma, si cercherà di considerare la costruzione dei santuari di Gerusalemme e del Monte Gerizim non come fenomeni isolati e del tutto innovativi rispetto alle tradizioni dell'edilizia di culto precedente o contemporanea. Non verranno, ovviamente, sottovalutati gli elementi che possano metterne in luce una loro specificità architettonica (testimoniata archeologicamente o dai testi) da legare, eventualmente, alle forme di rituale in essi praticato come tipico del culto di Yahweh.

I Samaritani nella prospettiva dell'Antico Testamento

– FLAVIO DALLA VECCHIA –

Nel 1975, dopo aver passato in rassegna i passi rilevanti dell'AT sul tema, R.J. Coggins concludeva: «The picture that emerged is in general a negative one, in the sense that none of the passages commonly held to illustrate Samaritanism, or to explain the Schism which is thought to have brought it into being, can in fact be held to do so» (Coggins 1975, 80).

La riflessione sull'AT deve però tener conto del dialogo-confronto con la tradizione samaritana, perché in definitiva anche l'AT ha prodotto una memoria collettiva e non una ricostruzione storica puntuale. Ebrei e samaritani, infatti, pur ammettendo un'origine comune (che il Pentateuco accolto da entrambe come testo autorevole segnala), preservano una visione alternativa della divisione sopravvenuta. Per la tradizione ebraica (giudaica) questa divisione sarebbe l'esito di una vicenda storica che ha visto dapprima una separazione politica, avvenuta con l'ascesa al trono del figlio di Salomone, dalla quale sarebbe derivato anche uno scisma religioso, ulteriormente approfondito dall'immissione di coloni stranieri in Samaria dopo la conquista assira. Questi avvenimenti e gli sviluppi successivi in epoca persiana (ed ellenistica) narrati nel *canone* ebraico fanno da sfondo all'immagine dei samaritani ereditata anche dalla tradizione cristiana.

Diversa è la prospettiva che le fonti (*non canoniche*) della tradizione samaritana mettono in luce: dopo un periodo in cui Israele è unito (quello del "favore" divino), il sacerdozio si divide, con Eli che fonda il santuario di Bethel. Per la tradizione samaritana, Giosuè è re e il santuario del Garizim/Bethel è eretto da lui. La separazione non mette dunque al centro *in primis* una problematica politica o etnica, ma del tutto religiosa.

Si tratta di due tradizioni che cercano di definire la propria identità, pur nella sostanziale unità della concezione del divino e della vita religiosa. Ovviamente, finché i testi dell'AT erano letti confidando in una loro sostanziale affidabilità dal punto di vista storico, la lettura emica della tradizione samaritane era sostanzialmente relegata nella categoria della leggenda (tra l'altro tenendo conto che i testi relativi sono tutti seriori). La ricerca storica però ha mostrato che anche i testi dell'AT presentano analoghe problematiche per una prospettiva storica. Questo non esclude che si possano leggere alla luce della situazione che li avrebbe prodotti; e da questo punto di vista si possono fare alcune osservazioni.

La Torah – non così il Pentateuco samaritano – lascia aperta la questione del luogo effettivo in cui dovrà essere edificato il tempio. È solo una storicizzazione? Oppure il TM intende riflettere una situazione in cui si deve vivere senza il tempio?

La presentazione storica dell'AT include due linee: quella di Gs-2Re e quella delle Cronache. La prima delle due di fatto alla fine non offre alcuna prospettiva al Regno del Nord e ai suoi abitanti. Non così il libro delle Cronache che – a parere di alcuni interpreti – pensa a tutto Israele in vista del futuro. Va però rilevato che dopo la divisione dei due regni, il libro delle Cronache si disinteressa delle vicende del Nord e questo silenzio forse va letto in chiave polemica.

È anche importante tener conto che, mentre per la tradizione samaritana la profezia trova la sua sintesi in Mosè, in quella ebraica la profezia riveste un ruolo decisivo per la comprensione degli avvenimenti storici alla luce della fede. E i profeti dell'AT – anche quelli del Nord come Osea – nella testimonianza che di loro è preservata confermano le tradizioni storiche canoniche.

Per l'epoca persiana si possono invece notare le posizioni di Esdra e Neemia, dove l'identità di Israele è ricompresa alla luce della prospettiva della *Golah*, per la quale la popolazione residente nel paese non fa parte della comunità del patto. Forse questa prospettiva è quella che meglio illustra il cammino che ha portato alla separazione delle strade (così Knoppers 2013); non mancano però rilievi critici a questa posizione, se si legge p. es. la finale di Isaia dentro il dibattito che animava la comunità dei rimpatriati.

Due testi deuterocanonici infine potrebbero indicare una certa pista. Il libro di Tobia narra la vicenda di un esule del regno del Nord che fin dall'inizio si presenta però come fedele al tempio di Gerusalemme. Se l'originale, come pensano i più, è aramaico, si potrebbe vedere in esso un tentativo di ripensare il raduno d'Israele in chiave escatologica, alla luce della fedeltà all'unica Torah. Il libro di Giuditta presenta una città del centro del paese impegnata a difendere il tempio di Gerusalemme: indipendentemente dal referente storico dell'eroina (qualcuno pensa a Salome Alessandra), la posta in gioco è la difesa della propria identità religiosa, senza distinzione dentro il territorio. Un riflesso dell'unificazione attuata da Giovanni Ircano con la distruzione del tempio sul Garizim?

I samaritani negli autori di età ellenistica e romana

– SILVIA CASTELLI –

Vrije Universiteit Amsterdam (s.castelli@vu.nl)

Il presente contributo considera l'immagine dei Samaritani come si evince dai frammenti di alcuni autori di età ellenistica (Demetrio, Teodoto e il cosiddetto pseudo-Eupolemo) e dalle testimonianze di alcuni autori di età romana (Curzio Rufo, Tacito, Flavio Giuseppe). Per gli autori di cui sono pervenuti soltanto frammenti o brevi allusioni ai samaritani, si cercherà di sottolineare alcune tendenze di fondo. In che termini e in che modo è delineata l'immagine dei samaritani, sulla base di quali tradizioni e per quali motivazioni? La documentazione più corposa è rappresentata d'altro canto dall'opera di Flavio Giuseppe, soprattutto dalle *Antichità giudaiche*, che tuttavia presentano una testimonianza ambivalente sui samaritani. Giuseppe descrive il rapporto tra giudei e samaritani soprattutto dal punto di vista etnico e religioso. In alcuni passi i samaritani sono visti come non-giudei, in altri passi invece Giuseppe allude ai samaritani come parte dell'*ethnos* giudaico ancora in età romana. Come si spiega tale ambivalenza? Il secondo punto riguarda l'aspetto religioso e in particolare la questione della legittimità del tempio sul Garizim, narrata in *Ant.* 11. È possibile leggere tra le righe di Giuseppe una realtà storica più complessa? Può Giuseppe fornirci qualche elemento sull'ebraismo samaritano di epoca ellenistica e romana?

Schema della relazione

1. Introduzione
2. Gli autori di età ellenistica
 - 2.1. Demetrio
 - 2.2. Teodoto
 - 2.3. Il cosiddetto pseudo-Eupolemo e ΑΠΓΑΡΙΖΙΝ
3. Gli autori di età romana
 - 3.1. Filone e pseudo-Filone
 - 3.2. Curzio Rufo
 - 3.3. Flavio Giuseppe
 - 3.3.1. Introduzione
 - 3.3.2. Terminologia
 - 3.3.3. I samaritani nella *Guerra giudaica* e in Tacito
 - 3.3.4. Giudei e samaritani nelle *Antichità giudaiche*: il punto di vista etnico
 - 3.3.4.1. I samaritani come non giudei
 - 3.3.4.2. I samaritani come parte dell'*ethnos* giudaico
 - 3.3.5. Giudei e samaritani nelle *Antichità giudaiche*: il punto di vista religioso
4. Conclusioni

I Samaritani nella letteratura neotestamentaria e cristiana dei primi tre secoli

– PAOLO GARUTI –

Sfondo letterario:

LXX Gn 10¹⁵ Χαλααλ δὲ ἐγέλλεζε λ ἡὸλ Σιδῶλα πξσηόηνηθλ θαὶ ἡὸλ Χερηραῖνλ ¹⁶ θαὶ ἡὸλ
Ιεβνπζαῖνλ θαὶ ἡὸλ Ακνξξαῖνλ θαὶ ἡὸλ Γεξγεζαῖνλ ¹⁷ θαὶ ἡὸλ Επαῖνλ θαὶ ἡὸλ Αξνπθαῖνλ θαὶ ἡὸλ
Αζελλαῖνλ ¹⁸ θαὶ ἡὸλ Αξάδηνλ θαὶ ἡὸν Σακαξαῖνλ (ⲉⲣⲙⲟⲩⲛⲁⲩ) θαὶ ἡὸλ Ακαζη θαὶ κερὰ ἡνῦην
δηεζπάξεζα λ αἰ θπὶ αἰ ἡὸλ Χαλαλαῖσλ

LXX Nm 26¹⁹ θαὶ πῖνι Ιζζαρ αξ θαρὰ δῆκνπο αὐῆὼλ ἡὼ Θσι α δῆκνο ὁ Θσι ατ ἡὼ Φνπα δῆκνο ὁ
Φνπατ ²⁰ ἡὼ Ιαζνπ β δῆκνο ὁ Ιαζνπ βη ἡὼ Σακαξαλ δῆκνο ὁ Σακαξαλη (ⲉⲣⲙⲟⲩⲛⲁⲩ ⲛⲡⲉⲟⲩⲛⲁⲩ
ⲛⲙⲟⲩⲛⲁⲩ) ²¹ νῦῆην
δῆκνη Ιζζα ραξ ἐμ ἐπηζθέξ εσο αὐῆὼλ ἡὼζζαξεο θαὶ ἐμῆθνληα ρη ἡὼδεο θαὶ ἡξηαῶζηνη

LXX 2 Re 17²⁹ θαὶ ἡζαλ πνηνῦληρο ἔζλε ἔζλε ζεν ὕο αὐῆὼλ θαὶ ἔζεθ αλ ἐλ νῖθω ἡὼλ ὕς εἰ ὦλ ὦλ
ἐπνῖεζαλ νῖ Σακαζῖησηἔζλε (ⲉⲣⲙⲟⲩⲛⲁⲩ) ἐλ ἡαῖο πόι ἐζηλ αὐῆὼλ ἐλ αῖο θαρῶθνπλ ἐλ αὐῆαῖο.

LXX 2 Re 17³² θαὶ ἡζαλ θνβ νύκεληη ἡὼλ θύζηνηθαὶ θαρῶθηζαληὰ βδει ὕγκαηα αὐῆὼλ ἐλ ἡνῖο
νῖθνησηὼλ ὕς εἰ ὦλ ἂ ἐπνῖεζαλ ἐν Σακαζεῖα ἔζλνο ἔζλνο ἐλ πόι εηἐλ ἡὼλ θαρῶθνπλ ἐλ αὐῆη θαὶ ἡζαλ
θνβ νύκεληη ἡὼλ θύζηνη θαὶ ἐπνῖεζαλ ἐαπηνῖο ἰεξεῖο ἡὼλ ὕς εἰ ὦλ θαὶ ἐπνῖεζαλ ἐαπηνῖο ἐλ νῖθω ἡὼλ
ὕς εἰ ὦλ. (TM: Veneravano anche il Signore [ⲉⲣⲙⲟⲩⲛⲁⲩ]; si fecero sacerdoti per le alture, scegliendoli
tra di loro: prestavano servizio per loro nei templi delle alture).

a) Nel Nuovo Testamento, a parte un breve accenno polemico in Mt 10,5-6, Samaria e i Samaritani sono segni della “lontananza / prossimità” per gli ambiti letterari incentrati su Gerusalemme ed interessati alle dispute sul culto: Luca-Atti e Giovanni. Ciò denuncia un contatto molto antico e problematico fra le comunità cristiane di Giudea e un “nord” indistinto, presto resosi presente.

Gn 8⁴⁴ ὕκεῖο ἐθ ἡνῶ παηξῶο ἡνῶ δηφῶι νπ ἐζηε θαὶ ἡαο ἐπηζπκῖαο ἡνῶ παηξῶο ὕκῶλ ζεῖ εηε πνηαῖλ.
ἐθεῖλνο ἀλζξεσπνθ ἡὸλνο ἡλ ἀπ’ ἀξρῆο θαὶ ἐλ ἡη αἰ εζεῖα νῦθ ἔζηεθελ, ὀηνηνῦθ ἔζηηλαῖ ἡζερα ἐλ
αὐῆὼ. ὀηαλ ἰ αἰ ἡ ἡὼ ζε ὕδνο, ἐθ ἡὼλ ἰδῖσλ ἰ αἰ εἰ, ὀηη φεζηηεο ἐζηηλ θαὶ ὁ παηῆξ αὐῆνῶ. ⁴⁵ ἐγὼ δὲ ὀηη
ἡηλ αἰ ἡζεηαλ ἔγσ, ν ὕ πῆηεῦε κνη. ⁴⁶ ἡῖο ἐμ ὕκῶλ εἰ ἐγρη κε πεξῖ ἀκαζηῖα; εἰ αἰ ἡζεηαλ ἔγσ, δηὰ
ἡ ὕκεῖο νῦ πῆηεῦε κνη ⁴⁷ ὁ ὦλ ἐθ ἡνῶ ζεν ὕ ἡὰ ρῆκαηα ἡνῶ ζεν ὕ ἀθνῦεη· δηὰ ἡνῶν ὕκεῖο νῦθ
ἀθνῦεη, ὀηηθῶ ἡνῶ ζεν ὕ νῦθ ἐζηε. ⁴⁸ Ἀπεθξῖζεζα λ νῖ Ἰνπδαῖνη θαὶ εἶπαλ αὐῆνῶ· νῦ θαὶ ὦο ἰ ἐγνκελ
ἡκεῖο ὅτι Σακαζῖηεο εἶ ζὺ θαὶ δαηῖὼληνῶερεη ⁴⁹ ἀπεθξῖζε Ἰεζνῦ· ἐγὼ δαηῖὼληνλ νῦθ ἔρσ, αἰ ἂ
ἡηῶ ἡὼλ παηῆξα κνη, θαὶ ὕκεῖο ἀηηῖαδεηε κε.

Mt 10⁵ Σνῦηηποηηνῦ δῶδεθα ἀπέζηηηελ ὁ Ἰεζοῦ ὁ παξαγγεῖαο αὐῆνῖο ἰ ἐγσλ· εἰο ὀδὸλ ἐζλῶλ κῆ
ἀπέζηηε θαὶ εἰο πόι ἰν Σακαζηηῶλ κῆ εἰζ εἰ ζηηε· ⁶ πνξεῦεζε δὲ ἐ κἂ ἰ νλ πεδὸ ἡὰ πεδὸβαηα ἡὰ
ἀπν ἰ σῖ ὀηα νῖθνπ Ἰζζα ἡῖ.

At 9³¹ Ἡ κὲλ νῦλ ἐθθῖ εζῖα θαζ’ ὀῖ εο ἡῖο Ἰνπδαῖαο θαὶ Γαιηαῖαο θαὶ Σακαζεῖαο εἶρελ εἰζηῖηελ
νῖθνδνκνπκὲλε θαὶ πνξεπκὲλε ἡὼ θὸβω ἡνῶ θπξῖνπ θαὶ ἡη παξαθῖ ἡζηη ἡνῶ ἀγῖνπ πλεῦκαηο
ἐπὶ ἐζύλεην.

At 15³ Οἱ κὲλ νῦλ πζνπεκθζ ἐλπο ὕπο ἡῖο ἐθθῖ εζῖαο δηῆξνληην ἡῖλ ἡε Φνιῖθελ θαὶ Σακάζεηρ
ἐθδηεγνῦκεληη ἡῖλ ἐπηζῖεθθ ἡλ ἡὼλ ἐζλῶλ θαὶ ἐπνῖνπλ ραζῶλ κεγαῖ ελ πᾶζηη ἡῖο ἀδει θνῖο.

b) Perché Simon Mago (e non ad esempio Elimas, il mago di At 13) è considerato il padre della Gnosi a partire dalla Prima apologia di Giustino e dalle Pseudo-Clementine?

At 8 ⁹ Ἀληξ δέ ηηοόλόκαηηΣίμωλ πξνπῆξρελ ἔλ ηῆ πόι εηκαγεύσλ θαί ἐμῆζηῶσλ ηὸ ἔζλνο ηῆο Σακαξείαο, ἰ ἐγσλ εἶλαί ηηῶ ἔαπηὸλ κέγαλ, ¹⁰ ᾧ πξνζεῖρνλ πάληρο ἀπὸ κηθῆνῶ ἔσο κεγάι νπ ἰ ἐγνληο· νῦηοόἐζηηλῆ δύλακηοηνῦ ζενῦ ἠ θαί νπκέλε κεγάι ε. ¹¹ πξνζεῖρνλ δὲ αὐηῶ δηαηὸ ἰθαλῶ ρξόλω ηαῖο καγεῖαηοέμεζηαθέλαη αῖηνῦα ¹² ὄηε δὲ ἐπίζηεπζαλ ηῶ Φη ἰππῶ εὐαγγεῖ ηδνκέλωπεξί ηῆο βαζηηείαο ηνῦ ζενῦ θαί ηνῦ ὀλόκαηνο Ἰεζνῦ Χξηζηηνοῦ ἐβαπηηδὺλην ἄλδξεο ηε θαί γπλαῖθεο. ¹³ ὁ δὲ Σίμωλ θαί αὐηὸ ἐπίζηεπζελ θαί βαπηηζζέοιηλ πξνζθα ρεπῶν ηῶ Φη ἰππῶ, ζεο ρῶν ηε ζεκεῖα θαί δπλακηο κεγάι αο γηλκέλαο ἐμίζηαηη. ¹⁴ Ἀθνοῦζαληο δὲ νῖ ἐλ Ἰεζοῦς νῖ κνη ἀπὸζηη νη ὄηη δέδεθηαη ἡ Σακάξεηα ηὸλ ἰ ὀγνῖ ηνῦ ζενῦ, ἀπέζηεηαλ πξὸο αὐηνῦ Πέηξνλ θαί Ἰσάλλελ, ¹⁵ νῖηηλῶ θαηαβάληο πξνζ εὐμαλ ηε πεξί αὐτῶν ὅπσο ἰ ἀβσζ ηλπλεῦκα ἄγηνλ ¹⁶ νῦδέπσο γὰξ ἦλ ἐπ' νῦδελὶ αὐτῶν ἐπηζηεησθὸο, κόλνλ δὲ βεβαπηηζκέλν ὑπῆξηνλ εἰο ηὸ ὄλνο ηνῦ θπξίνο Ἰεζοῦ. ¹⁷ ἠὸηε ἐπεηζέζεαλ ηὸο ρεῖζαο ἐπ' αὐηνοῦ θαί εἰ ἀκβαλνλ πλεῦκα ἄγηο. ¹⁸ Ἰδὼλ δὲ ὁ Σίμωλ ὄηηδηὰ ηῆο ἐπηζέζεσο τῶν ρεῖρῶλ ηῶν ἀπνζηῶν ὅλ δίδνηαη ηὸ πλεῦκα, πξνζῆλεγε θελ αὐηνῖο ρξῆκαηα ¹⁹ ἰ ἐγσλ· δὸηε θακνῖ ηῆλ ἐμπνζῖαλ ηαῖηελ ἴλα ᾧ ἐὰλ ἐπιθῶ ηαῖο ρεῖζαο ἰ ακβάλη πλεῦκα ἄγηο. ²⁰ Πέηξο δὲ εἶπελ πξὸο αὐηὸλ· ηὸ ἀξγύζηὸλ ζπ ζὺ λ ζνῖ εἶε εἰο ἀπὸ ἰεῶ ὄηηηηλ δσξέα λ ηνῦ ζενῦ ἐλόκηζαο δηὰ ρεκάηηολ θηῶζηα. ²¹ νῦθ ἔζηηλ ζπ κεξίο νῦδὲ θη ἦξνο ἐλ ηῶ ἰ ὀγῶ ηνῦ ηῶ ἠ γὰξ θαξδία ζπ νῦθ ἔζηηλ εὐζεῖα ἔλαλη ηνῦ ζενῦ. ²² κηαλὸξέζηνλ νῦλ ἀπὸ ηῆο θαθίαο ζπ ηαῖηεο θαί δεήζεηη ηνῦ θπξίνο, εἰ ἄξα ἀθεζῆζεηαῖ ζπ ἠ ἐπίλνηαηηο θαξδίαο ζπ, ²³ εἰο γὰξ ρνῖ ἠλ ηηθῖαο θαί ζὺ λδεζκνλ ἀδηθῖαο ὀρῶ ζε ὄληα. ²⁴ ἀπνθξῆξεῖο δὲ ὁ Σίμωλ εἶπελ· δεήζεηε ὑκεῖο ὑπέξ ἐκνῦ πξὸο ηὸλ θύζηηλ ὅπσο κεδὲλ ἐπέη ζπ ἐπ' ἐκὲ ὦλ εἰζηῖαηε. ²⁵ Οἱ κὲλ νῦλ δηακαξηηζάκελνθαί ἰ αἰ ἠζαληο ηὸλ ἰ ὀγνῖ ηνῦ θπξίνο ὑπέζηεθηολ εἰο Ἰεζοῦς ὅπκα, πνῖ ἰ ἰ ὀγῶ θῶκαο τῶν Σακαριτῶν εὐεγγεῖ ἰδνληηη. Giustino, Apologia prima 56,1 πάι ηλ ὦο πξνεδε ἰ ψζακελ, πξνεβάι ἰ νληη ἄι ἰ νπο, Σίμωλα κὲλ θαί Μέλαλδξνλ ἀπὸ Σακαξείαο, νῖ θαί, καγηθῖο δπλακηοπνηηζῶληο, πνῖ ἰ νπο ἐμπαῖηεζαλ θαί ἔηη ἀπαηοκὲλνπο ἔρνηζηη.

c) L'allegoresi cristologica della Samaria e del Buon samaritano in Origene.

Origene, *In Lucam Fragm.* 34, 190-195 Ἀλάγεηηο ἄλξεζπνο εἰο ηὸλ Ἀδάκ· ἠ δὲ Ἰεζοῦς αἰ ἠκ εἰο ηὸλ παξάδεζηηλ· ἠ δὲ Ἰεζοῦς εἰο ηὸλ θφζκνλ· νῖ δὲ ἰ εζηαῖ εἰο ηὸο ἀληθηεκέλαο ἐλεγγείαο· ὁ ἰεξεὺο εἰο ηὸλ λφκνλ· ὁ ἰ ἐπίηεο εἰο ηὸλ πξνο εηηθῶλ ἰ φγνλ· ὁ Σακαξείηεο εἰο Χξηζηὸλ ηὸλ ἐθ Μαξῖαο ζάξθα θνξέζαληα· ηὰ ηξακαηα εἰο ηῆλ παξαθῶλ· ηὸ θηῆλνο εἰο ηὸ ζῶκα Χξηζηηνοῦ· ηὸ παλδνρεῖνλ εἰο ηῆλ ἐθθῖ εζῖαλ· ηὰ δχλ δελάζηα εἰο ηῆλ πεξί παηξὸο θαί πῖνῦ γλῶζηη· ὁ παλδνρεῖνλ εἰο ηνῦ ηῆο ἐκθῖ εζῖαο ἐπηζηηαηνῦλ ηαῖο ἀγγεῖ νπο· ἠ ἐπάλνδνο ηνῦ Σακαξείσο ἠ δεπηέξα Χξηζηηνοῦ ἐπηθῶληα ηνῦο πξὸ Χξηζηηνοῦ εἰ ζφληαο επὸνδηδῶθῶ ἰ νπο... ηὰ ηξακαηα εἰο... ηαῖο ἀκαξηηαο ὁ κὲλ ἰεξεὺο ηὸλ λφκνλ δεῖ νῖ· Ἀεπίηεο δὲ ηὸλ πξνο εηηθῶλ ἰ φγνλ, ὁ Σακαξείηεο ηνῖπλ ὀδεχσλ ὁ ἐξκελεχηηη θη αμ ὁ ἐζηηη Χξηζηηνοῦ νῦ λπζηάδεη νῦδὲ ὑπλνῖ ἐλ ηῶ θπ ἰ ἀζζεηη ηὸλ Ἰζαῖ ἠ, εἶδελ ηὸλ θεῖκελνλ ηὸλ ἠκηζῶηηα ἐπὶ ηνῦ ἰδῖνο θηῆλνο ηνῦ ἔζηη ηῶ ζπ κηηηο ἐπαλαπαῦζαηη δηεκηζέ δηὰ θη ἀλξεζπῖα λ, ἠ ἠ πάληρο νῖ θνηπῶληο θαί πεθνηζηηζκέλν ἐπαλαπαχληαηη παλδνρεῖνλ δὲ θαί ηῆλ ἐκθῖ εζῖαλ θεζῖ, ηῆλ πάληρολ γελνκέλελ δεθηηηηλ θαί ρεζηηηηλ· ὅζελ θαί παλδνρεῖο... λνῖζηηηελ... ηνῦο ἀγγεῖ νπο ηῶλ ἐκθῖ εζηηη· ηηηηηηηηο νῦξάλνο ἰ ληηηλ ὁ ζπ ηῆξ <δέδσθε δχλ δελάζηα> πξνλνεῖλ ἐπη κε ὦο ηνῦ ἠξεζ ζεθηηηηο ἰεθθῖ ἐπζῖα κελν· ηῆο δὲ <δχλ δελάζηα> ηῆλ πεξί παηξὸο θαί πῖνῦ δφθηηηλ γλῶζηη ἔθαζα λ (195) θαί πξνζζ εἰο ὦο ὁ ηῆαλ πξνζζα παλῆζηη, ἐγὼ ἐλ ηῶ ἐπαλεξεζζαῖ κ ε ἀπνδψζζ ζπ>.

I Samaritani nei testi rabbinici

– ILARIA BRIATA –

«Considerare i Samaritani come una setta scissionista giudaica è eccessivamente semplicistico. Alla comunità yahwista di Samaria va restituita la propria dignità storica» – così Gary Knoppers («Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and the Jews», *Studies in Religion* 34 [2005], p. 313) sigla una prospettiva storico-critica volta a riconoscere nel culto samaritano una forma di yahwismo autonoma rispetto alla vicina variante praticata inizialmente in Giuda. A corroborare questa attitudine scientifica, il presente contributo si concentrerà sulla percezione e rappresentazione dei Samaritani nella letteratura rabbinica. Le coordinate storiche si estenderanno ai primi secoli dell'era volgare e ai territori compresi tra Palestina e Babilonia. Il vasto corpus testuale costituito da Mišnah, Tosefta, Talmudim e Midrašim halakici e aggadici costituirà la base da cui cogliere gli aspetti culturali che emergono dalla riflessione giudaico-rabbinica sulla questione samaritana. Questione che, in nuce, implica il fondamentale ragionamento su «chi (non) è ebreo». In tema di identità giudaica, infatti, i Samaritani incarnano un costante dilemma, ricoprendo una posizione di alterità liminale rispetto alla definizione di identità ebraica e rabbinica. È stata riconosciuta, in effetti, un'evoluzione storica nell'inclusione o meno dei Samaritani nel lotto degli "Israeliti", tale per cui si giunge, a partire dalla rivolta di Bar Kokhba, a una progressiva esclusione dall'ebraicità come intesa dai *rabbanim*.

Negli ultimi decenni, la *scholarship* sull'ebraismo rabbinico ha dedicato crescente attenzione alle rappresentazioni delle identità altre o liminali. Di conseguenza, anche gli studi sullo statuto dei Samaritani nella Weltanschauung rabbinica hanno conosciuto un notevole consolidamento. Di questi studi e delle relative tendenze critiche verrà fornita una panoramica, così da avere una stima preliminare sullo stato dell'arte.

In seconda istanza, saranno i testi stessi a offrire esempi su come si dipani la visione rabbinica dei Samaritani. Considerata la relativa frequenza con cui ricorrono discussioni sui *kutim*, saranno selezionati alcuni brani, secondo la tipologia letteraria, indicativi delle voci e degli sviluppi di tale visione:

(a) *L'ambiguità samaritana nella letteratura halakica*. A dimostrazione del problema identitario nel ragionamento legalistico rabbinico verranno analizzati passi paralleli, sull'inclusione o esclusione dei Samaritani dalla benedizione del *zimmun*, da *mBerakhot* 7,1, *yBerakhot* 7,1 e *bBerakhot* 47b, con un excursus su *tTerumah* 4,12.14, dove è discussa la vera e propria classificazione dei Samaritani come membri di Israele o *goyim*.

(b) *La polemica ideologica nel midraš*. I testi proposti verteranno sul tema della credenza nella resurrezione dei morti, come affrontata da *Sifre Numeri* 112, *Qohelet Rabbah* 5,10, *bSanhedrin* 90b e *Kutim* 2,8.

(c) *Il trattato deuterotalmudico Kutim*. Particolare attenzione verrà infine rivolta a uno dei trattati minori del Talmud Babilonese, *Massekhet Kutim*. La redazione probabilmente post-talmudica di questa raccolta di materiali legali relativi ai rapporti con i Samaritani offrirà uno sguardo comprensivo al quadro della costruzione dell'identità samaritana all'interno della letteratura rabbinica.

Per mezzo di una ricognizione generale della bibliografia secondaria e di una breve ma esemplificativa presentazione delle fonti primarie si farà luce su una delle prospettive estrinseche – quella della cultura ebraica rabbinica – attraverso cui esplorare il fenomeno del samaritanesimo, in modo da contribuire a compilare un mosaico storico-letterario sullo yahwismo di Samaria.

Testi

(a) L'ambiguità samaritana nella letteratura halakica

mBerakhot 7,1 (ms. Budapest, Kaufmann A 50)

שלשה שאכלו כאחת, חייבין לזמין: אכל דמאי, ומעשר ראשון שניטלה תרומתו, ומעשר שני והקדש שנפדו, והשמש שאכל כזית, והכותי-- מזמנין עליהן; אבל אכל טבל, ומעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו, ומעשר שני והקדש שלא ניפדו, והשמש שאכל פחות מכזית, והנכרי-- אין מזמנין עליהן.

Quando tre persone mangiano assieme, sono obbligate a invitar[ne un'altra per la benedizione]. Chi abbia mangiato *demai*, o la prima decima da cui si è tolta la *terumah*, o la seconda decima, o del cibo destinato al tempio che sia stato riscattato; o un servitore che abbia mangiato la quantità di un'oliva; o un samaritano – questi vanno inclusi nel novero dei tre sui quali si invita il quarto. Tuttavia, chi abbia mangiato *tevel*, o la prima decima da cui non si è tolta la *terumah*, o la seconda decima, o del cibo destinato al tempio che non sia stato riscattato; o un servitore che abbia mangiato meno della quantità di un'oliva; o un gentile – questi non vanno inclusi nel novero dei tre sui quali si invita il quarto.

yBerakhot 7,1 (ms. Leiden, Scaliger 3)

אמר ר' שמעון אחי דר' ברכיה בשעה שגזרו על הדמאי רוב עמי הארץ היו מכניסין לבתיהן ויי דא אמרה דא כותי מזמנין עליו ואהן כותי לאו ספק הוא: א"ר אבא תיפותר כמן דמר כותי כגוי דברי רבי: רבן שמעון בן גמליאל אומר כותי כישראל לכל דבר:

Disse rabbi Nîm'on fratello di rabbi Berakya: «Quando si è decretato riguardo a *demai*, la maggioranza degli *'amme ha-areš* usava portare a casa [i prodotti agricoli già separati dalle decime]».

Da dove si deduce? Dal fatto che sia detto che «un samaritano – va incluso nel novero».

E non è il samaritano un caso dubbio esso stesso?

Disse rabbi Abba: «Si può risolvere la questione come segue – il samaritano è come un gentile, secondo Rabbi; mentre rabban Nîm'on ben Gamali'el dice che il samaritano è come un israelita in tutti i sensi [e dunque l'inclusione dei samaritani in *mBerakot* 7,1 seguirebbe l'opinione di Nîm'on ben Gamali'el]».

bBerakhot 47b (ms. Oxford, Bodleian Library 366)

והכותי מזמנין עליו: אמאי לא יהא אלא עם הארץ ותניא אין מזמנין על ע"ה אביי אמר בכותי חבר רבא אמר אפילו תימא בכותי ע"ה והכא בע"ה דרבנן דפליגי עליה דר' מאיר עסקינן דתניא איזהו ע"ה כל שאינו אוכל חוליו בטהרה דברי ר' מאיר וחכמים אומרים כל שאינו מעשר פירותיו כראוי והני כותאי עשורי מעשרי כדחזי דבמאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי¹ [דאמר מר כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל]

«Un samaritano – va incluso nel novero». Perché? Piuttosto che un *'am ha-areš*. Si tramanda infatti: «Non si conta nel novero un *'am ha-areš*».

Abbaye disse: «[Si conta nel novero] con un samaritano che sia *haver*». Rava disse: «Si può persino riferire a un samaritano che sia *'am ha-areš*».

Qui sull'*'am ha-areš* le opinioni differiscono, poiché ci si accorda con rabbi Me'ir, secondo cui si tramanda: «Chi è *'am ha-areš*? Chiunque mangi cibo non sacro non in purità»; mentre i sapienti dicono: «Chiunque non separa la decima dai propri prodotti agricoli come previsto».

¹ Testo inserito a partire dalle edizioni a stampa. Cf. bHullin 2a.

Ora, i samaritani usano separare la decima come previsto, dal momento che, con quanto scritto nella Torah, sono assai scrupolosi [tanto che un maestro disse che, per ogni precetto adottato dai samaritani, essi sono molto più minuziosi degli israeliti].

tTerumah 4,12.14 (ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek 46)

גוי שתרם תרומתו תרומה במי דברים אמורים על הגורן הפריש תרומה ונתנה לכהן מעשר ראשון ונתנו ללוי מעשר עני ונתנו לעני פירותיו מתוקנות המכניס פירותיו לתוך ביתו פירותיו מקולקלין ישראל החשוד שמכניס פירותיו לתוך ביתו פירותיו מקולקלין הכותי כגוי דברי רבי רשב"ג אומר הכותי כישאל כותי שתרם ונתנה לכהן תרומתו תרומה רשב"ג אומר תרומה ויחזור ויתרום אמרו לו מה נשתנה זו מכהן שתרם ונתנה לפני בהמתו אמר להם הפרשה היא זו שזו נתרמה בקדושה וזו לא נתרמה בקדושה.

Se un gentile separa la *terumah*, essa è valida in quali circostanze? Se [la separa] sul terreno di trebbiatura e la consegna direttamente a un sacerdote; o se separa la prima decima e la consegna direttamente a un levita; o se separa la decima per gli indigenti e la consegna direttamente a un indigente – allora i suoi prodotti agricoli sono appropriati [per la consumazione da parte di un israelita].

Se invece porta detti prodotti a casa propria, essi sono sciupati.

Se un israelita è sospettato di aver portato i propri prodotti agricoli a casa propria – tali prodotti sono sciupati.

Il samaritano è come il gentile. Ma, secondo rabbi Nîm'on ben Gamali'el, il samaritano è come l'israelita. [...]

Se un samaritano separa la *terumah* e la consegna direttamente a un sacerdote, essa è valida.

Rabbi Nîm'on ben Ele'azar dice: «È valida, ma deve separarla di nuovo». Gli chiesero: «Dove sta la differenza con [il caso di] un sacerdote che separa la *terumah* e la dà al suo bestiame?». Rispose: «La differenza è che quest'ultima viene separata in sacertà, mentre l'altra no».

(b) La polemica ideologica nel midrañ

Sifre Numeri 112 (ed. Horowitz, p. 122, ll. 4-6)

ואף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר, שנאמר (ירמיהו ח א) בעת ההיא נאם ה' יוציא את עצמות מלכי יהודה ואת שהיו אומרים אין מתים עצמות שריו [וכו'] ושטחום לשמש ולירח. אמר רבי שמעון בן אלעזר מכאן זיפתי ספרי כותיים² חיים, אמרתי להם הרי הוא אומר הכרת הנפש הוא עונה בה. שאין תלמוד לומר עונה בה, אלא שעתיד ליתן את החשבון ליום הדין.

E anche se non c'è prova [biblica] della questione [della resurrezione dei morti], vi è una tuttavia una menzione: *In quel tempo – oracolo di YHWH – si esumeranno le ossa dei re di Giuda, dei principi [...] e saranno sparse in onore del sole e della luna [Geremia 8,1].*

Disse rabbi Nîm'on ben Ele'azar: «Da qui ho refutato i testi dei samaritani/*minim*, nei quali si nega la resurrezione dei morti. Dissi loro: *Quella persona sarà estirpata, porterà il peso della propria colpa [Numeri 15,31] – dove porterà il peso della propria colpa [significa] nient'altro che essa è destinata a rendere conto nel giorno del giudizio.*»

bSanhedrin 90b (ms. Jerusalem, Yad HaRav Herzog)

תניא א"ר אליעזר ברי' יוסי בדבר זה זיפתי ספרי כותיים שהיו אומרים אין תחיית המתים מן התורה אמרתי להן זיפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום שאתם אומרים אין תחיית המתים מן התורה הרי הוא אומר (במדבר טו) הכרת תכרת

² in ms. Vaticano, Biblioteca Apostolica ebr. 32. מיכן סילקתי את ספרי מינין שהיו אומרים מתים חיים

הנפש ההיא עונה בה הכרת תכרת בעולם הזה עונה בה לאימת לאו לעולם הבא א"ל רב פפא לאביי ולימא להו תרוייהו מהכרת תכרת אינהו הוו אמרי ליה דברה תורה כלשון בני אדם.

Si tramanda: Disse rabbi Eli'ezer figlio di rabbi Yose: «Riguardo alla questione, ho refutato i testi dei samaritani, che sostengono che non vi sia resurrezione dei morti su base toranica. Dissi loro: Avete falsificato la vostra Torah, e tuttavia non avete niente in mano! Perché voi dite che non esiste la resurrezione dei morti sulla base della Torah, e invece Egli dice *Quella persona sarà estirpata, porterà il peso della propria colpa* [Numeri 15,31]. Ma se *sarà estirpata* in questo mondo, quand'è che *porterà il peso della propria colpa*? Ma nel mondo a venire!».

Rav Papa disse ad Abaye: «Non si potevano entrambe le cose dedurre dal solo *sarà estirpata* [per la ripetizione del verbo *k.r.t.*]?»». Gli rispose: «[In questo modo si poteva contestare che] la Torah parla la lingua degli uomini».

Qohelet Rabbah 5,10 (ms. Vaticano, Biblioteca Apostolica ebr. 291)

חד כותי שאל לר' מאיר. א"ל. חיין מתיא. א"ל. אין. א"ל. בחשאי או בפרהסיא. אמ' ליה. בפרסיא. א"ל. מן מאן את מתחמי לי. א"ל. [לא] ממקרא ולא ממשנה אלא מדרך ארץ אני משיבך. א"ל. נאמן אחד בעירנו והכל מקפידיו אצלו בחשאי והוא מחזיר להן בפרהסיא. בא אחד והפקיד אצלו בפרהסיא. היאך יחזיר לו. בחשאי או בפרהסיא. אלא בפרהסיא. א"ל. אין. א"ל. ולא ישמעו אזניך מה שפיך מדבר. אמ' הבריות מפקידין אצל גשותיהן טיפה של לבלנית. והב'ה מחזירין אותה טיפה בריה נאה שלימה בפרהסיא. המת שהוא הולך בפרהסיא לא כל שכן שיבא בפרהסיא. אמ' להם. כשם שהוא בא בקולי קולות כך הוא הולך בקולי קולות.

Un samaritano chiese a rabbi Me'ir: «I morti rivivranno?». Rispose: «Certo». Chiese: «In segreto o in pubblico?». Rispose: «In pubblico». Chiese: «Come puoi provarmelo?». Rispose: «Non dalla Scrittura, né dalla Miñnah, ma da come va il mondo ti risponderò. C'era un uomo fidato nella nostra città che, a ciascuno che depositava denaro in segreto, restituiva in pubblico. Una volta venne uno a depositare in pubblico. Come gli restituì, in segreto o in pubblico? Ma in pubblico!». L'altro disse: «Certo». Gli disse: «E le tue orecchie non sentono quello che dice la tua bocca? L'essere umano deposita presso la propria sposa una goccia biancastra [in segreto]. Il Santo-benedetto-sia, poi, la restituisce pubblicamente in forma di bella e perfetta creatura. Il morto che se ne va in pubblico, a maggior ragione tornerà in pubblico, poiché, essendo venuto a gran voce, se ne va a gran voce.

Kutim 2,8 (ms. JTS ENA 2237)

מאימתי מקבלין אותם. משכפרו בהר גריזים ויודו בירושלם ובתחיית המתים. מכאן ואילך הגזול את הכותי כגזול את ישראל.

Quando dobbiamo accogliere [i samaritani]? Quando rifiuteranno il monte Gerizim e riconosceranno Gerusalemme e la resurrezione dei morti. Da quel momento in poi, chi deruba un samaritano è come chi deruba un israelita.

דרכי כותים פעמים כגוים פעמים כישראל ורובן כישראל	Gli usi dei Samaritani sono in parte il uq mmm o i e om oe ti il uq mmm i molit mō lt i mi o i l uq i m i molit mō
אין מביאין מהן לא קיני זבין ולא קיני זבות ולא קיני יולדות ולא חטאות ולא אשמות] אבל מקבלין מידן]	Non si accettano da loro né sacrifici di uccelli da parte di gonorroici, gonorroiche o puerpere né sacrifici per colpa [ma si accettano da loro voti e offerte volontarie]
אין מקנין אותם במחובר לקרקע ולא מוכרין להם רחלים לגוז ולא תבואה לקצור ולא עצים על מנת לקוץ ואף מה שיקצו מוכרין לטבה כותי בהמה על מנת לשחוט	Non gli si trasferiscono proprietà immobili, non si vendono loro pecore da tosare o raccolti da mietere o alberi da abbattere. Si può però vendere a un macellaio samaritano bestiame da macello.
אין מוכרין להם בהמה גסה ואף על פי שהיא שבורה ולא סייחים ולא עגלים אבל מוכרין להם שבורה שאינה יכולה להתרפאות	Non si vende loro bestiame di grossa taglia, neanche se è difettoso, né puledri d'asino né vitelli. Si può tuttavia vendere loro quanto è difettato e non può essere curato.
אין מוכרין להם כלי זיין ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים	Non si vendono loro armi né quanto possa far danno ai più.
אין משיאין אותם ולא נושאים מהם נשים אבל מלוין ולוין מהם ברבית	Non si danno loro [donne israelite] da sposare né si prendono da loro [donne samaritane] da sposare. Tuttavia si può prestare o prendere in prestito a interesse.
נותנים להם לקט שכחה ופאה ויש להם שכחה ופאה והם נאמנים על הלקט ועל השכחה ועל הפאה בשעתן ועל מעשר עני בשנתו ופירותיהן טבל כפירות הגוים ואוסרין את העירוב כגוים	Si danno loro le spigolature e l'angolo [del campo]. Essi hanno [l'uso dei fasci] dimenticati e dell'angolo [del campo] al momento appropriato e sono affidabili riguardo alla spigolatura, ai fasci dimenticati, all'angolo del campo al momento appropriato, alla decima per i poveri al momento appropriato. I loro frutti però sono <i>tevel</i> come i frutti dei gentili ed essi invalidano l' <i>eruv</i> come i gentili.
בת ישראל אינה מילדת את הכותית ולא מניקה את בנה אבל הכותית מילדת בת ישראל ומניקה את בנה ברשותה	Una donna israelita non può far partorire una donna samaritana né allattare suo figlio, ma una donna samaritana può far partorire una donna israelita e allattare suo figlio nella proprietà di lei.
ישראל מוהל את הכותי והכותי מוהל את ישראל ר' יהודה אומר כותי לא ימול את ישראל שאינו מוהלו אלא לשם הר גריזים	Un israelita può circoncidere un Samaritano e un Samaritano può circoncidere un israelita. Rabbi Yehudah sostiene che un Samaritano non può circoncidere un israelita perché non lo farebbe che sul monte Gerizim.
מעמידין בהמה בפונדק כותי ושוכר כותי שילך אחר בהמתו. ומוסר בהמתו לרועה כותי ומוסר את בנו שילמדנו כותי אומנות ומתיחדים ומספרים עמם בכל מקום מה שאין כן בגוים	Si può introdurre il bestiame nel fondaco di un Samaritano, assumere un Samaritano per star dietro al bestiame, passare il bestiame a un pastore samaritano e affidare il proprio figlio a un Samaritano perché gli insegni un mestiere. Si possono frequentare i Samaritani, e conversare con loro dovunque, a differenza di quanto accade con i gentili.
חולץ ליבמתו ונותן גט לאשתו ונאמן הכותי להביא גט לישראל ממדינת הים	Nel caso di una <i>ḥaliṣah</i> da parte della cognata, quando dà il documento di divorzio alla

	<p>moglie, il Samaritano è affidabile anche quando invia a un israelita il documento da una città oltremare.</p>
<p>אלו דברים שאין מוכרין להם לא נבלות ולא טריפות ולא שקצים ולא רמשים. ולא סנדל של בהמה ולא שמן שנפל כוס ולא שליל אע"פ שישראל לתוכו עכבר ולא כוס מפני ממכר טעות אין מוכרין להם. וכשם אוכלין אותם שאין מוכרין להם כך אין לוקחין מהם שנאמר כי עם קדוש אתה לה' אלהיך</p>	<p>I prodotti seguenti non possono essere venduti loro: carcasse, animali affetti da malattie fatali, animali impuri, rettili; aborti di bestiame, olio in cui sia caduto dentro un topo, un animale in punto di morte, un feto – anche se gli israeliti usano mangiarli – perché la vendita non li faccia cadere in errore. E come non si vende a loro, tantomeno si acquista, com'è scritto: <i>Poiché sei un popolo sacro a Yhwh il tuo dio (Deuteronomio 14,21)</i></p>
<p>נאמן הכותי לומר אם קבר אם לא קבר ובבהמה אם בכרה או לא בכרה. נאמן הכותי על נטע רבעי ועל הערלה ועל הציונות אבל לא על הסככות ולא על הפרעות ולא על ארץ העמים ולא על בית הפרס מפני שנחשדו בהם. זה הכלל דבר שנחשדו בו אין נאמנין עליו</p>	<p>Il Samaritano è affidabile nel dire se ci sia o non sia una tomba, se un animale abbia avuto o no il primogenito. È affidabile [nel dire] se una pianta ha quattro anni o se è incirconcisa e sulle lapidi ma non sui ramoscelli o rami pendenti né sui terreni dei gentili né su <i>bet peras</i> perché sono sospettabili. Questa è la regola generale: in ciò su cui sono sospettabili, non ci si fida.</p>
<p>אין לוקחין בשר מטבח כותי אלא ממה שהוא אוכל ולא דקריות של צפורים אלא אם קטם בהן לתוך פיו לא שיתן הוא לישראל שכבר נחשדו שמאכילין את ישראל נבלות</p>	<p>Non si compra carne da un macellaio samaritano a meno che non sia di quella che mangia egli stesso, né ... di uccelli a meno che non li abbia prima messi in bocca, né ciò che dà a un israelita, perché sono già stati sospettati di dar da mangiare agli israeliti carcasse.</p>
<p>שוה הכותי לישראל לכל נזיקין שבתורה ישראל שהרג את הכותי וכותי שהרג את ישראל שוגג גולה מזיד נהרג שור של ישראל שנגח שור של כותי פטור ושור של כותי שנגח שור של ישראל אם תם הוא משלם חצי נזק ואם מועד משלם נזק שלם ר"מ אומר שור של כותי שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם ומשלם מן העליה</p>	<p>Il Samaritano è pari all'israelita per tutti i danni elencati nella Torah: un israelita che uccide un Samaritano o un Samaritano che uccide un israelita – se accidentalmente, va in esilio, se intenzionalmente, merita la pena di morte. Se il bue di un israelita incorna il bue di un Samaritano, non c'è pena. Se il bue di un Samaritano incorna il bue di un israelita – se è la prima volta, pagherà metà dell'offesa, se è già accaduto, pagherà l'offesa intera. Rabbi Me'ir sostiene che se il bue di un Samaritano incorna il bue di un israelita, sia che sia la prima volta, sia che sia già accaduto, il Samaritano deve pagare l'offesa intera, e pagarla al prezzo più alto.</p>
<p>הגבינים שלהם מותרות רשבי"א אומר אם של בעלי בתים מותרות ואם של כפרים אסורות השלקין והכבשין שלהם שדרכן לעשות בהן יין והומץ אסורים</p>	<p>I formaggi dei Samaritani sono permessi. Rabbi Nîm'on ben Ele,azar sostiene che se sono di proprietari immobiliari, sono permessi; se sono di paesani, sono proibiti. I bollitori e le presse con cui usano produrre il vino e l'aceto sono proibiti.</p>
<p>חולקים כהני ישראל וכהני כותים במקומם מפני שהם כמצילין מידם אבל לא במקום ישראל שלא יחזיקנו</p>	<p>I sacerdoti israeliti possono condividere [quanto spetta loro] con i sacerdoti samaritani</p>

<p>בכהונה. כהן כותי שהוא אוכל ומאכיל לישראל בטומאה מותר בטהרה אסור</p>	<p>nel territorio di questi ultimi, poiché essi sono come riscattati dalle mani dei Samaritani. Tuttavia non si può nel territorio degli israeliti, così che essi non avanzino pretese sul sacerdozio. Un sacerdote samaritano che mangia e dà da mangiare a un israelita in stato di impurità, è permesso; in stato di purità, è proibito.</p>
<p>אין לוקחים מנחתום כותי במוצאי פסח אלא לאחר ג' תנורים ולא מבעלי בתים אלא לאחר ג' שבתות ולא מן הכפרים אלא לאחר שלשה עסיות אימתי בזמן שלא עשו מצה עם ישראל או שהקדימו יום אחד אבל אם עשו מצה עם ישראל או שאחדו יום אחד חמצן מותר ור"ש אסור לפי שאינם יודעים לשמור מצה כישראל</p>	<p>Non si acquista da un panettiere samaritano alla fine di pasqua se non dopo tre infornate, né da un proprietario immobiliare se non dopo tre sabati né dai paesani se non dopo tre produzioni. A quando si riferisce ciò? A un periodo in cui i Samaritani non hanno celebrato la <i>maṣah</i> con gli israeliti o l'hanno anticipata di un giorno; ma se l'hanno celebrata con gli israeliti o l'hanno ritardata di un giorno, è permesso. Rabbi Nīm'on sostiene che sia proibito perché essi non sanno osservare la <i>maṣah</i> come gli israeliti.</p>
<p>בראשונה אמרו יינה של גדוד אסור מפני יינה של כפר חזרו לומר כל מקום שנחשדו המעורבים בגוים פתוחה אסורה סתומה מותרת רבי מאיר אומר כל יינם מותר חוץ מן הפתוחה שבשווקים וחכ"א פתוחה בכ"מ אסורה סתומה מותרת נקובה וסתומה כסתומה הקנקנים שלהם חדשות מותרות וישנות אסורות</p>	<p>All'inizio si diceva che il vino di Kador era proibito per [la vicinanza con] il vino di Kefar. La decisione è stata rivista come segue: ogni luogo in cui si sospetta vi sia promiscuità con i gentili – se il vino è aperto, è proibito; se il vino è sigillato, è permesso. Rabbi Me'ir sostiene che tutto il vino è permesso, eccetto quello aperto, al mercato. I sapienti dicono che il vino aperto è proibito in qualunque luogo, quello sigillato è permesso. Quello che è stato forato e poi risigillato è come se fosse sigillato. Se gli orci sono nuovi, sono permessi; se sono vecchi, sono proibiti.</p>
<p>מפני מה הכותים אסורים לבא בישראל מפני שנתערבו כהני הבמות רבי ישמעאל אומר גרי צדק היו מתחילתן מפני מה הם אסורים מתחילתן מפני מה אסורים מפני ספק המזרות ושאין מיבמין את הנשואה</p>	<p>Perché i Samaritani non possono unirsi con gli israeliti? Perché si sono immischiati con i sacerdoti degli alti luoghi. Rabbi Yīnma,,⁶el sostiene che siano stati convertiti veritieri in principio. Perché poi sono diventati oggetto di proibizione? Per il dubbio riguardo ai loro bastardi e per il fatto che non sposano la vedova del fratello.</p>
<p>מאימתי מקבלין אותם משכפרו בהר גריזים והודו בירושלים ובתחית המתים מכאן ואילך הגוזל את הכותי כגוזל את ישראל</p>	<p>Quando dobbiamo accogliere [i samaritani]? Quando rifiuteranno il monte Gerizim e riconosceranno Gerusalemme e la resurrezione dei morti. Da quel momento in poi, chi deruba un samaritano è come chi deruba un israelita.</p>

BIBLIOGRAFIA

- Adler W., «Alexander Polyhistor's *Peri Ioudaiōn* and Literary Culture in Republican Rome», S. Inowlocki and C. Zamagni (ed.), *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*. Leiden - Boston: Brill, 2011, 225-240.
- Anderson R.T. - T. Giles, *The Keepers. An Introduction to the History and Culture of the Samaritans*, Hendrikson, Peabody, MA 2002.
- Astour M.C., «The Origin of the Samaritans», in *Studies in the History and Archaeology of Palestine*, vol. 3, Palestine Archaeological Centre, Aleppo, Syria 1988, 9-53.
- Baslez M.-F., *Identità samaritane*, «Il mondo della Bibbia» 116 (2013) 19-22.
- Becking B., *The Fall of Samaria. An Historical and Archaeological Study*, Brill, Leiden 1992.
- Becking B., «From Exodus to Exile: 2Kgs17,7-20 in the Context of its Co-Text», in G. Galil - M. Weinfeld (ed.), *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography. Presented to Zecharia Kallai*, Brill, Leiden 2000, 215-231.
- Bedford P.R., *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah* (JSJSup 65), Brill, Leiden 2001.
- Berman J., «The Narratorial Voice of the Scribes of Samaria: Ezra iv 8-vi 18 Reconsidered», *VT* 56 (2006) 313-326.
- Boccaccini G., *Middle Judaism. Jewish Thought 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Fortress Press, Minneapolis 1991; tr. it.: *Il Medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tre il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Torino: Marietti 1993.
- Boffo L., *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 9), Paideia, Brescia 1994.
- Bourgel J., «The Destruction of the Samaritan Temple by John Hyrcanus: A Reconsideration», *JBL* 135 (2016) 505-523.
- Bruneau Ph., *Les Israélites de Délos et la juiverie délienne*, «Bulletin de correspondance hellénique» 106 (1982) 465-504.
- Castelli S., «Ebrei illustri nel mondo romano del I sec.: il caso di Tiberio Giulio Alessandro», in P. Capelli (ed.), *Roma e la Bibbia*. Biblia 6. Brescia: Morcelliana 2011, 93-116.
- Cogan M., «For We, like You, Worship Your God: Three Biblical Portrayals of Samaritan Origins», *VT* 38 (1988) 286-292.
- Coggins R.J., *Samaritans and Jews. The Origins of Samaritanism Reconsidered* (Growing Points in Theology), John Knox Press, Atlanta (GA) 1975.
- Coggins R.J., «The Samaritans in Josephus», in L.H. Feldman and G. Hata (ed.), *Josephus, Judaism and Christianity*. Brill, Leiden 1987, 257-273.
- Cohen S.J.D., *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Louisville - London 2006 (or. 1989).
- Collins J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. Grand Rapids (Mich): Eerdmans, 2000.
- Collins J., «The Epic of Theodotus and the Hellenism of the Hasmoneans», *HTR* 73 (1980) 91-104.
- Cross F.M., *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1998.
- Crown A.D., «Redating the Schism between the Judaeans and the Samaritans», *JQR* 82 (1991) 17-50.
- Crown A.D., *The Samaritans*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1989.
- Crown A.D. - L. Davey (ed.), *Essays in Honour of G.D. Sixdenier: new samaritan studies of the société d'études Samaritaines*, Mandelbaum, Sidney 1995.
- Dexinger F. - R. Pummer, *Die Samaritaner* (WdF 604), Darmstadt 1992.
- Di Tommaso L., «A Note on Demetrius the Chronographer Fr. 2.11 (= Eusebius, *PrEv.* 9.21.11)», *JSJ* 29/1 (1998) 81-91.
- Du M. Buit, *Géographie de la Terre Sainte*, Paris 1958.
- Duñek J., *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes* (Culture and History of the Ancient Near East 54), Brill, Leiden - Boston 2012.
- Duñek J., *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.* (CHANE 30), Brill, Leiden-Boston 2007.
- Duñek J., (ed.), *The Samaritans in Historical, Cultural and Linguistic Perspectives* (Studia Judaica 110;

- Studia Samaritana 11), De Gruyter, Berlin - New York 2018.
- Egger R., *Josephus Flavius und die Samaritaner. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner*. Göttingen: Vanderhoek and Ruprecht, 1986.
- Feldman L.H., «Josephus' Attitude Towards the Samaritans: A Study in Ambivalence. In *Jewish Sects, Religious Movements, and Political Parties*. Ed. by Menachem Mor. Omaha: Creighton University, 1992, 23-45.
- Finkelstein I. - L. Singer-Avitz, «Reevaluating Bethel», *ZDPV* 125 (2009) 33-48.
- Fishbane S., «Toward an Understanding of the Methodology of Mishnah: the Case of Kutim» In S. Fishbane (ed.), *Deviancy in Early Rabbinic Literature; a Collection of Socio-Anthropological Essays*. Brill, Leiden 2007, 121-140.
- Freudenthal J., *Le xander Polyhistor und die von ihm erhaltenen es te j di scher und samaritanischer Geschichtswerke*. Hellenistische Studien 1. Breslau: Grass, 1874.
- Frevel C. - Pyschny K. - Cornelius I. (ed.), *A Religious Revolution in Yehūd?: The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, OBO 267, Fribourg - Göttingen 2014.
- Frey J. - U. Schattner-Rieser - K. Schmid (ed.), *Die Samaritaner und die Bibel/The Samaritans and the Bible. Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen/ Historical and Literary Interactions between Biblical and Samaritan Traditions* (Studia Judaica 70 / Studia Samaritana 7), De Gruyter, Berlin-Boston 2012.
- Friedheim E., «Some Notes about the Samaritans and the Rabbinic Class at the Crossroads». In M. Mor, F. V. Reiterer (ed.), *Samaritans - Past and Present; Current Studies*. Berlin: De Gruyter, 2010, 193-202.
- Galil G., «Israelite Exiles In Media: A New Look at ND 2443+», *VT* 59 (2009) 71-79.
- Garbini G., «Eupolemo e Flavio Giuseppe», *Rendic. Mor. Acc. Linc.* s. 9 v. 11 (2000) 367-382.
- Garbini G., «Eupolemo storico giudeo», *Rendic. Mor. Acc. Linc.* s. 9 v. 9 (1998) 613-634.
- Gaster M., *The Samaritans. Their History, Doctrines and Literature. With Six Appendices and Nineteen Illustrations* (Schweich Lectures), Kraus Reprint, München 1980 (or. 1923).
- Grabbe L.L., *Judaism from Cyrus to Hadrian*, Fortress Press, Minneapolis 1992.
- Grabbe L.L., «The Samaritans in the Hasmonean Period», Reproduced from the Library of the Editor of www.theSamaritanUpdate.com Copyright 2010.
- Gropp D.M., *Wadi Daliyeh II and Qumran Miscellanea, Part 2: The Samaria Papyri from Wadi Daliyeh* (DJD 28/II), Oxford 2002.
- Hanhart R., *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum. Vol. 9, fasc. 1. Maccabaeorum liber II copiiis usus quas reliquit Werner Kappler edidit Robert Hanhart*. Göttingen: Akademie der Wissenschaften in Göttingen/ Vanderhoek & Ruprecht, 1959.
- Hanson J., «Demetrius the Chronographer (Third Century B.C.E.): A New Translation and Introduction», *Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York: Doubleday, 1985, 843-854.
- Hasegawa S. - Ch. Levin - K. Radner (ed.), *The Last Days of the Kingdom of Israel* (BZAW 511), De Gruyter, Berlin-Boston 2019.
- Heckl R., «Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums. Auf dem Weg zu einer neuen Sicht der nachexilischen Geschichte Israels», *BZ* 62 (2018) 1-31.
- Heckl R., *The Composition of Ezra-Nehemiah as a Testimony for the Competition Between the Temples in Jerusalem and on Mt. Gerizim in the Early Years of the Seleucid Rule over Judah*, in M. Kartveit - G.N. Knoppers (ed.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (Studia Judaica 104; Studia Samaritana 10), De Gruyter, Berlin - New York 2018, 115-132.
- Hemmer de A.K. Gudme, *Before the God in this Place for Good Remembrance. A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscriptions from Mount Gerizim* (BZAW 441), De Gruyter, Berlin-Boston 2013.
- Hensel B., «Das JHWH-Heiligtum am Garizim: ein archäologischer Befund und seine literar- und theologiegeschichtliche Einordnung », *VT* 68 (2018) 73-93.
- Hensel B., «Die Bedeutung Samarias für die formative Periode der alttestamentlichen Theologie- und Literaturgeschichte», *SJOT* 32 (2018) 20-48.
- Hensel B., *Juda und Samaria. Zur Verhältnis zweier nach-exilischer Jahwismen* (Forschungen zum Alten Testament 110), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2016.
- Hensel B., «Samaritanische Identität in persisch-hellenistischer Zeit im Spiegel der biblischen Überlieferung (Ezra-Nehemia) und der archäologisch-epigraphischen Befunde», in M. Köszeghy - W. Zwickel (ed.), *Nationale Identität im Alten Testament* (Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen

- Testament 12), Harmut Spenner, Kamen 2015, 67-115.
- Hensel B., «The Chronicler's Polemics towards the Samaritan YHWH-Worshippers: A Fresh Approach», in J. Duñek (ed.), *The Samaritans in Historical, Cultural and Linguistic Perspectives* (Studia Judaica 110 / Studia Samaritana 11), De Gruyter, Berlin-Boston 2016, 35-47.
- Hjelm I., *Jerusalem's i se to Sovereignty. Zion and Gerizim in Competition* (JSOTSS 404 / Copenhagen International Seminar 14), T & T Clark International, London-New York 2004.
- Hjelm I., *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*. JSOTSS 303. Sheffield: Academic Press, 2000.
- Hjelm I., «What do Samaritans and Jews have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies», *CBR* 3.1 (2004) 9-59.
- Holladay C.R., *Fragments from the Hellenistic Jewish Authors. Vol. 1. Historians. Text and Translation*. Chico (Calif.): Scholars Press, 1983. *Vol. 2. Poets: The Epic Poets Theodotus and Philo and Ezekiel the Tragedian*. Chico (Calif.): Scholars Press, 1989.
- Horst P.W. van der (2003). «Anti-Samaritan Propaganda in Early Judaism». In P.W. van der Horst (et al. eds.), *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism*. Leuven: Peeters, 2003, 25-44.
- Itach G. - S.Z. Aster - D. Ben-Shlomo, «The Wedge-Impressed Bowl and the Assyrian Deportation», *TA* 44 (2017) 72-97.
- Jacobson H., *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber nt iquitatum Biblicarum. With Latin text and English Translation*. Leiden - Boston: Brill, 1996, 2 vols.
- Juyrboll Th. G. J. (ed.), *Chronicon Samaritanum, arabice conscriptum cui titulus est Liber Josuae. Ex unico codice Scaligeri nunc primum edidit, latine vertit, annotatione instruxit, et Dissertationem De Codice, De Chronico, et De Quaestionibus, quae hoc libro illustrantur*, S. & J. Luchtmans, Lugdum Batavorum 1848.
- Kartveit M., «Samaritan Self-Consciousness in the First Half of the Second Century B.C.E. in Light of the Inscriptions from Mount Gerizim and Delos», *JSJ* 45 (2014) 449-470.
- Kartveit M., *Samaritan Self-Consciousness in the First Half of the Second Century B.C.E. in Light of the Inscriptions from Mount Gerizim and Delos*, «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period» 45 (2014) 449-470.
- Kartveit M., *The Origin of the Samaritans* (VTS 128), Brill, Leiden-Boston 2009).
- Kartveit M., *The Second Temple and the Temple of the Samaritans*, in J. Frey - U. Schattner-Rieser - K. Schmid (ed.), *Die Samaritaner und die Bibel - The Samaritans and the Bible* (Forschungen zur Wissenschaft des Judentums 70/ Studia Samaritana 7), De Gruyter, Berlin - New York 2012, 67-80.
- Kartveit M. - Knoppers G.N. (ed.), *Qumran, Mount Gerizim, and the Books of Moses*, in M. Kartveit - G.N. Knoppers (ed.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (Studia Judaica 104; Studia Samaritana 10), De Gruyter, Berlin - New York 2018, 1-15.
- Kartveit M. - Knoppers G.N. (ed.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (Studia Judaica 104; Studia Samaritana 10), De Gruyter, Berlin - New York 2018.
- Kelle B.D., «What's in a Name? Neo-Assyrian Designations for the Northern Kingdom and Their Implications for Israelite History and Biblical Interpretation», *JBL* 121 (2002) 639-666.
- Kenyon K. M., *Archaeology in the Holy Land*, London-New York.
- Kippenberg H.G., *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichte Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 30), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1971.
- Knoppers G.N., *Jews and Samaritans. The Origins and History of their Early Relations*, Oxford University Press, New York - Oxford 2013.
- Knoppers G.N., *Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and the Jews*, «Studies in Religion» 34,3-4 (2005) 309-338.
- Knoppers G.N., «Mt. Gerizim and Mt. Zion: A study in the early history of the Samaritans and Jews», *Studies In Religion/Sciences Religieuses* 34 (2005) 309-338.
- Knoppers G.N., *Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period*, in O. Lipschits - M. Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 2006, 265-289.
- Knoppers G.N., *Samaritan Conceptions of Jewish Origins and Jewish Conceptions of Samaritan Origins. Any Common Ground?*, in J. Frey - U. Schattner-Rieser - K. Schmid (ed.), *Die Samaritaner und die Bibel - The Samaritans and the Bible* (Forschungen zur Wissenschaft des Judentums 70/ Studia Samaritana 7), De Gruyter, Berlin - New York 2012, 81-118.

- Langlois M. (ed.), *The Samaritan Pentateuch and the Dead Sea Scrolls* (Contributions to Biblical Exegesis & Theology 94), Peeters, Leuven 2019.
- Lavie-Levkovitch M., «The Samaritan May Be Included: Another Look at the Samaritan in Talmudic Literature». In M. Mor, F. V. Reiterer (ed.), *Samaritans - Past and Present; Current Studies*. Berlin: De Gruyter, 2010, 147-173.
- Lawson K. Younger, «The Deportations of the Israelites» *JBL* 117 (1998) 201-227.
- Lawson K. Younger, «The fall of Samaria in light of recent research», *CBQ* 61 (1999) 461-482.
- Lehnardt A., «If a Cuthean Comes and Forces you into Military Service (Pesiqta de-Rav Kahana, Ha-Hodesh, pisqa 5): Anti-Samaritan Polemics in a Homiletic Midrash». *Studia Judaica* (2018) 75-90.
- Lehnardt A., «Massekhet Kutim and the Resurrection of the Dead». In M. Mor, F. V. Reiterer (ed.), *Samaritans - Past and Present; Current Studies*. Berlin: De Gruyter, 2010, 175-192.
- Leith M.J., «Religious Continuity in Israel/Samaria: Numismatic Evidence», in Frevel, *el igious evolution in Yeh d* , 288-294.
- Leith M.J., *Wadi Daliyeh I: The Wadi Daliyeh Seal Impressions* (DJD 24), Oxford 1997.
- Lightley J.W., *Jewish Sects and Parties in the Time of Jesus*, The Epworth, London 1925.
- Lim S.U., «Josephus Constructs the Samari(t)ans: A Strategic Construction of Judaeans/Jewish Identity through the Rhetoric of Inclusion and Exclusion», *Journal of Theological Studies* 64,2 (2013) 404-431.
- Linville J.R., *Israel in the Book of Kings. The Past as a Project of Social Identity* (JSOTSS 272), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.
- Lovell N., «A Text-Linguistics Approach to the Literary Structure and Coherence of 2 Kings 17:7-23», *VT* 68 (2018) 220-231.
- Macchi J-D., *Les Samaritains: histoire d'une legende. Israël et la province de Samarie* (MdB 30), Labor et Fides, Genève 1994.
- Macdonald J., *The Samaritan Chronicle No. II (or: Sepher Ha-Yamin). From Joshua to Nabuchadnezzar* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 107), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1969.
- Macdonald J., *The Theology of the Samaritans* (The New Testament Library), SCM, London 1964.
- Magen Y. - Haggai Misgav - Levana Tsfania, *Mount Gerizim Excavations. Volume 1: The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions*. Judea & Samaria Publications, 2. Jerusalem: Staff Officer of Archaeology - Civil Administration of Judea and Samaria; Israel Antiquities Authority, 2004.
- Magen Y., *Flavia Neapolis: Shechem in the Roman Period*. 2 vols. Judea & Samaria Publications, 11. Jerusalem: Staff Officer of Archaeology - Civil Administration of Judea and Samaria; Israel Antiquities Authority, 2009.
- Magen Y., *Mount Gerizim Excavations. Vol. 2: A Temple City*. Judea & Samaria Publications, 8. Jerusalem: Staff Officer of Archaeology - Civil Administration of Judea and Samaria; Israel Antiquities Authority, 2008.
- Magen Y., *Mount Gerizim Excavations. Volume II. A Temple City* (JSP 8), Israel Antiquities Authority, Jerusalem 2008.
- Magen Y., «Qedumim - A Samaritan Site of the Roman-Byzantine Period.» In *Early Christianity in Context: Monuments and Documents*, edited by Frédéric Manns and Eugenio Alliata, 167-80. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, 38. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1993.
- Magen Y., *Samaritan Synagogues*, in E. Stern - A. Lewinson - Gilboa - J. Aviram (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. Vol. IV*, The Israel Exploration Society & Carta, Jerusalem 1993, 1424-1427.
- Magen Y., «Samaritan Synagogues.» [In Hebrew.] In *The Samaritans*, edited by Ephraim Stern Pummer, R. (2015). The samaritans : A profile. Retrieved from <http://ebookcentral.proquest.com> Created from kbdk on 2019-04-12 05:58:07. Copyright © 2015. William B. Eerdmans Publishing Company. All rights reserved. and Hanan Eshel, 382-443. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2002.
- Magen Y., «Samaritan Synagogues.» [In Hebrew.] *Qadmoniot* 25 (1992): 66-90.
- Magen Y., «The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence», in O. Lipschits, G.N. Knoppers, R. Albertz (ed.), *Judah and the Judaeans in the Fourth Century B.C.E.* Winona Lake (IN): Eisenbrauns, 2007, 157-211.
- Magen Y., «The Ritual Baths (Miqva'ot) at Qedumim and the Observance of Ritual Purity Among the Samaritans.» In *Early Christianity in Context: Monuments and Documents*, edited by Frédéric Manns and Eugenio Alliata, 181-92. Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, 38. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1993.

- Magen Y., «The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence.» In *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, edited by Oded Lipschits, Gary N. Knoppers, and Rainer Albertz, 157-211. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007.
- Mason S., «Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History», *JSJ* 38 (2007) 457-512.
- Mason S., «Paul Without Judaism: Historical Method over New Perspectives», forthcoming in R. Charles (ed.), *Intersections: Paul and Matthew among Jews and Gentiles. Essays in Honour of Terence L. Donaldson*.
- Matassa L. - J. Macdonald et al., «Samaritans», *Encyclopedia Judaica*, M. Berenbaum and F. Skolnik (ed.), Macmillan Reference, Detroit 2007, 718-740.
- Meshorer J. - Qedar S., *Samaritan Coinage*, Jerusalem 1999.
- Montgomery J. A., *The Samaritans. The Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature*, The John C. Winston Co., Philadelphia 1907.
- Mor M. - F.V. Reiterer (ed.), *Samaritans: Past and Present. Current Studies (Studia Judaica 53 / Studia Samaritana 5)*, De Gruyter, Berlin-Boston 2010.
- Naʿaman N. - R. Zadok, «Assyrian Deportations to the Province of Samerina in the Light of Two Cuneiform Tablets from Tel Hadid», *TA* 27 (2000) 159-188.
- Naʿaman N. - R. Zadok, «Sargon II's Deportations to Israel and Philistia (716-708 B.C.)», *JCS* 40 (1988) 36-46.
- Naʿaman N., «A Hidden Anti-Samaritan Polemic in the Story of Abimelech and Shechem (Judges 9)», *BZ* 55 (2011) 1-20.
- Naʿaman N., *Samaria and Judah in an Early 8th-Century Assyrian Wine List*, Tel Aviv, 46:1, 2019, 12-20
- Naʿaman N., «The Historical Background to the Conquest of Samaria (720 BC)», *Bib* 71 (1990) 206-225.
- Naveh J., «Scripts and Inscriptions in Ancient Samaria», *IEJ* 48 (1998) 91-100.
- Naveh J. - Magen Y., «Aramaic and Hebrew Inscriptions of the Second-Century BCE at Mount Gerizim», *Atiqot* 32 (1997), 9-17 (inglese), 37-56 (ebraico).
- Niesiolowski-Spanò L., *(Pseudo-)Eupolemus and Shechem: Methodology Enabling the Use of Hellenistic Jewish Historians' Work in Biblical Studies*, in L. L. Grabbe (ed.), *Ancient Historiography and Writing the History of Israel. European Seminar in Historical Methodology - 9* (Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies 554), Bloomsbury T&T Clark, London - New Delhi - New York - Sydney 2011, 77-96.
- Nihan C., «Garizim and Ebal dans le Pentateuque. Quelques remarques en marge de la publication d'un nouveau fragment du Deutéronome», *Semitica* 54 (2012) 185-210.
- Nocquet D.R., *La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque*, Academic Press, Fribourg; Vandenhoeck - Ruprecht, Göttingen 2017.
- Nodet É., *A Search for the Origins of Judaism. From Joshua to the Mishnah* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 248), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
- Nodet É., *Israelites, Samaritans, Temples, Jews*, in J. Zsengellér (ed.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics* (Studia Samaritana 6), De Gruyter, Berlin - New York 2011 (or. 2008) 121-171.
- Nodet É., *Samaritains, juifs, temples* (Cahiers de la Revue Biblique 74), Gabalda, Paris 2010.
- Nodet É., «Samaritans, Samaria, Samaritans», in József Zsengellér (ed.), *Studies on Bible, History and Linguistics*. Berlin: De Gruyter, 2011, 112-272.
- Oded B., «The Settlements of the Israelite and the Judean Exiles in Mesopotamia in the 8th-6th Centuries BCE», in G. Galil - M. Weinfeld (ed.), *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography. Presented to Zecharia Kallai*, Brill, Leiden 2000, 91-103.
- Oggiano I., *Dal terreno al divino*, Roma 2005.
- Pummer R., *Samaritan Studies - Recent Research Results*, in M. Kartveit - G.N. Knoppers (ed.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (Studia Judaica 104; Studia Samaritana 10), De Gruyter, Berlin - New York 2018, 57-77.
- Pummer R., «Samaritanism - a Jewish Sect or an Independent Form of Yahwism». In M. Mor, F. V. Reiterer (ed.), *Samaritans - Past and Present; Current Studies*. Berlin: De Gruyter, 2010, 1-24.
- Pummer R., «The Greek Bible and the Samaritans», *REJ* 157 (1998) 269-358.
- Pummer R., *The Samaritans in Egypt*, in C.-B. Amphoux - A. Frey - U. Schattner-Rieser (ed.), *Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain* (Histoire du Texte biblique 4), Éditions du

- Zèbre, Lausanne 1998, 213-232.
- Pummer R., *The Samaritans in Flavius Josephus* (Texts and Studies in Ancient Judaism 129), Mohr-Siebeck, Tübingen 2009.
- Pummer R., *The Samaritans. Profile*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2016.
- Pummer R., «Was There an Altar or a Temple in the Sacred Precinct on Mt. Gerizim?», *JSJ* 47 (2016) 1-21.
- Pummer R., «ΑΠΓΑΠΙΖΙΝ: A Criterion for Samaritan Provenance?», *JSJ* 18 (1987) 18-25.
- Purvis J.D., *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect* (HSM 2), Harvard University press, Cambridge, MA 1968.
- Purvis J.D., *The Samaritans*, in W. D. Davies - L. Finkelstein (ed.), *The Cambridge History of Judaism. Volume Two. The Hellenistic Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2008 (or. 1989) 591-613.
- Rappaport U., *Reflections on the Origins of the Samaritans*, in Y. Ben-Artzi - I. Bartal - E. Reiner (ed.), *Studies in Geography and History in Honour of Yehoshua Ben-Arieh*, Magnes Press, Jerusalem; Israel Exploration Society, Jerusalem 1999, 17.
- Rolfe J.C., *Quintus Curtius [History of Alexander] with an english Translation by J.C. Rolfe*. Vol. 1. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1946.
- Römer Th., *Cult Centralization and the Publication of the Torah Between Jerusalem and Samaria*, in M. Kartveit - G.N. Knoppers (ed.), *The Bible, Qumran, and the Samaritans* (Studia Judaica 104; Studia Samaritana 10), De Gruyter, Berlin - New York 2018, 79-92.
- Rösel H., «Why 2 Kings 17 Does Not Constitute a Chapter of Reflection in the “Deuteronomistic History”», *JBL* 128 (2009) 85-90.
- Rothstein D.J.W., *Juden Und Samaritaner. Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Eine kritische Studie zum Buche Haggai und zur jüdischen Geschichte im Ersten nachexilischen Jahrhunderts* (BWAT 3), J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1908.
- Rowley H.H., «Sanballat and the Samaritan Temple», *BJRL* 38 (1955-56) 166-198.
- Rowley H.H., «The Samaritan Schism in Legend and History», In B.W. Anderson - W. Harrelson (ed.), *Israel's Prophetic Heritage. Essays in Honor of James Muilenburg*, Harper, New York 1962, 208-222.
- Sacchi P. - Mazzinghi L. (a cura di), *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* (Strumenti. Biblica 79), Claudiana, Torino 2019.
- Schattner-Rieser U., *Garizim versus Ebal: Ein neues Qumranfragment samaritanischer Tradition?*, «Early Christianity» 1 (2010) 277-281.
- Schenker A., «La cause de la chute du royaume d'Israël selon le Texte Massoretique et selon la Septante ancienne», in R. David - M. Jinbanchian (ed.), *Traduire la Bible Hébraïque. De la Septante à la Nouvelle Bible Segond*, Mediaspaul, Montréal 2005, 151-171.
- Schiffman L., «The Samaritans in Amoraic Halakhah». In S. Secunda, S. Fine (ed.), *Shoshannat Yaaqov; Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman*. Brill, Leiden 2012, 371-389.
- Schiffman L., «The Samaritans in Tannaitic Halakhah». *Jewish Quarterly Review* 75, 4 (1985) 323-350.
- Schorch S. (ed.), *The Samaritan Pentateuch. A Critical Editio Maior. Vol 3: Leviticus*, De Gruyter, Berlin-Boston 2018.
- Schorch S., «The Origin of the Samaritan Community», in A.F. Majewicz (ed.), *Linguistic and Oriental Studies from Poznań*, vol. 7, Poznań 2005, 7-16.
- Schorch S., *The Samaritan Version of Deuteronomy and the Origin of Deuteronomy*, in J. Zsengellér (ed.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics* (Forschungen zur Wissenschaft des Judentums 66/Studia Samaritana 6), De Gruyter, Berlin - New York 2011 (or. 2008) 23-37.
- Schorch S., *The Samaritans: History, Texts, and Traditions* (Studia Samaritana), De Gruyter, Berlin-Boston 2015.
- Schur N., *History of the Samaritans* (BEATAJ 18), Frankfurt a.M. ²1992.
- Schwartz D.R., «„Judaean» or „Jew“? How Should We Translate Ἰνπδαῖνο in Josephus?», in J. Frey, D.R. Schwartz, and S. Gripentrog (ed.), *Jewish Identity in the Greco-Roman World* Brill, Leiden 2007, 1-27.
- Schwartz S., «John Hyrcanus I's Destruction of the Gerizim Temple and Judaean-Samaritan Relations», *Jewish History* 7 (1993) 9-25.
- Simon M., *Jewish Sects at the Time of Jesus*, Fortress Press, Philadelphia 1980 (or. 1967).

- Stern E., *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.*, Warminster - Jerusalem 1982.
- Tadmor M., «Fragments of an Achaemenid Throne from Samaria», *IEJ* 24 (1974) 37-43.
- Tal O., «Cult in Transition from Achaemenid to Greek Rule: The Contribution of Achaemenid-Ptolemaic Temples of Palestine», *Transeuphratène* 36 (2008) 165- 183
- Tappy R., «The final years of Israelite Samaria: toward a dialogue between texts and archaeology», in S.W. Crawford (ed.), *Up to the Gates of Ekron... in Honor of Seymour Gitin*, IES, Jerusalem 2007, 258-279.
- Timm S., «Die Eroberung Samarias aus assirisch-babylonischer Sicht», *WdO* 20/21 (1989-90) 62-82.
- Troiani L., *pocr ifi dell' n tico Testamento*, P. Sacchi (ed.). Vol. V. Brescia: Paideia, 1997.
- Tsedaka B., *Reevaluation of Samaritan Studies Due to the New Discoveries in Excavations and Research*, in J. Frey - U. Schattner-Rieser - K. Schmid (ed.), *Die Samaritaner und die Bibel - The Samaritans and the Bible* (Forschungen zur Wissenschaft des Judentums 70/ Studia Samaritana 7), De Gruyter, Berlin - New York 2012, 419-425.
- Turnbull Crane O., *The Samaritan Chronicle of The Book of Joshua the Son of Nun*, John B. Alden Publisher, New York 1890.
- Vitucci G. (ed.), *Flavio Giuseppe. La guerra giudaica*. 2 vols. Milano: Mondadori, 1997.
- Whaley E.B., «Josephus' *Antiquities* 11.297-347: Unraveling the Evidence Regarding the Founding of the Gerizim Temple and the Background of the Samaritan Religious Community», In *Jewish Sects, Religious Movements, and Political Parties*. Ed. by Menachem Mor. Omaha: Creighton University, 1992, 1-21.
- Willi T., *Juda-Jehud-Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit* (FAT 12), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995.
- Wyssmann P., «The Coinage Imagery of Samaria and Judah in the Late Persian Period», in Frevel, *el igious evolution in Yeh d* , 221-266.
- Zadok R., *The earliest diaspora. Israelites and Judeans in pre-Hellenistic Mesopotamia*, Diaspora Research Institute, Tel Aviv University, Tel Aviv 2002.
- Zahn M.M., «The Samaritan Pentateuch and the Scribal Culture of Second Temple Judaism», *JSJ* 46 (2015) 285-313.
- Zangenberg J., «The Sanctuary on Mont Gerizim: Observations on the Results of 20 Years of Excavation», in J. Kamlah-H. Michelau (ed.), *Temple Building and Temple cult: Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2-1. Mill. B.C.E.)*. Proceedings of a Conference on the Occasion of the 50th Anniversary of the Institute of Biblical Archaeology at the University of Tübingen (28-30 May 2010) Wiesbaden 2012, 399-418.
- Zertal A., «The Pahwah of Samaria (northern Israel) during the Persian period: types of settlement, economy, history and new discoveries», *Trans* 3 (1990) 9-30.
- Zertal A., «The province of Samaria (Assyrian "Samerina") in the Late Iron Age (Iron Age III)», in O. Lipschits - J. Blenkinsopp (ed.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake (IN) 2003, 377-412.
- Zertal A., «The Wedge-Shaped Decorated Bowl and the Origin of the Samaritans», *BASOR* 276 (1989) 77-84.
- Zsengellér J., *Gerizim As Israel: Northern Tradition of the Old Testament and the Early History of the Samaritans* (Utrechtse Theologische Reeks 38), Universiteit Utrecht, Utrecht 1998.
- Zsengellér J., «Kutim or Samarites: A History of Designation of the Samaritans», in Proceedings of the Fifth International Congress of the Société d'Études Samaritaines (ed. H. Shehadeh and H. Tawa; Paris: Geuthner, 2005) 87-104.
- Zsengellér J., «Personal Names in the *Wadi ed-Daliyeh Papyri*», *ZAH* 9 (1996) 182-189.
- Zsengellér J. (ed.), *Samaria, Samaritans, Samaritans. Studies on Bible, History and Linguistics* (Studia Samaritana 6), De Gruyter, Berlin - New York 2011 (or. 2008).
- Zvi R., «The Exegesis of Demetrius the Chronographer», *Jewish Bible Quarterly* 45/3 (2017) 153-160.
- Zwickel W., «Jerusalem und Samaria zur Zeit Nehemias», *BZ* 52 (2008) 204-218.

TITOLI DEI CONVEGNI DEI VETEROTESTAMENTARISTI FINORA CELEBRATI

Incontro preliminare a Desenzano (22-23 settembre 1977)

1. Conquista della terra e origini della religione jahvistica (Pallanza, 19-21 settembre 1979)
2. Ordine cosmico e prospettiva ultraterrena nell'ultimo periodo dell'Antico Testamento (Susa, 15-17 settembre 1981)
3. Il mondo ebraico alla luce delle fonti extrabibliche. I. Dalle origini alla caduta di Gerusalemme (Bocca di Magra, 14-16 settembre 1983)
4. Il mondo ebraico alla luce delle fonti extrabibliche. II. Il periodo postesilico (Bocca di Magra, 2-4 settembre 1985)
5. Israele alla ricerca di identità tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C. (Bressanone, 7-9 settembre 1987)
6. Pentateuco come Torah: storiografia e normatività religiosa nell'Israele antico (Prato, 11-13 settembre, 1989)
7. L'epoca di Ezechia: alle origini della letteratura religiosa di Israele (Perugia 9-11 settembre 1991)
8. Davide: modelli biblici e prospettive messianiche (Seiano 13-15 settembre 1993)
9. Un tempo per nascere e un tempo per morire». Cronologie normative e razionalità della storia nell'antico Israele (L'Aquila, 11-13 settembre 1995)
10. La profezia apologetica di epoca persiana ed ellenistica. La manipolazione divinatoria del passato a giustificazione del presente (Rocca di Papa, 8-10 settembre 1997)
11. Il testo biblico in tensione tra fissità canonica e mobilità storica. «E fu per la mia bocca dolce come il miele» (Ez 3,3) (Torreglia, 6-8 settembre 1999)
12. Deuteronomismo e Sapienza: la riscrittura dell'identità culturale e religiosa di Israele (Napoli, 10-12 settembre 2001)
13. L'elezione di Israele: origini bibliche, funzione e ambiguità di una categoria teologica (Foligno, 8-10 settembre 2003)
14. Origine e fenomenologia del male: le vie della catarsi veterotestamentaria (Sassone-Ciampino/Roma, 5-7 settembre 2005)
15. Religione biblica e religione storica dell'antico Israele: un monopolio interpretativo nella continuità culturale (Fara Sabina, 10-12 settembre 2007)
16. Scritti qumranici e scritture autorevoli: la gestazione del testo biblico a Qumran (Ariccia, 7-9 settembre 2009)
17. Ciro chiamato per nome (Is 45,4): l'epoca persiana e la nascita dell'Israele biblico tra richiamo a Gerusalemme e diaspora perenne (Assisi, 5-7 settembre 2011)
18. Israele fra le genti in epoca ellenistica: un popolo primogenito cittadino del mondo (Bologna, 9-11 settembre 2013)
19. «*Multifariam multisque modis*» (Eb 1,1). Necessità e vie della mediazione divina nell'Israele biblico (Napoli, 7-9 settembre 2015)
20. Popolo di un «Dio geloso» (cf. Es 34,14). Coerenze e ambivalenze della religione dell'antico Israele (Venezia, 11-13 settembre 2017)
21. I Samaritani: un ebraismo autonomo oltre l'ottica scismatica giudaica e quella idealizzante cristiana (Salerno, 9-11 settembre 2019)