

Testi del Vicino Oriente antico

fondati da Paolo Sacchi
diretti da Riccardo Contini

1. Letteratura egiziana classica
a cura di Sergio Pernigotti
2. Letterature mesopotamiche
a cura di † Giovanni Pettinato
3. Letteratura iranica
a cura di † Gherardo Gnoli
4. Letterature dell'Asia Minore
a cura di Stefano de Martino
5. Letterature della Siria
e Palestina
a cura di Riccardo Contini
6. Letteratura ebraica e aramaica
a cura di Gian Luigi Prato
7. Letteratura della Siria cristiana
a cura di Alberto Camplani
8. Letteratura egiziana
gnostica e cristiana
a cura di Tito Orlandi
9. Letteratura etiopica
a cura di Alessandro Bausi
10. Testi dell'Arabia preislamica
a cura di Alessandra Avanzini

Testi del Vicino Oriente antico
diretti da Riccardo Contini

6

Letteratura ebraica e aramaica
a cura di Gian Luigi Prato

4

Due trattati rabbinici di galateo

Paideia

Due trattati rabbinici di galateo

Derek eres rabbah
e *Derek eres zuta*

a cura di
Ilaria Briata

Paideia

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Due trattati rabbinici di galateo : Derek eres rabbah e Derek eres zuta / a cura di Ilaria Briata

Torino : Paideia, 2017

188 p. ; 21 cm – (Testi del Vicino Oriente antico. 6, letteratura ebraica e aramaica ; 4)

ISBN 978-88-394-0904-1

1. Letteratura ebraica medievale

892.4 (ed. 22) – Letteratura ebraica

Tutti i diritti sono riservati

© Claudiana srl, Torino 2017

ISBN 978.88.394.0904.1

Introduzione

Derek ereš, alla lettera *via del mondo*, dà il titolo a due manuali rabbinici di *savoir-vivre* per aspiranti dottori della legge. In questo contesto il termine designa un complesso di ammonimenti e istruzioni per condursi come si deve nella vita quotidiana e nello spazio sociale. In altre parole, la *derek ereš* è l'etichetta. L'espressione ha radice nel testo biblico, dove *derek kol-ha-ereš* – che potremmo tradurre come *corso di natura* – fa riferimento ai comportamenti o ai processi cui gli esseri umani sono universalmente soggetti, come l'intercorso sessuale in *Genesi* 19,31¹ e l'ineluttabilità della morte in *1 Re* 2,2.² Nel linguaggio rabbinico *derek ereš* viene ad assumere una vasta gamma di significati, tutti in fondo accomunati dall'idea implicita di *normalità*. Le principali semantiche a cui afferisce il termine si possono sintetizzare come segue:³

a) Si conserva l'uso biblico come eufemismo per *rapporto sessuale*, come ad esempio in *bGitt.* 70a: «Otto cose in gran quantità sono dannose ma in quantità modesta sono benefiche; ossia: il viaggiare, i rapporti coniugali [*derek ereš*], la ricchezza, il lavoro, il vino, il sonno, i bagni caldi e i salassi».

b) L'area più generica e sfuggente è l'idea di *comportamento normale* o *consuetudine*: «È uso comune che, quando qualcuno si adira con i membri della famiglia, butta l'occhio sul figlio minore» (*Mek. R. Y., Wa-yassa'* 6). Quest'idea è anche la più affascinante dal pun-

¹ «La figlia maggiore disse alla minore: 'Nostro padre [Lot] è vecchio. E non c'è nessuno al mondo che possa andare con noi com'è uso naturale'. Nel campo della sessualità affine è anche la variante *derek našim* per *ciclo mestruale* in *Gen.* 31,35: «[Rachele] disse a suo padre [Labano]: 'Non si adiri il mio signore se non mi alzo in sua presenza, ma ho quello che succede alle donne'».

² *1 Re* 2,1-2: «La vita di Davide si appressava alla fine. Così lasciò detto a suo figlio Salomone: 'Io vado, com'è corso di natura. Sii forte e mostrati uomo'».

³ Sul concetto di *derek ereš* riflettono, anche dal punto di vista lessicale, Flusser 1991 e Safrai 1991, v. sotto, pp. 36 s. n. 3.

to di vista teorico: l'impressione è infatti che l' indefinita area grigia che pervade diacronicamente (dai *midrašim* halakici al *musar* medievale) il concetto di *derek eres* possa in un certo modo corrispondere a ciò che, con il lessico della modernità occidentale, definiremmo legge naturale / (legge di) natura.¹

c) Nuova, a partire dalla letteratura rabbinica, è invece l'accezione di *occupazione secolare, mestiere*. La liceità della vita attiva, in contrapposizione con la vita contemplativa dello studio toranico, è discussa a più riprese, ad esempio, in *mAbot*: rabban Gamli'el ben Rabbi Yehudah sostiene che «È bene che lo studio della torah si accompagni a un impiego secolare [*derek eres*], perché essere occupati nell'uno e nell'altro distoglie dalla trasgressione» (2,2); invece, secondo Nehunya ben Haqanah, «Chi si assume il giogo dello studio della torah verrà sollevato dal giogo della politica e dell'attività secolare [*derek eres*]. Invece, chi si scioglie dal giogo dello studio della torah verrà caricato del giogo della politica e dell'attività secolare» (3,5).²

d) Infine, abbiamo il significato di *buone maniere* testimoniata dai trattati *Derek eres rabba* e *Derek eres zuta*. Come si argomenterà più avanti (pp. 35-44), in questo contesto *derek eres* viene ad assumere i toni della *cortesia* rabbinica, ovvero del principio pratico alla guida dello stile di vita rabbinico.

Derek eres rabbah e *Derek eres zuta*, il *Trattato maggiore* e il *Trattato minore su come si sta al mondo* (d'ora in avanti, rispettivamente *D.E.R.* e *D.E.Z.*), sono tradizionalmente tramandati all'interno del Talmud Babilonese come parte dei trattati minori. Le *Massektot qeṭannot* – altrimenti note come *Tosafot* (*aggiunte*) o *Sefarim hišsonim* (*libri extracanonici*) – raccolgono un totale di quindici trattati, molti dei quali effettivamente accolgono materiali originali non inclusi nella compilazione talmudica.³ Le opere variano le une dalle altre per i contenuti di volta in volta precipuamente ha-

¹ Altri esempi in cui l'espressione assume una funzione normativa in Novick 2010, 396-401. Un punto di partenza per una riflessione sulla legge naturale nel giudaismo è Novak 1998.

² V. anche *mAb.* 3,17: «Se non c'è torah, non c'è *derek eres* e se non c'è *derek eres* non c'è torah». Il significato di *occupazione mondana*, tuttavia, non è scontato in questa ricorrenza. ³ Lerner 1987, 367.

lakici o aggadici, ossia legali o non legali. In più di un caso, inoltre, sono i singoli trattati a presentarsi disomogenei in termini di temi affrontati. Tra i testi di ordine strettamente halakico si annoverano *Šemaḥot* (*Gioie*),¹ *Kallah* (*Sposa*) e *Soferim* (*Scribi*), i quali in virtù dell'affinità stilistica furono pubblicati all'interno del Talmud Babilonese già a partire dall'*editio princeps* del 1523 (Venezia, Bomberg). I nostri trattati *D.E.R.* e *D.E.Z.*, invece, assieme ad *Abot de-rabbi Natan* (i *Padri secondo rabbi Natan*), entrarono ufficialmente ad accompagnare il canone talmudico nella terza edizione a stampa, nel 1550 (Venezia, Giustiniani). Poiché queste tre opere integrano precettistica e narrativa con diffuse trattazioni sapienziali, il complesso dei trattati minori venne accluso alla fine del quarto ordine del Talmud Babilonese, *Neziqin* (*Danni*), di seguito a *mAbot*, l'unico trattato della Mišnah ad occuparsi di istruzione morale. La restante parte delle *Massektot qetannot* – *Kallah rabbati* (*Sposa maggiore*), *Sefer torah* (*Rotolo della torah*), *Mezuzah* (*Stipite*), *Tefillin* (*Filatteri*), *Šiṣit* (*Frangie*), *‘Abadim* (*Schiavi*), *Kutim* (*Samaritani*) e *Gerim* (*Convertiti*) – fu infine trasmessa congiuntamente al Talmud Babilonese solo con l'edizione Romm di Vilna del 1883.²

Se considerati nell'economia generale della letteratura rabbinica, i trattati *D.E.R.* e *D.E.Z.* – come pure i succitati *mAbot* e *Abot de-rabbi Natan* – afferiscono a una tipologia testuale caratterizzabile come compilazione etica.³ Con questa definizione Jonathan W. Schofer indica la tendenza, diffusa diacronicamente nelle fonti rabbiniche, a raccogliere in forma antologica insegnamenti volti alla formazione dell'*ethos* e della condotta ideali, che risulteranno nella creazione di composizioni edificanti *ad hoc*.⁴ La compilazione etica costituisce una tipologia di transizione tra la letteratura sapienziale del Vicino Oriente antico e i generi dell'omelia e del *mu-sar* del giudaismo medievale.⁵ Dal punto di vista strutturale, *D.E.R.* e *D.E.Z.* possono considerarsi a tutti gli effetti antologie etiche, dal

¹ A dispetto del titolo eufemistico, il testo tratta della normativa sul lutto. Esso è conosciuto anche come *Ebel rabbati* ([*Trattato*] *maggiore sul lutto*).

² Lerner 1987, 368.

³ Altri testi classificabili sotto questo genere sono *Kallah rabbati* e *Tanna de-be Eliyyahu* (o *Seder Eliyahu rabba e zuṭa*), v. Schofer 2007, 317-318.

⁴ Schofer 2007, 316. ⁵ Sperber 1990, 9.

momento che entrambe le opere radunano intorno al tema dell'etica massime gnomiche, prescrizioni pratiche ed *exempla*, in parte originali e in parte con precisi paralleli nei *corpora* talmudici e midrašici. Con le compilazioni etiche, *D.E.R.* e *D.E.Z.* spartiscono il motivo retorico della massima di gusto sapienziale, trasmessa in forma di imperativo, spesso attribuita a un noto sapiente e talvolta dotata di ampliamenti narrativi ed esegetici. La veste linguistica dei testi in questione – l'ebraico mišnico – è funzionale a conferire alle antologie etiche un aspetto letterario affine alle fonti tannaitiche, ossia alle tradizioni classiche – più antiche e dunque più autorevoli – della cultura rabbinica (I-III secolo d.C.).¹ La patina tannaica dei testi e la menzione di personalità risalenti ai primi secoli d.C. non devono tuttavia fungere da metro per la datazione di questi testi, che rimane incerta e irrisolvibile. I materiali che appaiono relativamente antichi – o che come tali vengono presentati – sono circolati con una certa fluidità nel corso della tarda antichità, in maniera indipendente o parziale. La loro redazione nella cornice delle compilazioni etiche è probabilmente avvenuta attraverso successive mani editoriali, che confluiranno in una tradizione testuale più o meno stabile soltanto in epoca post-talmudica (indicativamente dal VI al IX secolo).

A questa tortuosa storia redazionale si aggiunge la complessità data dal fatto che le più antiche testimonianze manoscritte superstiti non risalgono che al medioevo.² Come accennato, la finalità della compilazione delle antologie etiche è pedagogica. Questi testi presuppongono un contesto scolastico in cui lo studio della torah e quanto ad essa correlato contraddistingue la comunità intellettuale dal più vasto milieu sociale.³ L'assetto di tali comunità prevede nel proprio cuore un'atmosfera di condivisione tra *haberim*, compagni di studio, tanto nell'attività didattica e religiosa quanto nella semplice quotidianità. Tutto lo spazio sociale, dunque, e non solo quello specificatamente adibito all'apprendimento, diviene occasione pedagogica.⁴ L'ambiente accademico, come luogo di studio e pratica della torah, fornisce perciò il campo di azione per modellare e coltivare a tutto tondo – dalle pulsioni all'apparato ideologico – la

¹ Sulla periodizzazione della letteratura rabbinica v. Strack-Stemberger 1996, 7.

² Schofer 2007, 316.

³ Schofer 2007, 318.

⁴ Schofer 2007, 319.

personalità dello studente che si propone di divenire *talmid ḥakam*, discepolo dei sapienti.¹

Per tornare al *corpus Derek eres*, entrambi i trattati presentano una struttura composita, non solo per il principio compilativo con cui le varie tradizioni sono raccolte ma anche per l'agglomerazione redazionale di nuclei testuali originariamente autonomi. A discapito dei titoli *rabbah* e *zuta* (*maggiore* e *minore*), *D.E.R.* e *D.E.Z.* non sono le recensioni rispettivamente estesa e breve di una medesima tradizione testuale, benché non manchino materiali paralleli tra le due opere.² In generale, rispetto al suo trattato gemello *D.E.Z.* presenta una maggiore uniformità formale e contenutistica: abbiamo per lo più raccolte di esortazioni sapienziali incentrate su motivi moraleggianti quali l'umiltà, il timor di Dio e lo studio toranico, nello stile già caratteristico di *mAbot*. L'ambientazione del trattato è fortemente scolastica, tanto che *D.E.Z.* si apre con la descrizione delle *maniere* dello studente rabbinico ideale:

1,1 Le maniere dei *talmide ḥakamim* consistono nell'essere modesto e umile di spirito, zelante e meticoloso, docile ed amabile con tutti, umile con i familiari, timoroso del peccato; nel giudicare ciascuno per ciò che fa; nel dire: «Di tutto quanto appartiene a questo mondo io non ho brama, perché questo mondo non mi appartiene»; nel sedere imbrattandosi le vesti ai piedi degli altri *talmide ḥakamim*; nel non essere malvisti; nel porre le domande secondo il soggetto e dare le risposte secondo l'*halakah*.

Per poi ribadire nel dettaglio il ritratto del *talmid ḥakam*:

3,10 Quindici sono le doti distintive del *talmid ḥakam*, ovvero: è dignitoso nell'andatura; pio nello studio; accorto nel timore; avveduto nella conoscenza; sapiente nella maniere; ricettivo e di buona memoria; studia, risponde e assiste abbondantemente; pone le domande secondo il soggetto e risponde secondo la *halakah*; integra lezione per lezione; va dal sapiente ad imparare ad insegnare e a praticare.

Finalità di tale carriera è l'acquisizione della sapienza derivata dallo studio della torah, il quale dev'essere ingaggiato come occupazione gratuita, *ad maiorem gloriam*:

2,4 Metti in pratica le parole [della torah] per la pratica in sé ed esprimile verbalmente per il verbo in sé. Non farne una corona con cui vantarti né un'accetta con cui tagliar corto.

¹ Schofer 2007, 314-315.

² Soprattutto tra *D.E.Z.* 5-8 e *D.E.R.* 3-9.

4,2 Pratica lo studio della torah gratuitamente, perché il Santo-benedetto-sia l'ha donata gratuitamente, perciò non devi trarne guadagno.

Più variegato è invece l'andamento letterario di *D.E.R.* Al di là della gnomologia astratta, infatti, il testo si distingue per la commissione di prescrizioni pratiche, ai limiti dell'halakico, di interventi narrativi e di sezioni di esegesi scritturale. La compagine di regolamentazioni che risulta coinvolge tutte le aree di azione e interazione sociale: dalla riverenza accademica per i maestri (capitolo 4) alla santificazione dell'ospitalità (4-5), dalla cortesia a tavola (6-9) alla decenza al gabinetto (7) e alle terme (10), dalla discrezione nei doni al riguardo nel commercio (8). Come per *D.E.Z.*, il sistema di valori che si può estrapolare da questa compilazione ruota intorno agli ideali della modestia e della *pietas*: «Tre cose sono di egual peso: sapienza, timore, umiltà» (7,5). Su ciò si innestano considerazioni più realistiche e concrete di condotta interpersonale, quali i principi di conformismo e condiscendenza sociale:

6,4 Con quale danza si festeggia la sposa? Secondo la scuola di Šamma'i, *La sposa com'è* mentre, secondo la scuola di Hillel, *La sposa è bella e graziosa*. La scuola di Šamma'i disse alla scuola di Hillel: «A vostro dire, persino a una zoppa o [persino] a una cieca si direbbe *La sposa è bella e graziosa*, quando invece la torah ha detto: *Sta' lontano da ogni menzogna* (Es. 23,7)». La scuola di Hillel rispose alla scuola di Šamma'i: «[A vostro dire] nel caso uno faccia un cattivo acquisto al mercato, ci si complimenta o lo si denigra di persona? Ma ci si complimenta!». Da qui dissero i sapienti: La disposizione di ciascuno deve essere cortese con la gente.

7,7 Non si deve gioire tra coloro che piangono e non si deve piangere tra coloro che gioiscono. Non si deve restare svegli tra coloro che dormono né dormire tra coloro che vigilano. Non si deve stare in piedi tra coloro che siedono né sedersi tra coloro che sono in piedi. Il principio generale è che non si deve diversificare il proprio atteggiamento da quello dei propri colleghi e della gente.

Nel complesso, tanto *D.E.R.* quanto *D.E.Z.* appaiono dominati dal principio normativo del *seyyag torah*, scandito in *mAbot* 1,1: «Siate ponderati nell'attività giudiziale, formate molti discepoli e create un recinto intorno alla torah». *Recinto intorno alla torah* intende il tipico uso rabbinico a estendere progressivamente la pertinenza della casistica legale così da salvaguardare per eccesso l'adempimento dell'originario nucleo normativo biblico. In questi termini preventivi si esprime ripetutamente *D.E.Z.*:

Derek ereş rabbah

Capitolo sugli incesti (1,1-13)

1,1. Colui che si promette in matrimonio una donna si squalifica da sette 'arayot,¹ ovvero: la madre di lei, la madre della madre, la madre del padre, la figlia, la figlia della figlia, la figlia del figlio e la sorella fino a che quella è in vita.² Per tutte queste che gli sono proibite non vi è revoca della proibizione con l'eccezione della sorella della moglie, la quale rimane proibita solo mentre l'altra è in vita. Tuttavia egli non squalifica³ mai la propria moglie a causa della madre di lei, della figlia o della sorella.⁴

2. Alla donna che abbia avuto un rapporto, se forzatamente, è permesso tornare dal marito; se volontariamente, è proibito tornare dal marito. Invece la moglie di un sacerdote diviene proibita a questi sia se costretta sia se consenziente. A una donna divorziata, poi nuovamente promessa sposa, che abbia avuto un rapporto sia forzatamente sia volontariamente col promesso sposo è proibito tornare dal precedente marito, come ha riferito rabbi Yišma'el: *Il primo marito, dopo averla cacciata, [non potrà riprenderla nuovamente in moglie dopo che è stata contaminata]* (Deut. 24,4). Ma quando viene contaminata? Nel solo caso in cui sostengono i sa-

¹ 'Erwah, al plurale 'arayot, indica, nell'ebraico biblico, la nudità e quindi l'impudicizia; da qui il senso di *donna proibita per consanguineità*, diretta o acquisita. I divieti di cui si parla sono un'elaborazione a partire da Lev. 18,7-19.

² La stessa prescrizione compare in mYeb. 4,7, dove però il divieto attiene specificatamente all'istituto del levirato. Nel nostro caso la normativa sembra invece avere valore universale. Il Pereq 'arayot trova d'altronde la sua ragion d'essere nel principio (culturale e letterario, e non solo pratico-legale) del seyrag torah (v. sotto, p. 73 n. 5).

³ Ovvero «s'interdice dall'averne intercorsi matrimoniali con...».

⁴ «Neppure se va con la madre o la figlia o la sorella di lei», come attestato nel ms. K.

pienti: la donna che ha avuto un rapporto, se forzatamente, è permessa al marito, se volontariamente, gli è proibita. Invece la moglie di un sacerdote diviene proibita a questi sia se costretta sia se consenziente.

3. Rabbi Yose ben Kippar espone:¹ Tutte le donne proibite a un uomo per divieto di *‘erwah*, dopo essere state con lui, non devono richieder gli il *get*² ad eccezione della sorella della moglie, della moglie del fratello di lui e di una donna sposata per le quali è possibile una revoca successiva alla proibizione.

4. Questa la glossa rabbi Neḥunyah ben ha-Qanah³ che espone⁴ al cospetto dei saggi in nome di rabbi Natan: Di ciascuno di coloro che *non entreranno* (*a far parte della comunità*, Deut. 23,2) il figlio è squalificato ed egli stesso squalifica la moglie per esser stato con lei; sono i seguenti: l’ammonita, il moabita, l’egiziano, [l’edomita,] lo schiavo, il figlio bastardo, il netineo,⁵ il cuteo⁶ e il *ḥalal*.⁷ Tuttavia la figlia di un *ḥalal* è idonea nonostante egli sia tra coloro che *non entreranno*.⁸

¹ T4. La vocalizzazione è adottata in accordo a Jastrow 1903, 365.

² Documento di divorzio. Cf. *bYeb.* 94b // *yYeb.* 10,1 (10c): «Si tramanda: Tutte le donne proibite per incesto nella torah non devono richieder gli il *get*, ad eccezione di una donna sposata che si è rimaritata in conformità al *bet din*. Rabbi ‘Aqiba aggiunge anche la moglie del fratello e la sorella della moglie». L’attribuzione della massima in *D.E.R.* non si fonda dunque sul T.B. o sul T.Y.

³ T1. L’attribuzione è tuttavia poco coerente con la seguente menzione di rabbi Natan (T4). Il ms. H1 riporta «rabbi Ḥanina ben Uri», mentre ms. K «rabbi Ḥanina ben Dosa» (T1).

⁴ *Midraš* è l’interpretazione giuridica del testo biblico sulla base di un sistema di regole esegetiche, v. Frank 1991, 158.

⁵ *Natin*, donato al tempio, ossia discendente dei gabaoniti consacrati al servizio culturale, cf. *Gios.* 9,27. ⁶ *Kuti*, samaritano.

⁷ Figlio illegittimo di un *kohen*, non idoneo per questo al sacerdozio. Il termine, che compare con questa accezione tecnica nella Mišnah, va ricondotto alla radice biblica *hll*, profanare, da cui deriva, nello stesso ambito rituale, l’aggettivo femminile *ḥalalah*, disonorata, di *Lev.* 21,7.14: «Vedova, divorziata, profanata, prostituta – nessuna di queste il sacerdote prenderà in moglie».

⁸ *mQidd.* 4,6 sostiene il contrario: «La figlia di un *ḥalal* maschio è sempre squalificata dallo stato sacerdotale [non può cioè sposare un *kohen*]». La versione del ms. K è più coerente halakicamente: «L’intercorso con un *ḥalal* è idoneo perché, nonostante egli faccia parte di coloro che *non entreranno*, suo padre non fa parte di coloro che *non entreranno* [ovvero, è un israelita]». L’incongruenza con la Mišnah si spiega perciò con la corruzione del nesso *bi’at ḥalal*, *intercorso con un ḥalal*, in *bat*, *figlia di un ḥalal*, v. Van Loopik 1991, 36-37.

5. Di tutte le donne proibite per divieto di *'erwah*, a chi è stato con esse, sono permesse le parenti. A chi è stato con una donna sposata è permessa la figlia di lei.

6. Questo il problema che rabbi Yose ben Tadda'i di Tiberiade¹ pose a rabban Gamali'el: «Se di mia moglie, che mi è permessa, mi è proibita la figlia – non sarebbe più giusto che di un'altra donna sposata, che mi è proibita, mi fosse proibita anche la figlia?». Gli rispose: «Vai [e sistemami] il sommo sacerdote,² del quale è scritto: *Ma prenderà in moglie una vergine del suo popolo (Lev. 21,14)* e io ti sistemerò tutto Israele». Un'altra interpretazione: Non si argomenta *a fortiori* per abrogare quanto sancito dalla torah.³ Quindi rabban Gamali'el lo bandì.

7. Tutte le donne proibite per divieto di *'erwah* non sono, da chi è stato con esse, squalificate dallo sposare un sacerdote.⁴ Di una

¹ T4, v. Van Loopik 1991, 38; rabban Gamli'el dovrebbe perciò essere rabban Gamli'el II (T2). Ms K riporta invece, riscritto su una cancellatura, il nome di Yose ben Tedaryon. Chiaramente l'attribuzione di tali tradizioni esterne doveva risultare problematica già in fase redazionale.

² Ms. K: «Prova a trovare una soluzione per il sommo sacerdote». La versione del nostro ms. J potrebbe avere un significato simile: «Escludimi [dal principio che hai appena formulato] il sommo sacerdote». Il verbo *prns* (*mantenere, sostenere*) che compare negli altri testimoni, in effetti, è di difficile comprensione in questo contesto, dal momento che l'accezione di *fornire mogli* non è attestata altrove. Tuttavia, se si postula corretta la versione di ms. K (o anche di J), la conclusione potrebbe essere letta come un'ironica sfida all'insensatezza dell'argomentazione: «Trova mi una soluzione per il sommo sacerdote e io ti mantengo tutto Israele».

³ Il ragionamento *a fortiori* di rabbi Yose dovrebbe portare alla conclusione che, ad un uomo comune, sia permesso prendere in sposa soltanto la figlia di una donna non più sposata a un altro uomo – ovvero una divorziata o una vedova. Rabban Gamli'el rivela l'inconsistenza dell'argomentazione adducendo il caso del sommo sacerdote, per il quale *Lev. 21,14* sancisce: «Vedova, divorziata, disonorata, prostituta – nessuna di queste prenderà [in moglie], ma prenderà in moglie una vergine del suo popolo». Stando alla logica di rabbi Yose – per cui la figlia di una donna proibita è anch'essa proibita – nemmeno la figlia di una divorziata o di una vedova potrebbe sposare un sommo sacerdote. Per assurdo, diverrebbe così impossibile per questi trovare una potenziale sposa, in contraddizione alla raccomandazione «prenderà in moglie una vergine del suo popolo» di *Lev. 21,14*; cf. Ginsberg 1965, 532 e Van Loopik 1991, 38-39.

⁴ *Kebunah*, *status sacerdotale*; riferito a una donna, indica il matrimonio con un *kohen*. La norma, così come trasmessa, cozza con le tradizionali argomentazioni rabbiniche, v. ad es. *mYeb. 6,2*: «E così, chi è stato con una delle donne proibite per *'erwah*, come statuito nella torah, o con delle donne squalificate [dallo sposarlo] – come una vedova per il sommo sacerdote, una divorziata e una *halusah* per un sacer-