

Atticismo e Giudaismo nel pensiero di Samuel David Luzzatto

MARCO GRUSOVIN

*“L’attuale civilizzazione
consta di due elementi,
Atticismo e Giudaismo.
Quanto tra noi v’ha di male,
proviene dal primo; quanto
di bene (intendo bene morale)
dal secondo.”*
(S. D. Luzzatto)

Marco Grusovin

Presidente dell’Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei di Gorizia e docente di Storia della filosofia moderna e contemporanea allo Studio Teologico Interdiocesano di Gorizia, Trieste e Udine. Ha pubblicato **Gli ebraisti cattolici a Gorizia nell’Ottocento. Egesi, linguistica e teologia** (2001).

1. Introduzione

OBIETTIVO DEL presente contributo è quello di esplorare l’origine, la specificità e la rilevanza di due categorie del pensiero di Samuel David Luzzatto (1800-1865), figura centrale del panorama culturale ebraico italiano ed europeo della prima metà del XIX secolo.¹ Quest’analisi verrà svolta soprattutto sulla base di uno scambio epistolare che Luzzatto intrattenne tra il 1838 e il 1839 col suo amico Isacco Samuele Reggio (1784-1855),² anch’egli impegnato in un’opera di riflessione e rinnovamento del modo di interpretare, studiare e vivere la tradizione ebraica in quella fase delicatissima della storia del Giudaismo europeo rappresentata dal processo di emancipazione a cavallo fra Settecento e Ottocento.³ Il carteggio fu pubblicato parzialmente in lingua tedesca sulla rivista *Israelitische Annalen* edita da Isaac Marcus Jost nel 1839⁴ ma gli originali italiani sono per lo più raccolti nell’epistolario italiano del Luzzatto pubblicato postumo in due volumi a Padova nel 1890.⁵ Anche in questo caso la raccolta

di lettere non è però completa.⁶ Nel corso dell'organizzazione di una mostra alla sinagoga di Gorizia tenuta alcuni anni fa', ho avuto la fortuna di esaminare il copialettere manoscritto dell'intero carteggio in italiano di mano del figlio di Reggio, Abram, in possesso del prof. Silvio G. Cusin di Trieste che ne concesse l'esposizione tra i materiali della mostra.⁷

Sebbene il titolo di questo contributo appaia piuttosto specifico e sostanzialmente circoscritto all'ambito della storia della filosofia, credo che i temi e soprattutto la considerazione del periodo e del contesto entro cui maturarono queste idee del Luzzatto abbiano in realtà una rilevanza che travalica di gran lunga i suoi limiti cronologici e disciplinari offrendoci la possibilità di riflettere su questioni la cui importanza è ancora attuale. È mia intenzione mostrare come questa elaborazione luzzattiana, rappresenti in realtà il proseguimento di una tradizione di pensiero che giunge almeno fino a Lévinas e che, oltre a delineare una vera e propria teoria critica della modernità, si caratterizza per uno specifico intendimento dei limiti della ragione e del suo uso.

Non rientra nell'intenzione del presente contributo una valutazione specifica della coerenza e degli argomenti adottati dal Luzzatto a sostegno delle proprie tesi, limitandomi qui ad una fase puramente ricostruttiva e descrittiva.

2. Protagonisti e temi

SAMUEL DAVID LUZZATTO, conosciuto anche con l'acronimo di *Shadal* nacque a Trieste in seno ad una famiglia ebraica tradizionale.⁸ Cresciuto in povertà ed affetto da cagionevole salute, maturò intellettualmente a contatto con un ambiente molto stimolante caratterizzato da un profondo amore per il patrimonio religioso tradizionale del Giudaismo e per la tradizione di studi classici e filosofici propria della cultura italiana.⁹ Autodidatta famelico, Luzzatto dimostrò fin da giovane attitudine all'anticonformismo e alla passione per il dibattito, la discussione razionale e persino la polemica. Tutto la sua mente razionale volle soppesare e valutare autonomamente senza condizionamenti di sorta, persino il paterno e sincero amore per la *Qabbalah* egli mise in questione sulla base di considerazioni storiche e filologiche, ma non rinunciò mai al rispetto dell'interlocutore, al fascino per la capacità di apprendere un nuovo e più vero punto di vista sulla realtà, sia esso stato proposto da un giovane studente o da un consumato studioso.¹⁰ Analoga indipendenza di giudizio egli mostrò anche in campo esegetico dove propose emendamenti al testo biblico con grande disappunto dei maestri più conservatori.¹¹ A soli 29 anni, sostenuto proprio dall'amico Reggio, di pochi anni più anziano di lui, ottenne la prima moderna cattedra di esgesi, storia e dogmatica del Giudaismo presso il nuovo istituto

di formazione dei rabbini eretto a Padova nel 1829 per volontà dell'imperatore d'Austria Francesco I.¹² A questo ruolo egli legò il suo nome inscindibilmente come educatore di molte generazioni di rabbini italiani ed anche gran parte della sua produzione scientifica fu realizzata in vista della utilità di questa per i propri allievi. A causa di alcune esplicite posizioni anti-maimonidee ed anti-moderniste manifestate in varie occasioni su giornali scientifici e riviste ebraiche dell'epoca, Luzzatto fu tacciato di anti-razionalismo e poi inserito dai successivi critici nel novero dei "romantici", dei più squisiti ed onesti "nazionalisti ebrei" o addirittura dei sionisti *ante litteram*. Questi giudizi, pur veri nella loro unilateralità, e sostenuti da opportuni riferimenti testuali, rimangono tuttavia imprecisi e generici, e non sono sufficienti a restituirci un'immagine articolata e completa della sua personalità, della sua evoluzione intellettuale e del suo ruolo di riferimento presso studiosi appartenenti a diverse scuole, concezioni, e sensibilità.¹³

Come opportunamente ricostruita da Samuel Feiner sulla base di una lunga lettera dello stesso Luzzatto pubblicata sulla rivista *Ozar Nehmad* nel 1863,¹⁴ la vicenda della genesi delle categorie di Atticismo e Giudaismo in Samuel David Luzzatto ha un'origine precisa e circoscritta: l'incontro con un giovane e ignoto interlocutore presso un caffè di Padova la sera del 18 gennaio 1838.¹⁵ A seguito di questo incontro, *Shadal* si convinse che il maggiore dei mali che affliggevano le giovani generazioni del suo tempo consisteva nell'uso o nell'assorbimento di una ragione iper-critica dagli esiti scettici. Essa investiva ed abbattava ogni residuo di fedeltà ai principi della vera religione da un lato, e dall'altro erodeva dall'interno il senso della moralità riducendolo a progetto di pura autorealizzazione individuale, non necessariamente ridotto in termini eudaimonistici, bensì sganciato dal senso di umanità nel suo complesso, disarticolato nel suo legame storico, genetico-generazionale, sociale e altruistico; quasi che il singolo individuo potesse considerarsi solo, unico e sostanzialmente autonomo (in senso kantiano).

L'aspirazione alla conoscenza e al vero, in questa concezione, non sfocia necessariamente in un'elevazione del sentimento morale, un allargamento dell'orizzonte della fraternità umana universale e un impegno alla responsabilità comune, ma in certo senso si avvita su sé stessa nella ricerca dell'onore e della gloria che derivano dal proprio potere di penetrazione e intendimento, riducendosi ad autocompiacimento per l'uso e il potere dell'intelligenza.

Da un punto di vista gnoseologico potremmo dire che si tratta di un modello interpretativo che prescinde da un'eventuale riferimento a una naturale o comune destinazione umana, relegandone la responsabilità all'individuo in senso assoluto e pertanto sottraendolo a qualsiasi giudizio esterno. Questa razionalità formale e strumentale, declinata in senso egoistico, crede il Luzzatto, sarebbe frutto dell'Atticismo, ossia eredità del pensiero greco come cresciuto ed accres-

ciuto in occidente. L'Atticismo sarebbe dunque un principio costitutivo della società moderna occidentale. Sua caratteristica sarebbe la progressività, l'innovazione, cioè la possibilità di una sua continua metamorfosi, una sua perenne attualità e, per questo motivo, esso sarebbe particolarmente attrattivo ed anche infinito.

Il Giudaismo, viceversa, rappresenterebbe l'esigenza di un elemento statico, di un radicamento e di un fondamento privo di oscillazioni e mutamenti. Un'esigenza espressa dalla religione e dalla morale insita nella natura del cuore umano, disinteressato e attratto dall'amore per il bene e il buono. Essa leghebbe l'individuo alla fraternità umana attraverso l'esigenza della corresponsabilità. Vero, buono e bello, in questa concezione, non coincidono necessariamente ed anzi, esprimono istanze a volte opposte e inconciliabili. Ciò che è sicuro, è che la religione, e il Giudaismo in particolare, si preoccupa di salvaguardare fino alla fine dei giorni l'esigenza del bene, l'aspirazione al buono in senso morale come il perno immutabile attorno a cui si dipana il senso e il segreto dell'intera vicenda umana.

L'occasione di mettere per iscritto queste sue riflessioni, giunse a Luzzatto proprio su sollecitazione dell'amico Reggio nel 1838.¹⁶ Attenendoci all'epistolario italiano del Luzzatto, apprendiamo che Reggio lo aveva invitato insistentemente fin dal 1837 a prendere posizione riguardo allo scisma che, a suo parere, stava per realizzarsi all'interno del Giudaismo tedesco fra tradizionalisti e innovatori (o potremmo dire anche, riformatori).¹⁷ Tuttavia Luzzatto non accettava l'*out-out* posto da Reggio perché a suo parere nessuno dei due partiti in lizza avrebbe meritato la vittoria: né i tradizionalisti religiosi (che egli chiamava soprannaturalisti) a causa del loro fanatismo, né i cosiddetti riformisti, che riducevano la religione quasi "ad un pretto Deismo": "Ma a dirvi la cosa schietta e netta, com'io la penso la gran lotta non deve terminarsi colla vittoria dell'un partito e la disfatta dell'altro, ma coll'indebolimento di amendue: la gran lite non deve finire colla condanna dell'un de' due litiganti, ma con un amichevole accomodamento."¹⁸

La controversia tra i due sistemi, Razionalismo e Soprannaturalismo, continuava il Luzzatto, non era una controversia puramente speculativa, essa riguardava i più alti interessi della società e pertanto non poteva essere affrontata in maniera per così dire "scientifica" cioè asettica e spassionata. Il Razionalismo, a dire del Luzzatto, era unito ad un altro disprezzo della nazione ebraica e tendeva dunque all'affrancamento da ogni elemento propriamente e specificamente ebraico. Esso muoveva in senso assimilazionistico con la società cristiana circostante ed aspirava a vedere gli studi giudaici "divenire una scienza pari alla teologia cristiana; le sinagoghe divenir templi pari a quelli dei protestanti; e l'educazione, i costumi, la vita, la morte dei Giudei imitare e pareggiare quelle

dei cristiani”.¹⁹ Questi ebrei razionalisti, a giudizio del Luzzatto, perseguivano dunque l’emancipazione come sommo bene e vedevano nell’attaccamento e nella venerazione agli antichi maestri un freno e un impedimento ai propri scopi. Il Soprannaturalismo, viceversa, promuoveva l’orgoglio nazionale ed andava di pari passo con la convinzione della divinità, della superiorità e dell’originalità del Giudaismo in ogni campo. Un modo, quest’ultimo, acritico e ottuso di percepire il Giudaismo; una visione che potremmo definire oggi “fondamentalista”, non priva, secondo Luzzatto, di gravi difetti e rischi quali il cieco affidamento a credenze irrazionali, in particolare la *Qabbalah*. In questa situazione, non restava altro al Luzzatto, di sforzarsi con i propri scritti di “spargere nell’ebraica letteratura i semi della sana critica, unico mezzo di depurare a poco a poco il Giudaismo attuale dalle tante deformità che lo deturpano”.²⁰ Due sono i caratteri radicalmente anti-tradizionalisti espressi qui dal Luzzatto: la convinzione specificamente moderna di un approccio critico allo studio del patrimonio tradizionale e la convinzione che sia possibile discernere e separare, all’interno del Giudaismo storico, elementi essenziali e concezioni spurie.

Va sottolineato ancora che la discussione col Reggio concerneva inizialmente la situazione religiosa interna al Giudaismo tedesco tempo. Il termine Atticismo, in questa prima fase del carteggio, non è ancora definito, mentre si parla invece di Razionalismo in senso generico oppure assimilabile ad una concezione deista di cui vedremo meglio in seguito. Tra il 1837 e il 1838 Luzzatto però aveva anche sferrato un primo attacco pubblico contro Maimonide e Ibn Ezra rei, a suo dire, di aver abbracciato quel razionalismo di origine greca che aveva sfigurato il volto puro dell’ebraismo, di aver indotto i giovani a perseguire un ideale di sapienza sganciato dalla radice ebraica e di aver ridotto l’appartenenza alla religione all’adesione ad un semplice dettato intellettualistico.²¹ Per Soprannaturalismo Luzzatto intendeva, come emerge da una seconda lettera inviata a Reggio e pubblicata sempre sugli *Israelitische Annalen* di Jost, la credenza in una religione rivelata e quindi, per razionalismo, la sua negazione.²² Essendo però a suo dire il Giudaismo una religione che non comanda una credenza ma una pratica (una orto-prassi e non un’ortodossia) allora il termine razionalismo non esprimeva l’incredulità bensì la concezione secondo cui la sola ragione veniva considerata unica guida e norma dell’azione.

Questa concezione, per molti versi affine a quella sostenuta da Moses Mendelssohn nella sua celebre *Jerusalem*,²³ si differenziava in effetti da quella per così dire “classica” espressa da Maimonide il quale condannava invece esplicitamente colui che non “credeva” all’esistenza e all’unicità di Dio. Per Luzzatto, di conseguenza, non avrebbe potuto esserci a rigore incredulità nel Giudaismo, motivo per cui egli in assimilò i razionalisti ai cosiddetti “deisti” ovvero a coloro che si accontentavano di una credenza astratta nell’esistenza di

Dio mettendo invece in discussione non le leggi “cerimoniali” ricavabili dalle sacre scritture. Essi ritenevano in sostanza che il nocciolo della religione ebraica, come del resto quella cristiana, fosse il suo nucleo teoretico e morale ricavabile dalle scritture ma raggiungibile anche con le sole forze dell’intelletto e che dunque i comandamenti pratici (le *mizwot*) soprattutto quelli cerimoniali, privi ormai di una giustificazione storica e razionale, potessero essere tranquillamente eliminati senza nocumento della religione. Ecco perchè Luzzatto considera razionalisti, ossia deisti, i cosiddetti riformatori tedeschi cioè “tutti coloro che pongono in dubbio l’attuale obbligatorietà delle leggi cerimoniali”.²⁴

Ad una risposta pacata ma decisa del Reggio, che sosteneva sì le posizioni di Mendelssohn, ma che riteneva quindi il Giudaismo collocabile nel campo del razionalismo al fine di evitare ogni fanatismo e irrazionalismo fondato sulla cieca obbedienza alla tradizione, Luzzatto ribatteva che nonostante per lungo tempo avesse condiviso le idee di Reggio (e di Mendelssohn) egli aveva ormai maturato un nuovo e diverso punto di vista sulla questione. Si tratta di una svolta decisiva nella parabola biografica ed intellettuale del Luzzatto: “Le mie idee sul Giudaismo, furono per lunga pezza simili a un di presso alle vostre; ma eccovi, amico mio, il risultato delle mie ultime osservazioni.”²⁵

Nel Giudaismo, Luzzatto distingueva ora Abramismo e Mosaismo. Nel primo individuava una credenza spontanea e naturale nel Dio unico, onnipotente e provvidente, nonché giudice supremo. Questa religione si fondava sui sentimenti di umanità e giustizia. Ad essa Dio avrebbe aggiunto solamente il precetto della circoncisione al fine di conservare l’Abramismo stesso. Il Mosaismo non aggiungeva alcuna credenza religiosa alla prima versione della religiosità, ma istituiva una legislazione specifica per il mantenimento e l’insegnamento della religione abramitica in seno al popolo ebraico che, da tribù di pastori, si avviava a divenire una vera e propria nazione agricola.²⁶ L’elezione d’Israele, lungi dal rappresentare una qualche superiorità gerarchica rispetto agli altri popoli, come si poteva dedurre soprattutto dal libro del Deuteronomio al cap. 30, consisteva invece nella missione di mantenere in vita con fedeltà e fino alla fine dei tempi la vera religione, cioè quella abramitica. La rivelazione non avrebbe dunque alcuno scopo di insegnare verità specifiche e nuove su Dio, il mondo o la natura, bensì di conservare l’Abramismo sollecitando la coltivazione delle virtù sociali, ovvero il sentimento di pietà e simpatia per gli altri uomini (soffocato troppo spesso dall’egoismo) ed il timore di Dio, che avrebbe esercitato la sua salutare influenza giacché, prosegue esplicitamente il Luzzatto, non tutti “sentono in sé l’imperativo categorico di Kant”.²⁷ Il richiamo ad “un occhio che vede, un orecchio che ode, un libro ove tutto è registrato, una mano retributrice, a cui è vana ogni resistenza” è credenza che sostenuta opportunamente, insegnata e trasmessa, come del resto avevano sempre fatto tutti i grandi maestri d’Israele,

avrebbe con maggior efficacia provveduto ad indurre l'uomo alle buone azioni verso il suo prossimo, ed in particolare verso i più deboli e bisognosi. Solo a questo punto, e dopo le considerazioni svolte, Luzzatto avanza la teoria della contrapposizione fra Giudaismo (ovvero Abramismo) ed Atticismo: "Amico mio! L'attuale civilizzazione consta di due elementi, Atticismo e Giudaismo. Quanto tra noi v'ha di male, proviene dal primo; quanto di bene (intendo bene morale) dal secondo. Questo sembrerebbe a moltissimi un ributtante paradosso, ma il dimostrarne la verità mi condurrebbe troppo lontano."²⁸

Sulla base di questa presa di posizione radicale, la maggior parte dei moderni interpreti ha visto in Luzzatto un acerrimo nemico del razionalismo illuminista assimilandolo alla tradizione romantica. Questa interpretazione tuttavia dovrebbe essere armonizzata sia con quanto Luzzatto andava elaborando a livello filologico ed esegetico, dove il suo razionalismo emergeva in maniera determinante, sia ancora con la sua impostazione gnoseologica e politica legata come si è detto all'orizzonte empirista e sensista di Locke, Condillac e all'insegnamento di Rousseau.²⁹ Feiner sostiene che si tratti di un modello di ragione alternativo a quello illuminista ma non certo irrazionalista e, adottando una categoria coniata da Isaiah Berlin, fa rientrare Luzzatto nel partito dei cosiddetti anti-illuministi o contro-illuministi.³⁰ Coerente con tali premesse è dunque l'elaborazione luzzattiana di una critica della modernità affine a quella nota dalle posizioni di Rousseau, Vico, Hamann ecc. solamente indirizzata, in questo caso, ai modelli proposti dai maskilim tedeschi. La tesi in realtà non è nuova ed era stata di molto anticipata dal Klausner che aveva parlato di una radicale differenza fra i cosiddetti "filosofi creatori di sistemi" e "filosofi capaci di indicare la via della vita".³¹ Per questi ultimi, nel novero dei quali potevano agevolmente rientrare ad esempio Rousseau, Tolstoj e Luzzatto stesso, la specifica coerenza e la sistematicità del pensiero non sono attributi essenziali in quanto ciò che guida il loro pensiero consiste nella preoccupazione per l'esito pragmatico e morale dell'opera speculativa.

Su un altro fronte interpretativo si colloca invece attualmente Irene Kajon che, ricostruendo con dovizia di particolari la formazione intellettuale del Luzzatto, ha convincentemente argomentato per una stretta analogia col pensiero del pedagogista cattolico Francesco Soave (1743-1865). Egli avrebbe sintetizzato il tomismo classico proprio con l'empirismo di Locke e il sensismo di Condillac fornendo al Luzzatto un modello congeniale alla propria sensibilità.³² Questa posizione, mai sconfessata dallo stesso Luzzatto, che anzi la imbracciava anche polemicamente contro coloro che lo accusavano (non sempre in maniera esplicita) di troppa simpatia col mondo cattolico, ha il pregio di farci riflettere sul fatto che l'anti-aticismo del Luzzatto è uno strumento polemico e apologetico e non si riduce ad una cieca contrapposizione col mondo non

ebraico ma, semmai, ad uno strumento critico nei confronti di una società secolarizzata e sostanzialmente atea.³³

Terza via, se non interpreto male, sarebbe quella rappresentata da Nathan Rotenstreich e sostenuta più di recente da Ron Margolin. Questa terza posizione mira a salvaguardare il razionalismo del Luzzatto entro una tradizione di pensiero morale giusnaturalistico che lega inscindibilmente l'attività cognitiva alla percezione dei sentimenti secondo un modello sviluppato ad esempio negli anni più recenti da Ahron Ben Zeev.³⁴ In questo modo, il legame fra il pensiero di Luzzatto e quello di Condillac e Rousseau emerge più chiaramente offrendoci la giusta chiave di lettura per distinguere le posizioni di Luzzatto sia da quelle di Kant che di Mendelssohn. Il giudizio globale di Margolin rispetto a Luzzatto, si allinea sostanzialmente a quello di Rotenstreich, arricchendolo però di un'analisi i cui elementi e passaggi erano talvolta rimasti impliciti. Pregio di quest'ultima posizione, a mio parere, è anche quello di aver notato una certa continuità fra Luzzatto e Lévinas.³⁵

Le tre posizioni, per quanto diverse, appaiono fondate e forse addirittura complementari eppure questa tematica della contrapposizione fra Atticismo e Giudaismo, ripresa da diversi autori e critici al fine di enfatizzare anche in maniera apologetica la peculiarità della tradizione ebraica,³⁶ in Luzzatto non è poi così semplice e lineare come spesso si vorrebbe far credere. Oltre al fatto che nella stessa civilizzazione di matrice greca, come ha osservato acutamente Klausner, Luzzatto riconosce anche valori positivi quali il profondo amore per l'ordine, la chiarezza e la sistematicità di pensiero nonché la dedizione allo studio della natura e l'innovazione tecnologica conseguente,³⁷ il fatto più importante è che Luzzatto abbia elaborato queste categorie proprio per offrire una chiave di lettura di ciò che stava avvenendo all'interno del Giudaismo stesso. Quindi l'aspirazione a un continuo rinnovamento della forma dell'autocomprensione ebraica in termini sistematici e razionali ma anche storici, sarebbe un'esigenza imprescindibile della stessa identità ebraica: "L'uomo si compone di mente e di cuore, mentre il Giudaismo sottolinea maggiormente il cuore, l'Atticismo enfatizza la mente, ciò non vuol dire che il Giudaismo rifiuta la mente o che l'Atticismo rigetta i sentimenti. Nulla è assoluto, ma semplicemente un elemento predomina nel Giudaismo e l'altro nell'Atticismo."³⁸

Non si tratta dunque semplicemente della dialettica fra cultura ebraica e cultura delle altre nazioni (greca in particolare), fra Israele e la sua condizione diasporica sottoposta ad una pressione di tipo culturale in senso assimilazionistico ma semmai di una sorta di equilibrio da raggiungere con l'accortezza di far prevalere l'istanza morale. Inoltre, considerazione anche più sottile ma non certo meno significativa, questa dialettica si ripresenta, come in uno specchio, anche all'interno del singolo individuo, dell'uomo in generale, e dunque anche

dell'ebreo: "Si jamais l'Atticisme est supéré et vaincu, la nature humaine réagira aussi en sa faveur, car le développement intellectuel est aussi un de ses besoins."³⁹

Questo repentino cambio d'orizzonte in cui cioè Luzzatto interpreta la dialettica fra l'elemento potremmo dire morale e quello speculativo come immanente alla stessa natura umana, è seguito infine, da un completo ribaltamento della prospettiva iniziale: la progressività dell'elemento greco sarebbe in realtà un "falso progresso" a cui è necessario opporre un autentico progresso dell'umanità che potrebbe essere garantito solo dalla sua dimensione morale e quindi religiosa.

Maimonide, come abbiamo accennato, rappresentava per Luzzatto l'emblema di una sintesi fra pensiero greco ed ebraico in cui la prevalenza del primo aveva di fatto assoggettato il secondo indirizzandolo verso una strada i cui esiti erano da identificare nell'inaridimento della tradizione e una sua deriva dogmatica, l'abbandono della religione ed una tristezza esistenziale dilagante fra i giovani.⁴⁰ All'opposto si trovavano invece per Luzzatto il grande esegeta Shlomò ben Isaac (Rashì) e Yehudah Ha-Levi, esempi luminosi di un'intelligenza posta al servizio della Torà in cui la forma dell'elaborazione del pensiero e la consapevolezza dei limiti di questo, esprimono l'essenza stessa dell'istanza più profonda del Giudaismo. L'opera razionale e sobria di Rashì tende infatti a ricavare dalla scrittura, che considera rivelata da Dio, un'autorevole guida per l'azione, per le relazioni sociali e per la retta osservanza religiosa, mentre la poesia di Yehudah Ha-Levi esprimerebbe quell'esigenza della ragione che perviene alle più profonde verità religiose mediante il sentimento da quella suscitato.⁴¹ Entrambi rappresentavano naturalmente un modello per il mondo ebraico e non necessariamente per quello non ebraico; un modello dell'uso e dei limiti della razionalità da impiegare in direzione di uno sforzo di elevazione dello standard morale dell'uomo entro il quale solo può trovare spazio una comprensione autentica della verità⁴²: "Io parlai di Maimonide, mostrandolo nemico del progresso [...] e non cessa d'esser vero il mio principio che i pretesi filosofi furono tra noi i nemici del progresso [...] La scuola di Rashì, lo dirò sempre, è quella del progresso."⁴³

L'Atticismo regredisce perciò agli occhi del Luzzatto a principio statico, vuoto e formale: una sorta di miraggio in cui certo si alternano forme e colori ma il cui orizzonte cognitivo non può sollevarsi dal materialismo cosmico e la cui inconsistenza si appalesa nell'impossibilità di un'elevazione morale dell'uomo.⁴⁴ Il Giudaismo viceversa rappresenterebbe l'autentico accesso ad un reale progresso qualitativo dell'uomo inteso come effettiva esplicitazione della sua dignità di creatura. Non dunque nella forma della sua autocomprensione in termini teoretici e razionali bensì nella performatività della sua dimensione morale (individuale e sociale). Tale condizione universale dell'uomo, accessibile in senso

cognitivo solo attraverso il sentimento, avrebbe nei comandamenti della Torà la sua specifica pedagogia di trasmissione e conservazione, una missione (se così vogliamo chiamarla) affidata specificamente al popolo d'Israele.

3. Conclusioni

NEL CORSO della presente esposizione ho cercato di sottolineare come l'importante distinzione luzzattiana fra Atticismo e Giudaismo abbia avuto origine in un contesto ben preciso, quello del dibattito col Reggio sulla situazione religiosa dell'ebraismo tedesco ed europeo che si avviava sulla strada della riforma. La posizione del Luzzatto, originariamente simile a quella di Reggio e Mendelssohn che nell'orto-prassi ebraica non vedeva incompatibilità con un approccio teoretico razionalista, prende qui una nuova direzione. L'interpretazione che i critici ne hanno offerto fin'ora anche con riguardo al pensiero di Luzzatto in generale come emerge da altre sue opere, è poliedrica. Ciò che non mi pare sia stato messo adeguatamente in evidenza riguarda il fatto che questa contrapposizione è proprio funzionale al motivo determinante della contesa stessa e dunque non si tratta di una contrapposizione astratta fra mondo ebraico e mondo non ebraico bensì riguardo ad un difficile equilibrio da comporre nello stesso Giudaismo. L'Atticismo rappresenterebbe cioè quell'aspirazione al pensiero razionale e sistematico non estraneo al Giudaismo perché presente nella stessa natura umana. In questo senso l'accusa a Maimonide appare in un primo momento puramente retorica e strumentale, legata al carattere spesso polemico dell'argomentazione luzzattiana ma acquisisce poi maggiore chiarezza se contrapposta ai lavori di Rashì e Yehudah Ha-Levi. In questi ultimi, secondo il Luzzatto, l'uso della razionalità è indirizzato in maniera congeniale ad esprimere i valori stessi del Giudaismo nella sua specificità, ossia la sua valorizzazione in quanto adeguata guida per l'azione. L'opera filosofica originale dell'ebraismo è, secondo l'intuizione di Lévinas il completamento della *Septuaginta* ossia una resa, in termini culturali universali del messaggio specificamente custodito dall'Ebraismo. Questo messaggio, sembra dire il Luzzatto, non consiste in un *surplus* cognitivo riguardo a una dimensione metafisica della realtà, bensì in un geniale strumento pedagogico per far crescere e radicare quei sentimenti di pietà e giustizia capaci di dischiudere, sul piano performativo, l'autentica destinazione umana che è principalmente sociale e comunitaria e non certo individualistica. Forma e contenuto del messaggio, in Rashì e Yehudah Ha-Levi, sono omogenei, perché evitano il ricorso all'autorità della ragione rispetto al messaggio che essi devono trasmettere e cioè che compito del Giudaismo è tenere ben in vista, con fedeltà e fino alla fine dei tempi, questa

dimensione morale dell'uomo. Essa sola deve signoreggiare su ogni altra conquista, progetto o aspirazione. Questo non significa che l'istanza morale e umana in generale possa considerarsi, come in Kant, autonoma. In Kant lo è proprio perché la ragione è l'unica istanza di giudizio. Ma questo è secondo Luzzatto un errore giacché non è e non può essere la ragione a determinare l'azione bensì il sentimento. La ragione è uno strumento puramente formale adatto all'indagine sugli aspetti materiali e quantitativi della realtà ma non a dischiudere il segreto dell'uomo e della creazione. Esso è custodito dalla religione e dal sentimento ed insegnato nel Giudaismo attraverso le *mizwot* (i comandamenti). La capacità intellettuale inoltre varia da soggetto a soggetto mentre esistono sentimenti comuni a prescindere dal grado di sviluppo dell'intelligenza. I sentimenti esprimono messaggi insiti nella natura umana che travalicano il loro grado di formalizzazione razionale e in maniera molto più potente guidano e motivano l'azione. L'ideale puramente teoretico, conoscitivo e razionale, oltre che a ridursi necessariamente ad una conquista individuale, non è in grado di elevare lo standard di autocomprensione morale dell'uomo né a motivarlo adeguatamente verso il puro bene. Su questo punto Luzzatto probabilmente sbaglia ad accusare Maimonide, la cui fedeltà al profondo messaggio morale dell'Ebraismo non è mai revocata. Ecco perché le categorie di Atticismo e Giudaismo in Luzzatto soffrono di un carattere retorico e polemico. Infine ho cercato di mostrare come il carattere di progressività attribuito in un primo momento all'Atticismo, venga poi da Luzzatto rinnegato. Le posizioni e le caratteristiche di Giudaismo ed Atticismo, spesso illustrati dai critici in termini didascalici, qui si invertono, lasciando intravedere finalmente l'autentico modello di ragione abbracciato dall'autore. L'esegesi e il commento non sono opera irrazionale, bensì razionale e progressiva, la realizzazione di quell'istanza che spinge anche l'ebreo a nuove forme ordinate e sistematiche di autocomprensione del messaggio a lui affidato. In questo senso Luzzatto rappresenta l'importante anello di una catena che da Rashì e Yehudah Ha-Levi giunge fino a Lévinas e si caratterizza per una specifica consapevolezza dell'uso e dei limiti della ragione.

Sarebbe altrimenti paradossale che il Luzzatto, il quale esplicitamente invitava a non emulare la teologia cristiana, avesse poi trasmesso queste sue idee anche in due opere pedagogiche che rispettivamente portano i titoli di: *Lezioni di teologia morale israelitica* (Padova 1862) e *Lezioni di teologia dogmatica israelitica* (Trieste 1863).

Sono debitore di queste riflessioni soprattutto ai lavori di Shmuel Feiner, Ron Margolin e Irene Kajon, benché l'intuizione fondamentale del lavoro mi sia venuta proprio dalla lettura del lavoro di Luzzatto: *Atticisme et Judaïsme* che qui riporto in appendice.

Appendice

SAMUEL DAVID LUZZATTO
Atticisme et Judaïsme

[*Ozar Nechmad*. Hrsg. von Ignaz Blumenfeld, a. IV (1863), 131-132]

La civilisation actuelle est le produit de deux éléments hétérogènes : l'Atticisme et le Judaïsme.

On doit à Athènes la philosophie, les arts, les sciences, le développement de l'entendement, l'ordre, l'amour du beau et du grand, la Morale intellectuelle et calculée.

On doit au Judaïsme la Religion, la Morale du cœur et désintéressée, l'amour du bien.

L'Atticisme est progressif, l'entendement étant capable d'un développement continu et de faire toujours de nouvelles découvertes.

Le Judaïsme est stationnaire, ses enseignements sont immuables. Le cœur est corruptible, mais non pas perfectible : la bonté est innée, la méchanceté est acquise. Le Judaïsme peut se dépurer de toute addition qui lui est étrangère ; il peut se rétablir dans son état primitif, mais il ne saurait se perfectionner.

Le premier, du fait d'être progressif, vêt des formes toujours nouvelles, et par là il plaît, il charme, il est attrayant.

L'autre, toujours immuable, paraît tous les jours plus vieux et difforme ; et, par conséquent, il ennuie, il choque, il rebute.

De là l'apparente prépondérance et le triomphe du premier sur le second.

Cependant il existe dans la nature humaine un inextinguible besoin de bien. Le beau et le grand ne suppléent pas le bien.

La Société a besoin de sentiments ; or l'entendement et l'atticisme n'inspirent point de sentiments, mais les affaiblissent ou les éteignent.

C'est pourquoi, la nature humaine réagit et réagira toujours en faveur du cœur, du bien, du Judaïsme.

Si jamais l'Atticisme est vaincu, la nature humaine réagira aussi en sa faveur, car le développement intellectuel est aussi un de ses besoins. L'Atticisme pourra vaincre de nouveau, mais il ne pourra jamais jouir d'une prépondérance permanente et exempte de contraste et de réaction.

La civilisation est donc nécessairement périodique, non pas progressive : elle n'a pas de point où s'arrêter.

Le repos ne saurait être conçu que dans une parfaite conciliation des deux éléments, laquelle ne pourrait avoir lieu sans de graves sacrifices de la part de l'élément progressif, qui devrait notablement et inutilement mettre frein à son

essor. L'élément stationnaire, essentiellement immuable, est incapable de sacrifices.

Il pourrait, c'est vrai, se dépouiller des parties qui sont étrangères à la Morale : autrement-dit, il pourrait renoncer à sa qualité de Révélation surnaturelle et se dépouiller de toute la partie théologique et historique ; ou bien il pourrait, tout en conservant sa divinité, se dépouiller de toutes, ou d'une partie seulement, des cérémonies étrangères à la Morale. Mais dans les ces deux cas il perdrait toute, ou une grande partie de l'influence qu'il exerce sur le cœur humain ; influence qu'il doit justement à la croyance dans la divinité de son origine et dans son immutabilité ; et cependant, malgré tous ces sacrifices, le Judaïsme ne cesserait pas d'être en lutte avec l'Atticisme, à cause de la nature essentiellement progressive de l'un, et antiprogressive de l'autre.

Note

1. I principali lavori da tenere presente per la ricostruzione della personalità e dell'opera del S. D. Luzzatto sono il volume monografico della *Rassegna Mensile d'Israel* (RMI) 32 nn. 9-10 (1966) intitolato: *Nel primo centenario della scomparsa di Samuel David Luzzatto*, Città di Castello 1966 (d'ora in avanti: *Nel primo centenario*), la monografia di M. B. Margolies, *Samuel David Luzzatto: Traditionalist Scholar*, New York 1979 e il volume: *Samuel David Luzzatto: The Bi-Centennial of His Birth*, a cura di R. Bonfil – I. Gottlieb – H. Kasher, Jerusalem 2004. Ulteriori e più specifici riferimenti saranno richiamati nelle note di seguito.
2. Su I. S. Reggio si vedrà utilmente: G. Tamani, *I. S. Reggio e l'illuminismo ebraico*, in: P. C. Ioly Zorattini (ed.), *Gli ebrei a Gorizia e a Trieste tra "Ancien Régime" ed emancipazione*, Udine 1984, pp. 29-40; M. Grusovin, *I. S. Reggio rabbino e filosofo*, «Quaderni Giuliani di Storia» 17, 2 (1996), pp. 7-29; M. Grusovin, *I riferimenti a Maimonide nell'opera Torah e filosofia del rabbino goriziano Isacco Samuele Reggio*, in: P. C. Ioly Zorattini (ed.), *Percorsi di storia ebraica*, Udine 2005, pp. 337-354; D. Malkiel, *Nuova luce sulla carriera di Isacco Samuele Reggio*, in: M. Grusovin (ed.), *Cultura ebraica nel Goriziano*, Udine 2007, pp. 137-159.
3. Sulla transizione del Giudaismo europeo verso la modernità la bibliografia è immensa ma si potrà utilmente consultare: P. R. Mendes-Flohr – J. Reinharz (eds.), *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, New York – Oxford 1980; J. Katz (ed.), *Toward Modernity: The European Jewish Model*, New Brunswick – Oxford 1987; F. Malino – D. Sorkin (eds.), *From East and West: Jews in a Changing Europe 1750–1870*, Oxford 1991; J. Reinharz – W. Schatzberg (eds.), *The Jewish Response to German Culture: From Enlightenment to the Second World War*, Hanover – London 1985; M. Grusovin, *L'Haskalah e la trasformazione dell'ebraismo nell'Europa illuminista*, in: A. Arbo (ed.), *Kadmos. Studi mitteleuropei*, Gorizia 2001, pp. 25-44.
4. *Briefwechsel über religiöse Zustände – S. D. L. in Padua an I. S. Reggio in Görz*, «Israelitische Annalen» vol. I (1839), pp. 99-100; 107-108; 139; 147-148; 156-157; 163-

- 164; 212; 220; 227-228; 235-237; 267; 275; 293; 316-317; 324-325; 331-332; 335-344; 357; 396-397.
5. S. D. Luzzatto, *Epistolario italiano francese latino*, Padova 1890, 2 voll.
 6. Come si rileva anche dal *Catalogo ragionato degli scritti sparsi di Samuele Davide Luzzatto*, Padova 1881, pp. 125-126.
 7. *Ha-Tikvâ – La speranza attraverso l'ebraismo goriziano* (catalogo della mostra), Mariano del Friuli 1991, p. 140: 237 R 20 (raccolta di 12 lettere di argomento teologico-filosofico-esegetico-dogmatico [...] ricopiate da Abram Reggio, Trieste, collezione Silvio G. Cusin).
 8. Sulla vita e le opere di *Shadal* cfr. S. D. Luzzatto, *Autobiografia*, Padova 1882; G. De Leva, *Della vita e delle opere del Professor S. D. Luzzatto*, Padova 1866; M. Tedeschi, *Due discorsi in morte del professore Samuel David Luzzatto detti uno a Padova e l'altro a Trieste*, Trieste 1866; I. Zinberg, *A History of Jewish Literature*, New York 1977, vol. 10, pp. 126-150.
 9. Sull'ambiente ebraico italo-asburgico triestino cfr. P. Colbi, *Note di storia ebraica a Trieste nei secoli XVIII e XIX*, in: *RMI* 35, 7-8-9 (1970), pp. 59-80; P. C. Ioly Zorattini (ed.), *Gli ebrei a Gorizia e a Trieste tra "Ancien Régime" ed emancipazione*, Udine 1984; G. Todeschini – P. C. Ioly Zorattini (ed.), *Il mondo ebraico. Gli ebrei tra Italia nord-orientale e Impero asburgico dal Medioevo all'età contemporanea*, Pordenone 1991; L. C. Dubin, *The Port Jews of Habsburg Trieste*, Stanford (CA) 1999; T. Catalan, *La comunità ebraica di Trieste (1781-1914): Politica, società e cultura*, Trieste 2000.
 10. Sul piccolo libro che Luzzatto pubblicò in occasione delle nozze del suo amico goriziano, il linguista G. I. Ascoli, per confutare l'antichità della *Qabbalah* e del *sefer ha-Zohar* cfr. l'importante articolo di A. Guetta, *The Last Debate on Kabbalah in Italian Judaism: I. S. Reggio, S. D. Luzzatto, E. Benamozegh*, in: B. D. Cooperman – B. Garvin (eds.), *The Jews of Italy: Memory and Identity*, Bethesda (MD) 2000, pp. 256-275 e, più di recente: J. S. Penkover, *S. D. Luzzatto, Vowels and Accents, and the Date of the Zohar*, in: *Samuel David Luzzatto*, cit., pp. 79-130.
 11. Sull'opera esegetica del Luzzatto cfr. I. Abrahams, *Samuel David Luzzatto as Exegete*, *JQR* 57 (1966), pp. 83-100; L. Kaplan, *Scholarly, non-traditional fundamentalism on Samuel David Luzzatto's approach to the Bible*, *CJ* 35, 2 (1982), pp. 15-25; S. J. Sierra, *Samuel David Luzzatto*, in: *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna 1995, pp. 401-408; S. Vargon, *Isaiah 56:9-57: 13; time of prophecy and identity of the author according to Samuel David Luzzatto*, *JSQ* 6, 3 (1999), pp. 218-233.
 12. Sulla genesi e il ruolo di questa importante istituzione rabbinica italiana cfr. N. Vielmetti, *Das Collegio rabbinico von Padua*, in: J. Carlebach (ed.), *Wissenschaft des Judentums, Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt 1992; M. Del Bianco Cotrozzi, *Il collegio rabbinico di Padova. Un'istituzione religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emancipazione*, Firenze 1995.
 13. Di questa poliedrica e per certi versi contraddittoria personalità Luzzatto fu perfettamente consapevole come emerge chiaramente da una lettera inviata a S.Y. Rapoport in cui scriveva: "Io sono per tutti coloro che mi hanno inteso nominare come un sogno senza interpretazione e come un enigma senza chi lo spieghi" cit. in J. Klausner, *Il carattere, le credenze, le idee*, in: *Nel primo centenario*, cit., p. 94. Per quanto riguarda

la critica si consulteranno anche: N. Rosenbloom, *Luzzatto's Ethic-psychologic Interpretation of Judaism*, New York 1965; R. Goetschel, *Samuel David Luzzatto, ein antikabbalistischer Romantiker*, in: E. Goodman Thau – G. Mattenklot – C. Schulte (eds.), *Kabbalah und die Literatur der Romantik*, Tübingen 1999, pp. 67-80.

14. «Ozar Nehmad» IV (1863), pp. 108-131.
15. S. Feiner, *A Critique of Modernity: S. D. Luzzatto and the Anti-Haskalah*, in: *Samuel David Luzzatto*, cit., pp. 145-165 (parte ebraica).
16. Sul continuo confronto fra i due per quasi quarant'anni e le loro rispettive posizioni cfr. M. Grusovin, *La risposta del Giudaismo italiano all'Haskalah berlinese: alcune considerazioni su Isacco S. Reggio e Samuel D. Luzzatto*, «Studi Goriziani» 78 (1993), pp. 11-23.
17. Il riferimento è al dibattito che si aprì fra i rabbini tedeschi a seguito dei tentativi di riforma sostenuti da personalità come Leopold Zunz, Abraham Geiger e molti altri. Sull'argomento la bibliografia è sterminata e perciò mi limito a citare qui: D. Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, New York 1967; M. A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, Detroit 1967; J. Katz, *Out of the Ghetto*, New York 1978; W. Gunter Plaut, *The Rise of Reform Judaism*, New York 1963; R. I. Cohen (ed.), *Studies in Modern Jewish History*, Jerusalem 1995; M. A. Meyer, *German-Jewish History in Modern Times* (soprattutto il vol. 2: *Emancipation and Acculturation: 1780-1871*), New York 1997; A. G. Duker – M. Ben Horin (eds.), *Emancipation and Counter-Emancipation*, New York 1974.
18. *Epistolario italiano francese latino*, p. 263.
19. *Epistolario italiano francese latino*, p. 265.
20. *Epistolario italiano francese latino*, p. 266.
21. Molti sono i luoghi dove Luzzatto esprime questa concezione in particolare alcune poesie pubblicate in: S. D. Luzzatto, *Kinnor na'im*, Padova 1839, ma a questo proposito si vedrà anche lo studio di A. Guetta, *Scienze di vanità; un sonetto inedito di Shmuel David Luzzatto*, *RMI* 61, 1-2 (1995), pp. 183-187.
22. «Israelitische Annalen» I (1839), pp. 139; 147-148.
23. Anche per quanto riguarda la *Jerusalem* di Mendelssohn la bibliografia è immensa pertanto ci limitiamo qui a rimandare il lettore all'autorevole edizione inglese curata e commentata da Alexander Altmann su traduzione di Allan Arkush: Moses Mendelssohn, *Jerusalem or on Religious Power and Judaism*, Hanover – London 1983.
24. *Epistolario italiano francese latino*, p. 279.
25. *Epistolario italiano francese latino*, p. 295.
26. *Epistolario italiano francese latino*, p. 296.
27. *Epistolario italiano francese latino*, p. 293.
28. *Epistolario italiano francese latino*, p. 301.
29. In particolare si vedrà: P. Szymovics, *Romantic and Jewish Orthodox Influences in the Political Philosophy of S. D. Luzzatto*, «Italia» 4, 1 (1985), pp. 94-12 e l'ampia discussione di R. Margolin, *The Role of Hasmal (Compassion) in Luzzatto's Thought*, in: *Samuel David Luzzatto*, cit., pp. 115-143 (parte ebraica).
30. S. Feiner, *A Critique of Modernity: S. D. Luzzatto and the anti-Haskalah*, in: *Samuel David Luzzatto*, cit., pp. 145-165 (parte ebraica).

31. J. Klausner, *Il carattere, le credenze, le idee*, in: *Nel primo centenario*, cit., pp. 64-102.
32. Così scrive a mio parere correttamente la Kajon: “Vi è dunque tra il sacerdote cattolico e il giovane studioso ebreo una sostanziale convergenza di vedute al di là delle profonde differenze esistenti”: I. Kajon, *L'influenza di Francesco Soave sul concetto di ebraismo di Samuel David Luzzatto*, in: *Samuel David Luzzatto*, cit., pp. 55-77 [69].
33. Sui rapporti del Luzzatto col mondo non ebraico e cattolico in particolare si vedrà: M. Gopin: *An Orthodox Embrace of Gentiles? Interfaith Tolerance in the Thought of S. D. Luzzatto and E. Benamozegh*, «Modern Judaism» 18, 2 (1998), pp. 173-195; M. Grusovin, *Il carteggio ebraico fra Stefano Kociancic e Samuel David Luzzatto*, «Materia Giudaica» 7, 2 (2002), pp. 385-395; M. Grusovin, *Gli ebraisti cattolici a Gorizia nell'Ottocento. Egesesi, linguistica e teologia*, Gorizia 2001, pp. 123-137.
34. N. Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times: From Mendelssohn to Rosenzweig*, New York 1968, pp. 30-42; R. Margolin, *The Role of Hemlah*, pp. 115-143 (parte ebraica).
35. R. Margolin, *The Role of Hemlah*, cit., p. 130.
36. Cfr. ad esempio: M. Harris, *The Theological-Historical Thinking of Samuel David Luzzatto*, *JQR* 52, 3 (1962), pp. 216-244.
37. J. Klausner, *Il carattere, le credenze, le idee*, p. 89.
38. *Epistolario italiano francese latino*, vol. 2, p. 1039.
39. *Atticisme et Judaïsme*, «Ozar Nechmad» IV (1863), pp. 131-132 riportato integralmente al termine del presente contributo.
40. Concordo però, sempre con la Kajon, circa una incomprensione sostanziale, o forse piuttosto una strumentalizzazione a fini retorici e polemici, da parte del Luzzatto, dell'intima esigenza morale espressa dall'opera maimonidea e dal pensiero greco in particolare platonico.
41. Sull'apprezzamento di Ha-Levi da parte del Luzzatto cfr. I. Kajon: *Il problema della giustizia divina nel commento di Samuel David Luzzatto al Diwan di Yehudah Ha-Levi*, «Italia» 13-15 (2001), pp. 409-429.
42. Su questo punto si riaggancia il discorso di Lévinas per il quale però, la dimensione etica sarebbe l'unico autentico accesso anche ad una dimensione cognitiva ed ontologica dell'orizzonte metafisico: “etica come filosofia prima”. Cfr. E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Fontane 1947; id., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961. Vero è che l'opera del filosofo ebreo si concepisce in Lévinas come una resa in termini universali del versetto scritturistico tanto da concepire l'opera filosofica come un “completamento della Septuaginta”: cfr. E. Lévinas, *Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien*, Genève 1984; di qui ad esempio la calzante analogia di Luzzatto rispetto a Rashì.
43. *Epistolario italiano francese latino*, p. 357.
44. I critici hanno specialmente individuato nella poesia di S. D. Luzzatto, *Derech erez o atizismus*, pubblicata in «Sion» I (1841), pp. 81-93 e poi in versione italiana a cura di E. Pontremoli col titolo: *Il falso progresso* (Padova 1879), il nucleo e il manifesto di questa concezione.

Abstract

Atticism and Judaism in the Thinking of Samuel David Luzzatto

The present study examines the origin, the specific nature, and the relevance of two categories defining the thinking of Samuel David Luzzatto (1800–1865), an outstanding representative of Jewish Italian and European culture from the first half of the 19th century. Our analysis is based first and foremost on the letters exchanged in 1838–1839 by Luzzatto and his friend Isacco Samuele Reggio (1784–1855), also drawing on the latest studies published by Shmuel Feiner, Ron Margolin, and Irene Kajon. By counterpoising Atticism and Judaism, Luzzatto did not necessarily express the need for a choice in favor of one or the other, but rather sought to achieve a difficult balance centered on the secret of human fate. This secret can be reached emotionally, especially through compassion, which tells of both humanity and justice, but it can also be found in religion, especially in Judaism, which devised a brilliant pedagogic methodology for expressing and conveying precisely this reality through the practice of *mizvot*. Luzzatto cannot avoid expressing in a rational and systematic fashion—without disregarding historical transfigurations—his pursuit of the deepest meaning of mankind and of its fate. As science deals mostly with the material and quantitative aspects pertaining to nature, religion, in both its pragmatic and ceremonial dimensions, needs to be safeguarded. The effort to keep rationalism away from the core of religion remains central to Luzzatto's life and work, which does not mean that the thinker himself ever dispensed with rationality.

Keywords

Samuel David Luzzatto, Atticism, Judaism, rationalism, religion