

Travaux de Linguistique Romane

---

*TraLiRo – Linguistique historique 3*

Laura Minervini, Bernardino Pitocchelli (ed.)

---

Studi sui testi giudeo-italiani  
del medioevo e della prima età moderna

**ELIPHII**

EDITIONS DE LINGUISTIQUE ET DE PHILOGIE

Questo libro è stato finanziato dall'Università degli Studi di Napoli Federico II, dal PRIN 2017WLBK3Z Writing Expertise as a Dynamic Sociolinguistic Force, dal PRIN 2022ZAH9HC Manuscripta Italica Allographica (MIA). Italo-Romance Texts Written in non-Latin Characters from the Middle Ages to Modern Times.



La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » (alinéa 1<sup>er</sup> de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

ISBN 978-2-37276-078-2

EAN 9782372760782

© Éditions de linguistique et de philologie, Strasbourg 2025.

## Sommario

Laura Minervini: Premessa .....	VII
Marco Mancini: Sulla storia delle giudeo-varietà in Italia: bilanci e prospettive...	1
Giancarlo Lacerenza: Questioni aperte sulla più antica elegia giudeo-italiana: <i>La ienti de Şion</i> .....	45
Giancarlo Schirru: Particolarità grafiche e fonetiche nei testimoni del glossario trecentesco di Yəhudah Romano .....	61
Sebastian Lauschus: A proposito di due testi medici italo-romanzi in scrittura ebraica del XIV/XV secolo .....	97
Bernardino Pitocchelli: Variazione morfosintattica nelle traduzioni giudeo- italiane della Bibbia .....	113
Daniele Baglioni: Un epistolario galante in italiano in caratteri ebraici .....	143
Ilana Wartenberg: La presenza e l'influsso del giudeo-italiano in un trattato matematico ebraico rinascimentale (British Library, Ms. Add. 27209, ff. 57r-104v).....	195
Luca Lorenzetti: Ancora sul valore delle fonti esterne per la conoscenza degli ebraismi nel giudeo-romanesco del Seicento .....	209

# Questioni aperte sulla più antica elegia giudeo-italiana: *La ienti de Šion*

## 1. Introduzione

Non sono necessarie molte parole per introdurre la fisionomia e il contenuto del più antico e noto componimento ebraico scritto in volgare medievale italiano: la cosiddetta *Elegia giudeo-italiana*, anche nota come *La ienti* (ma spesso: *iente*) *de Šion*, titolo quest'ultimo che meriterebbe di affermarsi sull'altro, a condizione di giungere a una sua definizione univoca e condivisa<sup>1</sup>. La questione non è del tutto oziosa: giacché implica, da un lato, l'accoglimento della lezione più probabile dell'*incipit*, considerata l'oscillazione in letteratura secondaria di *ientiliente* (da leggersi a nostro avviso יֶנְתִּי *yēntî* e non יֶנְתֶּי *yēntê*)<sup>2</sup>; dall'altro l'ammissione, o forse meglio dire la consapevolezza, di non poter sciogliere il nodo del fonema palatale enfatico rappresentato dalla *šade* nel toponimo יְיֹצֵי (Šion, scritto regolarmente *Šiyôn* nel testo)<sup>3</sup>, sia nel contesto compositivo originario, sia in quello della successiva ricezione e trasmissione dell'elegia, in cui *šade* realizza č, š, z, mai s<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Per le questioni critiche e le citazioni dal testo si farà riferimento, se non diversamente indicato, all'edizione di Natale (2018).

<sup>2</sup> Già Natale (2018, 85) – che peraltro lascia la *e* incerta ma preferisce *iente*, cui premette una 'alef che sembra invece spettare all'articolo determinativo subito precedente *la* (אֵל in questo punto del ms. F, ove 'alef è *mater lectionis*) – rileva il ritocco posteriore di alcuni segni vocalici, ben distinguibile a giusto ingrandimento, nel *pataḥ* iniziale (*a*) di אֵל e appunto nello *šere*' (*e*) finale di יֶנְתִּי, con punto di destra aggiunto modificando quindi l'originale lezione יֶנְתִּי *yēntî* (quindi *ienti*), preferita anche da Cassuto e confortata in F da cinque attestazioni sicure, scritte יֶנְתִּי *yēntî* – considerando solo la parola equivalente a 'gente' e non all'aggettivo 'gentile' – ai vv. 7 (solo qui *hireq* [i] finale omessa o evanida), 15, 25, 66, 118); contro due incerte, ma correggibili, ai vv. 45 e 83 (anche qui con uno dei due puntini, di diversa forma e colore, che appare aggiunto). Sul danneggiamento o perdita di gran parte delle vocali ai vv. 1-8, cf. Cassuto (1929, 351), e Cassuto (1929, 377s.) per l'alternanza *eli* nelle finali.

<sup>3</sup> Senza quindi il raddoppiamento della *yod*, che nel testo biblico masoretico ha sempre *dageš* forte (יְיֹצֵי, *Šiyôn*). Nel ms. F, l'unico con vocali e diacritici (e su cui cf. oltre), il toponimo è scritto costantemente יְיֹצֵי *Šiyôn*; nel resto del testo il *dageš* forte è talora omesso, ma sistematicamente, riflettendo così la scarsa considerazione per questo segno riscontrata in vari altri contesti: cf. Cassuto (1929, 357); Natale (2018, 60).

<sup>4</sup> Non mi soffermo sulle definizioni dei singoli fonemi. Sull'uso della *šade* nell'elegia, nell'edizione di Natale (2018, 188s.) si dice poco, per lo più nello specchietto alla tav. 4. La scelta della *z* per Šion appare comprensibile nell'economia dei criteri interni dell'edizione; però ciò forse

Di estensione abbastanza contenuta – 120 versi in tutto, interamente rimati<sup>5</sup> – l'elegia, anonima, è stata composta per essere recitata cantillando, presumibilmente da un unico lettore, *ḥazan* o *šēliah šibbūr*, su un tema melodico ora perduto – su cui cf. oltre – in occasione della celebrazione estiva ebraica del *Tiša' b'e-'Av* (il 9 del mese di *Av*), dedicata principalmente al ricordo delle varie distruzioni del tempio di Gerusalemme occorse nei secoli. L'uso di aggiungere alla liturgia ordinaria e festiva specifiche composizioni poetiche (*pīyyûṭīm*) prodotte localmente da poeti liturgici (*paytanīm*, o *payyetanīm*) spesso esperti e rinomati, ma talora del tutto occasionali, si affermò in Palestina fra l'età bizantina e quella islamica e tanto si diffuse, malgrado alcune autorevoli opposizioni, che nel medioevo era ormai, pressoché ovunque, una pratica consolidata e molti *pīyyûṭīm* furono anche oggetto di eruditi commenti, alla stregua dei testi liturgici veri e propri<sup>6</sup>. L'anonimo autore de *La ienti de Šion* – che se il componimento fosse in ebraico, si potrebbe definire a buon diritto un *paytan* – lavorò dunque nel solco di una specifica e solida tradizione, pur producendo il suo *pīyyûṭ*, indubbiamente eccentrico nel pieno senso della parola, in volgare.

*La ienti* contiene una lamentazione e quindi, per forma poetica, si tratta di una *qīnah*: termine che può designare sia il lamento su una circostanza luttuosa o comunque collettiva, sia l'elegia o il canto funebre di ambito più domestico o comunque privato. In entrambi i casi, non si tratta mai di composizioni estemporanee o di livello popolare, ma frutto di erudizione e di un'attenta scelta di temi, tempi e parole. Tematicamente, nel nostro caso il testo si concentra sull'ultima distruzione del tempio in ordine cronologico: quella perpetrata dai Romani nel 70 d.C. (che un diverso computo ebraico anticipa però al 68). Ciò connota subito *La ienti de Šion* come appartenente al sottoinsieme delle *qīnōṭ* 'al *ḥurban ha-bayit*, ossia 'lamentazioni sulla distruzione del tempio': genere ben frequentato nella letteratura ebraica, già nella raccolta biblica – specialmente nel libro delle *Lamentazioni*<sup>7</sup> – e ancor più nel medioevo: quando la scrittura di *pīyyûṭīm* incentrati su ogni sorta di drammi collettivi iniziò ad aumentare, per impulso dei massacri che avrebbero colpito gli ebrei d'Europa, sempre più ricorrenemente, soprattutto dalla Prima Crociata in poi<sup>8</sup>.

---

indirizza la lettura e il lettore medio verso la sibilante dentale (/fricativa alveolare) sonora z. Zion è comunque accolto in Minervini (2018, 152-157).

<sup>5</sup> La monorima delle terzine non è rispettata, stranamente, solo in un caso (v. 22, *osti*): ma si tratta certo di un errore insinuatosi nella trasmissione, rimasto sinora irrisolto sul piano sia delle congetture sia delle correzioni. La proposta di Spitzer (1959, II, 793 nota 7) di cambiare *osti* in *coorte*, se migliorata in *coorti* o *corti* (da legare a *porti* e *forti*), risulta forse meno peregrina di quanto appare dalla discussione in Natale (2018, 94s.).

<sup>6</sup> Come prima introduzione al *pīyyûṭ* come genere, fra le molte presentazioni più o meno parziali o limitate a un solo autore, si veda ad esempio Hollender (2008, 2-9). Per la sua pratica performativa, soprattutto nel periodo iniziale, molto utile il recente studio di Lieber (2023).

<sup>7</sup> In ebraico 'Ékāh; raccolta di *qīnōṭ* sulla distruzione babilonese, letta integralmente come *megillah* per il *Tiša' b'e-'Av*. Sul testo, fra i molti commenti e studi, Hillers (2007); Morla (2008); Klein (2017); Heath/Melton (2021); Meynet (2021).

<sup>8</sup> Su questa produzione, dei cui antecedenti di area ed età bizantina non resta granché, si vedano ad esempio Einbinder (2002); Steinsaltz (2005, II, 103-106, 135-137); Vardi (2021).

Nel testo, che si snoda attraverso tre principali unità tematiche in 40 terzine, l'anonimo autore non esprime però, come fanno tutte le *qînôṭ*, soltanto il cordoglio per il tempio distrutto, i danni subiti e la dispersione del popolo ebraico; ma vi racconta soprattutto, nella sezione centrale, uno straziante caso esemplare: la storia di un fratello e una sorella, bellissimi e di nobile stirpe, ridotti dai Romani in schiavitù e divisi, dopo la vendita, fra due diversi e turpi personaggi; e che infine si ritrovano dopo varie traversie in condizioni insostenibili, tanto che ne muoiono di pianto e di dolore. Al commiato, tornando nell'alveo dei temi e delle formule liturgiche tradizionali, l'autore esprime voti per la ricostruzione del tempio, per il riscatto degli ebrei dalle terre d'esilio e per il ritorno nella terra dei padri<sup>9</sup>.

Ciò che non corrisponde in nulla, invece, al solco della tradizione, è il fatto che *La ienti de Šion* sia interamente in volgare, benché scritta e trasmessa in caratteri ebraici; caratteristico e precoce ibrido allografico, quindi, fra scrittura ebraica e *la'az* (la parlata locale soggiacente, straniera o volgare, quale che sia). Tuttavia, nel contesto celebrativo e liturgico del *Tiša' be-'Av*, almeno per quanto riguarda il periodo medievale e immediatamente successivo (giacché del periodo anteriore sappiamo assai poco), questo innesto appare, in realtà, piuttosto singolare: giacché – com'è stato più volte rilevato – malgrado l'evidente funzione e destinazione liturgica del componimento, *La ienti* costituisce in effetti un'eccezione abbastanza eclatante, fra le numerose altre *qînôṭ* tardoantiche e medievali, tutte in ebraico e che si basano pesantemente, o almeno in parte, su precisi modelli e antecedenti biblici. Dal punto di vista formale vi manca infatti, fra l'altro, la frequente struttura acrostica delle *qînôṭ* di matrice biblica; e dal punto di vista dei contenuti, a differenza delle immagini spesso simboliche, astratte e apparentemente scoordinate usate nelle composizioni classiche, riscontrabili anche nelle *Lamentazioni*, l'elegia pone al centro – o meglio, all'apice – della narrazione una storia ben diversa, chiara e definita: la tragica vicenda di due fratelli, che, lungi dall'essere stata inventata per l'occasione, è stata estratta di peso dalla narrativa omiletica ed esegetica ebraica, ossia dal *midrash* (*'Êkâh rabbatî*, 42, ed. Buber pp. 83 s.) e da una piccola narrazione nel Talmud babilonese (*Giṭṭîn* 58a); fonti – siglate rispettivamente M e B da Cassuto – da cui dipendono, direttamente o indirettamente, anche altri elementi presenti nella *Ienti*<sup>10</sup> che è dunque, al tempo stesso, sia una lamentazione per il tempio distrutto, sia un compianto per la sorte tra-

Per una panoramica del genere in prospettiva sociale e interculturale, utile la lettura di Lee/Mandolfo (2008).

<sup>9</sup> Per i diversi punti di vista su numero e gerarchia delle sezioni tematiche della *qînah*, cf. Natale (2018, 28s.).

<sup>10</sup> In particolare la storia, nel testo rievocata molto in breve, del pio suicidio degli ebrei deportati su tre navi alla volta di Roma: sui cui dettagli testuali e narrativi si è soffermata alquanto Natale (2018, 45-52). L'importanza di questo inserto, in cui si affaccia il tema del *qidduš ha-šem*, di grande rilievo per l'ebraismo antico e medievale, è stata invece sottovalutata da Cassuto (1929, 362s.).

gica dei due germani, attraverso le cui figure si piange il destino degli esuli di quella non prima, né ultima deportazione<sup>11</sup>.

## 2. Edizioni

La storia editoriale dell'elegia conta poco più di cent'anni. Pubblicata una prima volta dal rabbino Elia Samuele Artom, che non ne aveva una grande opinione, nel decimo e ultimo volume della fiorentina «Rivista Israelitica» in base all'unico testimone manoscritto allora noto (il ferrarese F, su cui torneremo)<sup>12</sup>, il testo ha ricevuto un'edizione critica integrale solo diversi anni dopo a cura di Umberto Moshe Cassuto, cognato di Artom e rabbino a sua volta – una carriera lasciata presto, tuttavia, per quella universitaria<sup>13</sup> – il quale si avvale anche di altri due testimoni (P e T/XF) identificati nel frattempo – non senza l'aiuto dell'ex rabbino di Parma, Donato (Dino) Camerini, già catalogatore dei mss. ebraici della Biblioteca Palatina – ai quali nessun altro testimone, diretto o indiretto, si è successivamente aggiunto<sup>14</sup>.

Il testo accolto è dunque rimasto a lungo quello stabilito dall'illustre studioso fiorentino, il quale vi tornerà nel 1937 a beneficio di un pubblico più ampio<sup>15</sup> – e da allora per lo più proposto in caratteri latini e non ebraici, il che ha fatto perdere un po' di vista la dimensione ebraica dell'originale – per essere poi, da lì, ripreso in svariate antologie: da quella di Gerolamo Lazzeri<sup>16</sup> fino ad altre molto recenti e non sempre accurate<sup>17</sup>; trovando però la sua presentazione più significativa nei *Poeti del Duecento* (1960) di Gianfranco Contini, alla sezione «Testi arcaici», da cui generalmente il componimento ancor oggi si cita e si riprende<sup>18</sup>. Solo da pochi anni, su *La ienti de Sion* è disponibile una monografia: l'edizione critica «sensibilmente differente dalle precedenti» di Sara Natale (2018), accompagnata da un'ampia introduzione con analisi del testo, della lingua e dei metodi di trascrizione del volgare nell'*habitus* ebraico dei due testimoni principali, con digressioni sulla struttura compositiva e l'esegesi di vari dettagli narrativi e tematici. L'edizione Natale compendia assai bene pressoché tutto

<sup>11</sup> Il tema del rapporto fra i due fratelli, già presente nella fonte midrashica, non è mai stato approfondito; eccezion fatta, se non erro, nella breve ma acuta analisi in Di Segni (1993, 366s). Più in generale, sullo stile e il valore letterario dell'elegia, su cui sono stati espressi pareri sia entusiastici sia – specialmente agli inizi – fin troppo severi, cf. Spitzer (1959, II, 788-806) da integrare con Collura (2013, 9-27).

<sup>12</sup> Artom (1913-1915, 90-99).

<sup>13</sup> Sulla sua figura si vedano i vari contributi in Piattelli/Rofé (2016).

<sup>14</sup> Cassuto (1929). L'apporto di Camerini è menzionato in Blondheim (1925, 9 nota 3).

<sup>15</sup> Cassuto (1937, 102-112).

<sup>16</sup> Lazzeri (1942, 177-193).

<sup>17</sup> Ad esempio: Marcheschi (2017) (purtroppo, al XIV secolo). Per il pubblico non accademico, migliore e più ampia presentazione dell'elegia, non molto citata forse a causa di alcune approssimazioni, ma intelligente e arricchita da un buon commento, si troverà invece in Fortis (2012, 15-60).

<sup>18</sup> Contini (1960, I, 35-42 per il testo; II, 796-797 per la nota al testo).

quanto si conosca sulla *Ienti* e per il suo studio è ora un riferimento imprescindibile, attendibile e, per la maggior parte, solido<sup>19</sup>.

Ciò detto, anche nell'ultima edizione non sono stati sciolti, com'è ovvio, tutti i nodi linguistici, ma soprattutto d'inquadramento storico e testuale, oltreché ebraistico, che il testo presenta. In attesa di volenterosi, si è stimato utile spendere qui almeno qualche parola su alcuni dei temi pertinenti all'elegia rimasti in ombra o irrisolti; sia per non lasciare che la nostra *Giornata di studi sul giudeo-italiano* restasse priva di una discussione, per quanto breve, sul testo giudeo-italiano più antico e noto; sia per indicare a chi vorrà dedicarsi a questo testo così importante e per molti aspetti singolare, alcune possibili direzioni d'indagine.

### 3. Il testo e la sua trasmissione

#### 3.1. Il ms. P

La sorte dei manoscritti che hanno trasmesso il testo della *Ienti* non può dirsi molto fortunata. Dei tre testimoni noti, l'unico direttamente accessibile è rimasto infatti solo il codice P, ossia il ms. 2736 della Biblioteca Palatina di Parma: pergamenaceo, in scrittura semicorsiva italiana, mancante di alcuni fogli finali e collocato alla fine del XIV secolo<sup>20</sup>. Si tratta della prima parte di un *maḥzôr* – libro di preghiere per i giorni festivi — secondo il «rito dei romani» (*minhag b<sup>e</sup>nê Rômâ, o Rômî*) – in cui *La ienti de Sion* appare ai ff. 165v-167r, quindi verso le sue ultime pagine attuali (l'intero ms. conta 170 ff.).

La chiusura o codificazione del *minhag* romano si ritiene realizzata entro la fine del XIII secolo, per l'appunto nell'Urbe, dove sarebbero stati lavorati e risistemati materiali di origine disparata; testi accolti e accresciuti nella diaspora mediterranea da un nucleo originariamente palestinese<sup>21</sup>. Considerati tali elementi, per la storia della ricezione della *Ienti* sembra avere un certo interesse il fatto che, nel codice parmense, l'elegia giudeo-italiana e altre composizioni non abbiano vocali né di diacritici (eccezion fatta, nell'elegia, per una decina di parole vocalizzate da mano posteriore); senza dubbio perché al tempo della preparazione del codice quei testi non erano più letti nel corso del rituale, ma che non si ritenne di dover omettere dal *maḥzôr*, pur senza attardarsi nella loro vocalizzazione<sup>22</sup>. Fanno parte di queste sezioni non voca-

<sup>19</sup> Fra le non molte recensioni viste, sinora, sul lavoro, alcuni limiti – soprattutto ermeneutici e sui quali nel presente contributo non si ritornerà – sono stati già da me indicati in Lacerenza (2018, 151-154).

<sup>20</sup> Richler (2001, 214, scheda n. 907). Cassuto (1929, 352) stimò in circa 30 ff. la lacuna iniziale.

<sup>21</sup> Piattelli (2012); Piattelli (2014, 117-189); Yahalom (2015, 1-14).

<sup>22</sup> Su questa consuetudine di preservazione del desueto, ma non inutile, che prevede la trascrizione di talune composizioni o interi blocchi di testi non solo evitandone la vocalizzazione, ma anche trascrivendoli ad esempio su due colonne o in scrittura corsiva, oltre che per altri fattori di omissione/conservazione dei testi poetici medievali in genere, non solo liturgici, si veda Hollender (2019, 117-133, specialmente 120).

lizzate anche alcune delle svariate *qînôṭ* per il 9 di 'Av composte da Elī'ezer ha-Qallīr, importante poeta liturgico di cui non si sa nulla, neanche il nome esatto, ma che si presume vissuto in area bizantina fra VI e VII secolo e molti dei cui *pīyyûṭīm* sono ancor oggi fra i pilastri dell'innologia ebraica<sup>23</sup>.

Nel catalogo di Richler (2001, 214) nel ms. P sono segnalate, di Qallīr, quattro *qînôṭ* per il servizio liturgico serale e cinque elegie per quello mattutino: e di queste, nessuna delle recitazioni serali (ff. 139v-140v) presenta vocalizzazione, mentre di quelle del mattino non sono vocalizzate le prime due (153v-154r), la quarta e la quinta (158r-v), ma la terza è pienamente vocalizzata (155r-v). Solo una *qīnah* su nove era dunque allora in uso, anche se bisognerebbe piuttosto dire due su dieci, dal momento che fra la terza *qīnah* (אָם יִתְקַע שׁוֹפָר בְּעִיר, 'Im yittāqa 'šōfār b<sup>e</sup>-'ir) e l'anonima ma notissima (אָז בַּהָאֲתָא'עֵנִי חָרָב מִקִּדְשׁ הָרַב מִקִּדְשׁ הָרַב ( 'Az bahāṭā'ênū ḥārav miqdāš, 156r-v) – pure vocalizzata – Richler omette di segnalare la presenza di un'altra *qīnah* di Qallīr, תְּסַתֵּר לְאֵלִים תְּרַשִּׁישִׁים, מִן מִן (Tissātēr l<sup>e</sup>-'allēm taršīšīm m<sup>e</sup>-rōr, 155v-156r), per noi significativa e anche in questo caso con vocalizzazione piena. La sequenza di queste tre *qînôṭ* vocalizzate fra le altre di Qallīr non vocalizzate, mostra una chiara selezione del materiale utile alla liturgia, limitato ormai alla parte centrale di quanto trasmesso in questa linea di *maḥzôrīm*, almeno per questo insieme di inni. Le *qînôṭ* vocalizzate riprendono solo al f. 159v, alternandosi con altre non vocalizzate fino al f. 163r, dove le *qînôṭ* s'interrompono per fare posto (163v-165v) a una selezione di letture e testi midrashici riguardanti il Nove di Av, interrotti a un certo punto (165v-167r), dopo una breve rubrica d'indicazioni liturgiche, dal nostro *pīyyûṭ*, *La ienti de Šion*.

Il posizionamento dell'elegia giudeo-italiana fra i testi in prosa midrashici e non fra le altre *qînôṭ*, segna dunque una certa consapevolezza dell'irriducibilità del testo allo stesso livello delle altre *qînôṭ* in ebraico; connotandolo quindi, in un certo qual modo, come una specie di midrash in versi, intelligibile a tutti e che molti – almeno per qualche tempo – dovettero, evidentemente, apprezzare<sup>24</sup>. Trovo interessante ricordare come la consuetudine di leggere parti dell'ufficio del Nove di Av in lingua volgare si riscontri in età moderna ancora nella tradizione sefardita: anche in questi casi, che comprendono la recitazione sia di brani biblici sia di *pīyyûṭīm*, la ragione sembra risiedere nell'intento di ottenere un maggiore coinvolgimento intellettuale ed emotivo dalla congregazione<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Su Qallīr, autore di circa venti *qînôṭ* – molte delle quali ancora nel *minhag* ashkenazita – e la sua fortuna, cf. Münz-Manor (2019, 93-106).

<sup>24</sup> A proposito nell'inserimento nel rito del 9 di Av di *pīyyûṭīm* memoriali, pertinenti a eventi cronologicamente anche abbastanza vicini, come le due composizioni sul martirio subito a Roma nel 1298 da R. Eliyyah ben Šmū'el de Pomis (ff. 130v-132v); e l'altra *s<sup>e</sup>liḥah* per Kippur posta subito dopo (132v-133r), risalente alla fine dell'XI secolo e di R. Dawid ben Mešullam da Spira, la celebre ימדל ימדל לא מיהלא ('Elōhīm 'al-dōmī l<sup>e</sup>-damī, «O Dio non tacere sul mio sangue»), sulle atrocità della Prima Crociata.

<sup>25</sup> Sul punto, cf. già Cassuto (1937, 103): «Per loro [*scil.*, popolo e 'persone semplici'] egli volle aggiungere alle elegie ebraiche destinate al servizio sinagogale del digiuno di Av un'elegia in volgare che, cantata in mezzo a quelle dal celebrante, potesse essere agevolmente compresa

Sarà infine utile conoscere un po' meglio non solo il contenuto, ma anche la fisionomia generale del codice 2736: in effetti solo il primo tomo, incompleto, del *maḥzôr* originario. Fuorviante sulla sua consistenza codicologica è stata, a lungo, la descrizione inserita nel catalogo De Rossi, in cui il manoscritto (Cod. 804) risulta composto da due volumi. Come infatti si è poi accertato<sup>26</sup>, il ms. 804 non è che un accostamento posticcio di due *maḥzôrîm* diversi, benché sotto vari aspetti simili (ma non uguali), di cui il nostro P corrisponde solo al primo volume, mentre il secondo tomo è ora il codice Parma 2737: fisicamente un po' più grande e che, a differenza dell'altro, reca in diversi punti anche il nome del copista: Y<sup>e</sup>qûṭî'el. Per quanto ne sappiamo, il secondo volume del codice 2736 (così come il primo volume del 2737) è andato disperso e non da poco tempo, se al De Rossi i due manoscritti – come si è detto, abbastanza simili – giunsero già appaiati; a meno che egli stesso non abbia accostato i due tomi dei *maḥzôrîm* incompleti in suo possesso, ricomponendoli artificiosamente in uno.

### 3.2. Il ms. F

Altrettanto importante per la conoscenza del testo è il codice siglato F da Cassuto e già nella Biblioteca del Talmud Torah del Tempio Maggiore di Ferrara, ms. 19, ff. 233r-234v: sparito da questa città in circostanze mai chiarite, passando poi di mano in mano per almeno due rilevanti collezioni private<sup>27</sup>. Il codice completo, pergameneo, consta di ff. 364+2 in totale e dopo essere stato disponibile, negli ultimi decenni, solo da una vecchia riproduzione in microfilm, è stato molto tardi descritto<sup>28</sup> e da poco digitalizzato, il che ne ha reso finalmente possibile la consultazione, quantunque indiretta<sup>29</sup>.

---

da tutti gli assistenti». Sulla lettura in castigliano della *haftarah* mattutina del Nove di Av, alcuni riferimenti in Seroussi (2002, 201 nota 1). In questo caso la lettura (*Geremia* 8:13-9-23) presenta all'uditorio un forte richiamo morale. Nello stesso studio, si fa riferimento alla pratica di leggere in castigliano la celebre *qinah* בִּנְיָה עַד אֶצְמָה (*Bôrē' ad 'ennah*, «O creatore, fino a quando»): cf. Seroussi (2002, 216-218). Alla luce di queste tradizioni, la composizione in volgare della *Ienti de Sion* si configura come un atto un po' meno 'eversivo', sotto il profilo della prassi liturgica, di quanto pur acutamente argomentato in Fortis (2012, 32). Sulle motivazioni dell'autore e il suo pubblico, si vedano anche le suggestive ipotesi di Cassuto (1929, 365s., 371).

<sup>26</sup> Già in Cassuto (1929, 352).

<sup>27</sup> L'approdo del codice alla collezione di David e Jemima Jeselsohn, dopo molti anni nella raccolta Valmadonna e l'immane passaggio presso una nota casa d'aste, è alquanto sintetizzato in Natale (2018, 9). In effetti, come per molti altri manufatti d'arte, archeologici, archivistici o librari ebraici portati silenziosamente (e spesso illegalmente) fuori dall'Italia – specialmente nei decenni immediatamente successivi al secondo dopoguerra, col pretesto del "salvataggio" – di questa imperdonabile sottrazione, ancor oggi i pochi a conoscenza dei fatti parlano malvolentieri.

<sup>28</sup> Richler (1998, 61-63, ms. 10, scheda n. 103).

<sup>29</sup> Si veda tramite il portale Ktiv della Biblioteca Nazionale di Israele (NLI; <<https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts>>; ms. film F 2392, MSS-D 15479; ultima consultazione: 18/08/2023).

Si tratta anche in questo caso di un *maḥzôr* di rito romano, apparentemente coevo a P se non un po' anteriore<sup>30</sup>, malgrado la nota datata 1469 apposta e firmata al foglio iniziale (1v) da un certo Šemû'el ben Mošeh da Ravenna, che sebbene sia stata spesso riferita alla copiatura del codice, si riferisce verosimilmente solo alla sua donazione da parte di un certo Ya'aqov ben Eliyyah da Cagli alla comunità ebraica di Ferrara<sup>31</sup>. Il posizionamento nel testo de *La ienti de Šion* è simile, a parte alcuni dettagli, a quello del ms. P, per la sezione dedicata al Nove di Av; tutte le *qînôṭ* e i testi in prosa sono vocalizzati. Per quanto riguarda la qualità testuale, il testo della *Ienti* in F ha il vantaggio di essere interamente vocalizzato, ma con diversi errori: ad esempio, nella divisione di alcune parole, in occasionali metatesi, o nello scambio fra consonanti più o meno omografe. Sarebbero soprattutto da riprendere e verificare le conclusioni di Cassuto sui rapporti di P ed F, non tanto sul singolo testo della *Ienti de Šion*, quanto sui rapporti complessivi fra i due *maḥzôrîm*, i rispettivi contenuti e la loro struttura<sup>32</sup>.

### 3.3. Il ms. T (o XF)

La perdita del terzo e ultimo testimone, trattandosi di una tarda, anzi moderna (1715) traslitterazione in caratteri latini, vocalizzata, su un foglio sciolto e adesoto – anch'esso già nell'archivio-biblioteca della comunità ebraica di Ferrara e, a sua volta, da tempo scomparso (ma a differenza di F, mai riemerso) – sarebbe molto meno significativa di quella precedente. Come, anche in questo caso, già stabilito da Cassuto (1929, 353-355; il quale siglò il testimone T, cambiato in XF da Natale), il ms. era infatti una derivazione diretta da P. Il danno in sé, dunque, non è mai stato giudicato di particolare rilievo, anche se una lettura fatta con occhi di trecento anni fa, può fornire comunque indicazioni preziose sul modo in cui il testo era allora inteso.

Che il ms. sia datato con esattezza, in ebraico, al giorno 26 di Av del 5475, ossia domenica 25 agosto 1715, fornisce peraltro un elemento secondario, ma interessante

<sup>30</sup> Almeno in base alla mancanza (indicativa ma non dirimente, in verità) dell'inno *Yigdal*, introdotto nel rito romano a metà del XIV secolo, come segnalato già da Isaia Sonne nella sua *Relazione sul patrimonio bibliografico e archivistico delle Comunità israelitiche italiane – Ferrara*, 33 (ultima notizia, risalente al 1934 circa, che il ms. era ancora nella biblioteca). Sulla relazione di Sonne, cf. Roncolato (2020).

<sup>31</sup> Sulla datazione del codice, a lungo controversa principalmente a causa di questa nota, cf. Natale (2018, 12-16). Alla luce della sorte avuta dal manoscritto, suona oggi umoristica la conclusione della nota, in cui ci si raccomanda che il *maḥzôr* non debba mai uscire dalla sinagoga, se non col permesso dei suoi responsabili (כי אם ברשות ובהסכמת הפרנסים) להוציא מביית הכנסת ... (והממונים): la precisazione, non comune e che di certo non prevedeva un'uscita comunque definitiva, è citata anche in Beit-Arié (2021, 104).

<sup>32</sup> Cassuto (1929, 351 sui *piyyûṭîm* medievali aggiunti e 353 sull'indipendenza di P ed F). Non essendo scopo di questo intervento il confronto minuto fra i due codici, che si dovrà pur compiere ma rimandare ad altra occasione, si risparmierà qui l'elencazione delle svariate divergenze (omesse le formali e minori, come quelle di ordinamento e messa in pagina) nelle formulazioni rituali e nell'inserimento e scelta delle composizioni. A mio avviso, le divergenze fra F e P sono molto maggiori e significative di quanto finora sia stato indicato, ma la questione merita una trattazione specifica.

almeno per la storia della ricezione di questa antica lamentazione; dal momento che qualcuno, giusto un paio di settimane dopo la celebrazione del *Tiša' b<sup>e</sup>-Av* (ricadente quell'anno fra il 7 e l'8 agosto), si prese la briga di copiare il testo di P (chiaramente, non ancora nella collezione De Rossi). Chi fosse questo qualcuno, finché forse non si ritroverà l'autografo, non si saprà mai; considerato il periodo, viene però da pensare alla figura del celebre rabbino Isacco Lampronti (1679-1756), medico, poeta ed enciclopedista ferrarese<sup>33</sup>. Ma fino ad allora la questione dovrà rimanere in sospeso. Sappiamo, però, per quale scopo fu realizzata l'ultima copia dell'elegia: come dichiara infatti l'autore nella breve intestazione in ebraico che accompagna la *qînah*: וּלְמַעַן יִרְוֶיךָ בְּאֵתֶיךָ הַעֲתִיקָהּ בְּאֵתֶיךָ... (e) affinché la si possa leggere velocemente ne ho fatta copia...» [cancellato: «in lettere», quindi 'latine' o 'italiane', non sappiamo]. Si può credere, dunque, che *La ienti de Şion* fosse recitata in qualche contesto sinagogale ferrarese ancora al principio del XVIII secolo, in occasione del *Tiša' b<sup>e</sup>-Av*: leggendo magari da uno dei mss. già noti, P o F, ma che non si era più in grado di leggere bene, ossia con la dovuta speditezza, a causa della difficoltà della lingua, divenuta ormai poco comprensibile.

#### 4. La connessione calabrese

Il punto più rilevante posto da T(XF) è, tuttavia, un altro. L'anonimo estensore della nota in ebraico appena citata nella sua parte finale, introduce il testo con un'intestazione piuttosto interessante, alla quale solo Natale ha prestato finora qualche attenzione. Il testo (forse pensato con un tentativo di rima, da cui la partizione che ne propongo in trascrizione) recita:

קינה בלשון איטלקי"  
ממחוז קלבריי"א ממלכות נאפוליי"  
מצאתיה כתובה על קלף ישן נושן  
במחזור וסדר כפי  
מנהג הלועזי בני רומיי"

*Qînah* in lingua italiana (*'iṭalqî*) dalla provincia/distretto di Calabria del Regno di Napoli. L'ho trovata scritta in una pergamena antichissima in un *maḥzôr e seder* secondo il rito italiano (*minhag ha-lo'azîm*) *b<sup>e</sup>nê Rômî* [etc.].

Quest'ultima indicazione lascia perplessi, dal momento che, se è vero (come sembra) che T è *descriptus* di P, la «pergamena antichissima» non era un foglio sciolto come l'espressione ebraica lascerebbe intendere, ma il materiale stesso (*qelaf*) di cui P era fatto. La costruzione appare forzata. Attrae ulteriormente l'attenzione la definizione topografico-linguistica della *qînah* offerta in T: detta in «italiano, dalla provincia di Calabria del Regno di Napoli». Su quali elementi l'anonimo basò tale inconsueta indicazione, non è dato sapere; forse egli vedeva che il testo veicolava i resti di qualche parlata meridionale, che però non riusciva a ricondurre né all'area

<sup>33</sup> Sul quale si veda ora Perani (2018).

siciliana, né a quella pugliese o napoletana: restava la Calabria, che sino alla fine del XV secolo vantava una diffusa popolazione ebraica. Un dato noto, anche nel XVIII secolo, quando erano ancora in vita le congregazioni stabilite fra XV/XVI secolo nell'Impero Ottomano dagli esuli ebrei del Regno di Napoli, distinte dal nome di 'Puglia', 'Sicilia', 'Calabria', che vi avevano portato i rispettivi libri e riti<sup>34</sup>.

Per il momento, sarà comunque meglio mettere da parte le ipotesi basate sulle nude indicazioni di T; il cui estensore ha avuto però il merito, poco contestabile, di aver guardato precocemente, oltre che con una certa decisione, all'origine meridionale e segnatamente calabrese dell'elegia: possibilità peraltro ignorata da Artom e da Cassuto e poco presa in considerazione da Contini («la lingua è la koinè giudaica dell'Italia mediana, il cui centro direttivo è Roma»), mentre invece dalla recente analisi stratigrafica di Natale sembra sia sufficientemente emersa, insieme alla marginalità quantitativa della componente settentrionale nella lingua dell'elegia, non solo la preponderanza della componente mediana – non solo quella basso-marchigiana, sponsorizzata da Cassuto ma più probabilmente di area abruzzese – ma caratterizzata da significative quanto sparse componenti meridionali, anche estreme: lo strato «più sottile» ma forse anche il «più profondo», secondo la valutazione di Natale, che ha giudicato non inverosimile la provenienza calabrese del testo<sup>35</sup>.

Elemento di basilare importanza per la determinazione del luogo o dell'area d'origine di un testo del genere è, ovviamente, la vocalizzazione: nel nostro caso trasmessa, come detto, solo da F, con tutti i limiti dovuti alle deficienze del testimone, al tempo trascorso dalla composizione e all'adattamento del sistema di notazione vocalica<sup>36</sup>. Un punto su cui occorre meditare è il fatto che P presenti un testo con meno errori e senza vocalizzazione (perché fosse supplita dal lettore?), mentre quello nel coevo ms. F, meno corretto, è pienamente vocalizzato, al pari delle altre *qînôṭ* presenti nel *maḥzôr*. Difficile dunque non credere che la vocalizzazione di F sia del tutto secondaria<sup>37</sup>, con una sostanziale differenza: mentre la vocalizzazione dei testi

<sup>34</sup> Levi (1957, 403-411); Colafemmina (2012, 63 nota 249).

<sup>35</sup> Natale (2018, 114s., 119-122).

<sup>36</sup> È quasi superfluo ricordare che la scrittura ebraica è monoconsonantica e che, pertanto, le vocali devono essere, se necessario – e di norma nella poesia – supplite con un sistema di punteggiatura (il *niqqûd*) basato sull'aggiunta di linee e di segni, per lo più sublineari rispetto alla linea di scrittura principale e in cui un'omissione o un errore, anche minimo, dà luogo a una notazione vocalica o quantitativa errata. Lo scambio fra *i* ed *e*, *o* e *u*, ma anche fra *o* aperta e *a*, può spostare facilmente l'attribuzione di una determinata forma a un'area o a un'altra. Nel nostro testo importanti dubbi di lettura sussistono nella stessa base consonantica, ad esempio per quanto riguarda la segnalazione, tramite appositi diacritici, dei raddoppiamenti e della segnalazione/distinzione di fricative, occlusive, sibilanti, palatali, etc. Per metodologie e tipologie, dopo l'utile ma ancora controverso contributo di Freedman (1972), si vedano per un primo approccio a tali problematiche almeno Rubin (2017, 297-364); Rubin (2021, 102-109); Minervini (2021).

<sup>37</sup> Possibili alterazioni, incoerenze o insufficienze di rima si riscontrano ad esempio e in particolare nella presenza, a mio avviso per adattamento di modernizzazione, della *e* per l'originaria *i* (come nel già visto *ientiliente*, sopra nota 2), per esempio ai vv. 82-84 (*sergente*

liturgici in F (e in P) ricalca senza variazioni significative quella riscontrabile anche altrove<sup>38</sup>, quella della *Ienti de Şion* riportata in F sembra essere stata oggetto di vari interventi e correzioni nel tempo: il che è naturale, dal momento che si trattava di una composizione prodotta in un ambito molto specifico, allontanandosi dal quale essa diventava sempre meno comprensibile e quindi meno valida anche a fini liturgici, o paraliturgici. Non sorprende che Cassuto fosse propenso a collocare la culla della *Ienti* in un'area più settentrionale del dovuto, non solo per lo strato più visibile (e recente) della vocalizzazione di F, ma anche per altri fattori: quali le conoscenze del tempo e, non ultime, le sue preferenze geocritiche, tali da influenzare anche la sua lettura dei segni vocalici di F, emendati in base a una sequenza di sistematici ritocchi che Natale ha efficacemente definito di «fiorentinizzazione, forse inconsapevole»<sup>39</sup>.

La rilettura di Natale ha invece messo in luce le tracce di più strati nella vocalizzazione pervenuta; che, con ogni evidenza, ha subito diversi adattamenti: mettendone in risalto quelle componenti meridionali, anche periferiche, già da tempo rilevate e che sposterebbero l'ambiente compositivo della *Ienti de Şion* nell'ambito dell'Italia meridionale; area sotto vari aspetti più plausibile delle Marche, anche dal punto di vista storico. Su questo punto va ricordato che la datazione a non oltre la fine del XIII secolo, indicata autorevolmente da Contini (mentre Cassuto non escludeva una datazione più alta, fra la fine del XII e gli inizi XIII secolo), coincide con il culmine culturale, ma anche con il temporaneo disfacimento dell'ebraismo del Meridione d'Italia, realizzato da Carlo II d'Angiò alla fine del Duecento. Come mera ipotesi di lavoro, si potrebbe dire che, se la composizione di un testo così particolare come *La ienti de Şion* ha avuto sollecitazione da un contesto e da un frangente storico eccezionale, la persecuzione antiebraica attuata dagli Angioini e specialmente negli anni '90 del XIII secolo, con le sue espulsioni e conversioni – anche forzate – si candida fra gli sfondi ideali<sup>40</sup>. In tale prospettiva, l'ipotesi espressa da Natale (2018, 122), in verità molto prudentemente, secondo cui *La ienti* potrebbe essere stata scritta da un autore di origine o provenienza meridionale, ma attivo da qualche tempo in area mediana (abruzzese?), appare ragionevole e da prendere in seria considerazione.

## 5. Per concludere: il problema della lettura e della melodia

Tanto profondamente ebraica per intenti e contenuti, quanto non ebraica per forma, metro e lingua, anche riguardo al lessico nella *Ienti de Şion* non si ravvisano tracce della lingua santa<sup>41</sup>; distinguendosi nettamente, anche in questo, dai testi poetici e narrativi moderni di ambientazione ebraica più o meno posticcia, irti di gergalismi

---

per \**sirgenti*, *iente* per \**ienti*, *dolente* per \**dolenti*, 97 e 98 (*Signore* per \**Signuri*, *forore* per \**forori*), 119 (*gaoiente* per \**gaoienti*).

<sup>38</sup> Da un riscontro a campione effettuato sulla tradizione manoscritta e a stampa.

<sup>39</sup> Natale (2018, 7).

<sup>40</sup> Sulla politica antiebraica del periodo, Scheller (2009, 143-171); Colafemmina (2012, 14s.).

<sup>41</sup> Di avviso diverso, ma contro ogni evidenza, Natale (2018, 23-26).

(spesso sospetti) e di sovrabbondanti prestiti dal lessico biblico, liturgico e sinagogale; ma mai scritti in ebraico e che, rispetto ai testi medievali in *la'az*, rappresentano un fenomeno a parte e concettualmente dai primi del tutto distinto. Sussiste d'altra parte, per la nostra elegia, almeno una connotazione esteriore del tutto ebraica che si palesa non solo nella scrittura, ma all'ascolto, ossia nella sua modalità di lettura.

Al pari di ogni altro testo liturgico ebraico, *La ienti de Šion* doveva essere infatti non semplicemente letta, ma cantillata sulla falsariga un tema specifico (in ebraico, לָחַן *laḥan*, anche per 'melodia'), che si ritiene perso nella forma coeva e che le intestazioni di F e P indicano concordemente nel tono allora in uso – o in uso nel contesto di composizione della *Ienti* – per la cantillazione del *pīyyūt* del già menzionato Eli'ezer ha-Qallîr, תַּסְתֵּר לְאֵלִים תְּרַשְׁשִׁים מִרוֹ, *Tissātēr lē-'allēm tarššîm mē-ror*, «Ti sei nascosto per impedire agli angeli di cantare»); un *pīyyūt* per il 9 di 'Av che oggi si trova soprattutto nei *maḥzôrîm* ashkenaziti, ma un tempo anche in quello italiano e che difatti è presente in entrambi i codici F e P<sup>42</sup>.

Quando *La ienti di Šion* fu composta, *Tissātēr lē-'allēm* era già un *pīyyūt* abbastanza popolare e di rispettabile antichità, ma è altamente improbabile che nel XIII secolo lo si cantasse nello stesso modo in cui lo aveva pensato Qallîr secoli addietro: le varietà della cantillazione ebraica per lo stesso testo biblico – che erroneamente molti presuppongono invariata per secoli, se non per millenni, cosa impossibile – implica che le cose non dovessero stare molto diversamente per testi molto meno riveriti e autorevoli<sup>43</sup>. Non abbiamo quindi alcuna idea di come suonasse *Tissātēr lē-'allēm* ai tempi e nei luoghi in cui fu composta la *Ienti*, ma l'indicazione melodica data in F e P dichiara chiaramente una consapevole procedura di *contrafactum* – o forse meglio dire *tropatura* – nel medioevo assai comune e nel nostro caso facilitata dal fatto che anche il *pīyyūt* di Qallîr procede a terzine monorime<sup>44</sup>. Quando Cassuto provò a rintracciarne la melodia, dovette constatare che nelle uniche due città italiane in cui il *pīyyūt* era ancora eseguito, ossia Padova e Ancona, musicalmente non lo si distingueva dalle altre *qîndôt*: e lasciando cadere la questione, faceva forse anche intendere che si trattasse di melodie poco significative o recenti (cosa comune in quel periodo) e che, comunque, mal si adattavano alla struttura metrica della *Ienti de Šion*: di cui ciascuna terzina è sì monorima, ma dove ogni verso presenta un'exasperante varietà per quantità di sillabe, da 9 a 14<sup>45</sup>.

A meno che non vi siano da qualche parte trascrizioni musicali preesistenti, probabilmente è troppo tardi per raccogliere sul campo qualche relitto di *laḥan* antico per *Tissātēr lē-'allēm*, diverso da quelli oggi sporadicamente in uso, tutti di area o

<sup>42</sup> In F ai ff. 228r-229v; in P, come si è detto sopra, ai ff. 155v-156r.

<sup>43</sup> Sulla notazione masoretica della cantillazione biblica e le sue varietà, si vedano fra gli altri, con diversi punti di vista: Khan (2012, 37-41); Jacobson (2017); Crowther (2022).

<sup>44</sup> Le terzine però in *Tissatēr lē-'allem* sono 22, contro le 40 della *Ienti de Šion*. Sull'elegia di Qallîr e il suo rapporto metrico con la *Ienti de Šion*, non si riscontra letteratura, a parte le poche osservazioni in Cassuto (1929, 364); Fortis (2012, 30s.).

<sup>45</sup> Cassuto (1929, 385 nota 7); Natale (2018, 26s.).

d'indiretta provenienza aškenazita. Ve ne sono due o tre in rete<sup>46</sup> e qualche anno fa mi parve che si potesse tentare di sovrapporre efficacemente – beninteso non a fini filologici, ma divulgativi – il testo della nostra elegia ad almeno una di queste melodie forse non antichissime, ma uniche disponibili. L'esperimento non riuscì, ma al riguardo non credo che siano stati compiuti tutti gli sforzi possibili: anche questo versante della ricerca sulla *Ienti de Šion* è, quindi, da considerarsi del tutto aperto; così come resta interamente da compiere una ricognizione dei suoi antecedenti non solo nella letteratura in prosa – quella rappresentata dai testi talmudici e midrashici, già da tempo riconosciuti e scandagliati – ma soprattutto nei testi liturgici e particolarmente nelle *qinôṭ* sicuramente anteriori all'elegia, come quelle di Qallîr, fra le cui numerose composizioni per il 9 di 'Av, ve n'è più d'una che può aver fornito, forse anche direttamente, qualche spunto al nostro sconosciuto autore<sup>47</sup>.

Università di Napoli L'Orientale

Giancarlo LACERENZA

<sup>46</sup> Anche sul sito della Biblioteca Nazionale di Israele, con commento illustrativo a margine, in: *The Piyut and Tefillah Website – From the Snunit Association* (<<https://www.nli.org.il/en/discover/music/jewish-music/piyut>>; ultimo accesso: 20/08/2023).

<sup>47</sup> Su questa possibilità, Cassuto (1929, 362s.) non sembra essersi soffermato sufficientemente, perché i temi della prima e ultima parte della *Ienti* gli parvero del tutto convenzionali rispetto al repertorio tematico della maggior parte delle *qinôṭ* sulla distruzione del tempio. Più attenta Natale (2019, 40-44) che, alla ricerca di premesse testuali giustificative per la sua ipotesi di una presunta polemica anti-sacerdotale soggiacente all'elegia, individua un possibile antecedente proprio in una *qinah* di Qallîr, *אֵיכָה יְשִׁבָה תְּבַצֵּלֶת הַשָּׂרוּן* ('*Ēkâh yošvâh tĕbāṣṣeṭ ha-šārôn* «Come la rosa sta seduta in silenzio»): in cui, però, sembra difficile scorgere una «vibrante invettiva» contro i sacerdoti, laddove il testo invece si sofferma – pur non mancando di accennare ad alcune specifiche colpe o omissioni dei *kohanîm*, come la mancanza di generosità, o meglio di carità – soprattutto sul tema della privazione e del rimpianto, in questo caso dei ventiquattro gruppi (*mišmarôṭ*) sacerdotali e delle città in cui risiedevano, distrutte dai Romani insieme al santuario (con accento più grave, effettivamente, solo sulla famiglia sacerdotale residente a Yehoyariv). Questa interpretazione assolutoria riflette comunque la valutazione rabbinica generale del sacerdozio, nell'esegesi tradizionale delle *qinôṭ*: si veda ad esempio, per il caso specifico, il commento di Solovetchik (2011, 276-287) (*qinah* 10). Uno sguardo, anche rapido, alle altre *qinôṭ* di Qallîr, o ad altre anonime, permette invece di cogliere diversi elementi che ritroviamo nell'elegia: è il caso, fra altri, dell'episodio del suicidio dei prigionieri ebrei sulle tre navi romane, rievocato proprio da Qallîr nel *piyyût* *זָכַר אֲשֶׁר עָשָׂה צָר בְּפָנַיִם* (*Z'kôr 'āsâh šâr be-finnîm*, «Ricorda ciò che il nemico fece all'interno», *scil.* del tempio), vv. 41-48 (*qinah* 16 nell'edizione appena citata). Lo stesso vale per l'antica *qinah* *אֵיךָ וְאֵת נְוֵי הַטְּאִתִּי הִשְׁמִימָה* ('*Ēk [var., W<sup>e</sup>-'eṭ] nāwî haṭṭâṭî hišmîmâh*, «Come la mia Dimora ha distrutto col mio peccato», *qinah* 23 c.s.), basata interamente sulla storia dei due giovani fratelli, di attribuzione e datazione incerta e forse per questo – o per la frequente attribuzione a R. Yeḥi'el di Parigi (m. 1268 ca.), che però non trova alcun elemento a sostegno – giudicata da Cassuto (1929, 386 nota 17) non in rapporto con la *Ienti de Šion*.

## 6. Riferimenti bibliografici

- Artom, Elia Samuele, 1913-1915. «Un'antica poesia italiana di autore ebreo», *Rivista Israelitica* 10, 90-99.
- Beit-Arié, Malachi, 2021. *Hebrew Codicology*, English Version by Ilana Wartenberg, Edited and Revised by Nurit Pasternak, Jerusalem/Hamburg, Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Blondheim, David Simon, 1925. *Les parlers judéo-romans et la Vetus latina. Étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au Moyen Âge et les anciennes versions*, Paris, Champion.
- Cassuto, Umberto, 1929. «Un'antichissima elegia in dialetto giudeo-italiano», in: *Silloge linguistica dedicata alla memoria di Graziadio Isaia Ascoli nel primo centenario della nascita*, Torino, Chiantore (= *Archivio glottologico italiano* 22-23), 349-408.
- Cassuto, Umberto, 1937. «Agli albori della letteratura italiana: il più antico testo poetico in dialetto giudeo-italiano», *La Rassegna Mensile di Israel* 12/3-4, 102-112.
- Colafemmina, Cesare, 2012. *The Jews in Calabria*, Leiden, Brill.
- Collura, Alessio, 2013. «Oltre Spitzer: “La bellezza artistica dell'antichissima elegia giudeo-italiana”», *Critica del testo* 16/1, 9-27.
- Contini, Gianfranco (ed.), 1960. *Poeti del Duecento*, Milano/Napoli, Ricciardi, 2 voll.
- Crowther, Daniel J. et al. (ed.), 2022. *Studies in the Masoretic Tradition of the Hebrew Bible*, Cambridge (UK), Open Book Publishers.
- Di Segni, Riccardo, 1993. «“Magari tu fossi mio fratello” (Cant. 8:1). Per una storia dei rapporti affettivi tra fratelli e sorelle nella cultura ebraica», *Quaderni storici* 28, 83/2, 355-379.
- Einbinder, Susan, 2002. *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*, Princeton, Princeton University Press.
- Fortis, Umberto, 2012. *La vita La vita quotidiana nel ghetto. Storia e società nella rappresentazione letteraria (sec. XIII-XX)*, Livorno, Belforte.
- Freedman, Alan, 1972. *Italian Texts in Hebrew Characters: Problems of Interpretation*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
- Heath, Thomas A. / Melton, Brittany N. (ed.), 2021. *Reading Lamentations Intertextually*, London et al., T&T Clark.
- Hillers, Dilbert H., 2007. *Lamentations: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven/London, Yale University Press.
- Hollender, Elisabeth, 2008. *Piyyut Commentary in Medieval Ashkenaz*, Berlin, De Gruyter.
- Hollender, Elisabeth, 2019. «Poets (Almost) Without An Audience? Ashkenazic Piyyuṭim in Local Manuscripts», in: Yeshaya, Joachim / Hollender, Elisabeth / Katsumata, Naoya (ed.), *The Poet and the World: Festschrift for Wout van Bekkum on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday*, Berlin, De Gruyter, 117-133.
- Jacobson, Joshua R., 2017. *Chanting the Hebrew Bible: The Art of Cantillation*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 2017.
- Khan, Geoffrey, 2012. *A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and its Reading Tradition*, Piscataway (NJ), Gorgias Press.
- Klein, Jacob, 2017. *Lamentations: Introduction and Commentary*, Jerusalem, Magnes. [in ebraico]

- Lacerenza, Giancarlo, 2018. «Recensione a Sara Natale. “L’elegia giudeo-italiana. Edizione critica e commentata”», *Sefer yuhasin* 6, 151-154.
- Lazzeri, Giacomo, 1942. *Antologia dei primi secoli della letteratura italiana*, Milano, Hoepli.
- Lee, Nancy C. / Mandolfo, Carleen (ed.), 2008. *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, Atlanta (Ga), Society of Biblical Literature.
- Levi, Leo, 1957. «Canti tradizionali e tradizioni liturgiche giudeo-italiane», *La Rassegna mensile di Israel* 23/9, 403-411.
- Lieber, Laura S., 2023. *Staging the Sacred: Theatricality and Performance in Late Ancient Liturgical Poetry*, New York, Oxford University Press.
- Marcheschi, Daniela (ed.), 2017. *Mille anni di poesia religiosa italiana*, Bologna, EDB.
- Meynet, Roland, 2021. *Comment? Les Lamentations de Jérémie*, Leuven, Peeters Publishers.
- Minervini, Laura, 2018. «Gli antichi testi giudeo-italiani e l’elegia *La iente de Zion*», in: Foa, Anna et al. (ed.), *Ebrei, una storia italiana. I primi mille anni*, Milano, Electa, 152-157.
- Minervini, Laura, 2021. «Judeo-Romance in Italy and France (Judeo-Italian, Judeo-French, Judeo-Occitan)», in: *Oxford Research Encyclopedia of Linguistics*, online (doi: 10.1093/acrefore/9780199384655.013.454).
- Morla, Victor, 2008. *Lamentazioni*, Roma, Borla. [trad. it. di Morla, Victor, 2004. *Lamentaciones*, Estella, Editorial Verbo Divino].
- Münz-Manor, Ophir, 2019. «El’azar berabbi Qillir: A Late Antique Poet and his Cultural Legacy», in: Yeshaya, Joachim / Hollender, Elisabeth / Katsumata, Naoya (ed.), *The Poet and the World: Festschrift for Wout van Bekkum on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday*, Berlin, De Gruyter, 93-106.
- Natale, Sara, 2018. *L’elegia giudeo-italiana. Edizione critica e commentata*, Pisa, Pacini.
- Perani, Mauro (ed.), 2018. *Nuovi studi su Isacco Lampronti. Storia, poesia, scienza e halakhah*, Firenze, Giuntina.
- Piattelli, Angelo M. (ed.), 2012. *Studies on the Maḥzor according to the Italian Rite*, Jerusalem, Hebrew University/Magnes Press, 2 voll. [in ebraico]
- Piattelli, Angelo M. / Rofé, Alexander (ed.), 2016. *Umberto Cassuto. Maestro di Bibbia nel Paese della Bibbia*, *La Rassegna Mensile di Israel* 82/2-3.
- Piattelli, Angelo M., 2014. «La sinagoga di rito italiano e la *Hevrat Yehudè Italia lif’ulà ruhanit a Gerusalemme (1940-1952)*», *La Rassegna mensile di Israel* 80/2-3, 115-140.
- Richler, Benjamin (ed.), 2001. *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Palaeographical and Codicological Descriptions by Malachi Beit-Arié, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem/Jewish National and University Library, 2001.
- Richler, Benjamin, 1998. *The Hebrew Manuscripts in the Valmadonna Trust Library*, [London], Valmadonna Trust.
- Roncolato, Stefania (ed.), 2020. *Il patrimonio bibliografico e archivistico delle Comunità israelitiche italiane. Ovvero, la Relazione di Isaia Sonne. Note a margine*, CDEC, Milano.
- Rubin, Aaron D., 2017. «Judeo-Italian», in: Kahn, Lily / Rubin, Aaron D. (ed.), *Handbook of Jewish Languages. Revised and Updated Edition*, Brill, Leiden/Boston, 297-364.
- Rubin, Aaron D., 2021. «Italian», in: Rubin, Aaron D. / Kahn, Lily, (ed.), *Jewish Languages from A to Z*, Routledge, Abingdon/New York, 102-109.
- Scheller, Benjamin, 2009. «Die politische Stellung der Juden in mittelalterlichen Südtalien und die Massenkonversion der Juden im Königreich Neapel im Jahr 1292», in: Grenzmann, Ludger et al. (ed.), *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen in Spätmittelalter und in der*

- Frühen Neuzeit, I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)*, Berlin/New York, De Gruyter, 143-171.
- Seroussi, Edwin, 2002. «Songs of Grief and Hope: Ancient Western Sepharadi Melodies of *Qinot* for the Ninth of Av», in: Schleifer, Eliyahu / Seroussi, Edwin (ed.), *Studies in Honour of Israel Adler*, Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, 201-232.
- Solovetchik, Joseph B., 2011. *The Koren Mesorat Harav Kinot. The Lookstein Edition. Tefilla for Tisha b'Av, Kinot, Eikha*, edited by Simon Posner, Jerusalem, OU Press – Koren Publishers.
- Spitzer, Leo, 1959. «La bellezza artistica dell'antichissima elegia giudeo-italiana», in: Gerardi Marcuzzo, Giuseppina (ed.), *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, Modena, Società tipografica editrice modenese, vol. 2, 788-806 (rist. in Spitzer, *Studi italiani*, Milano, Vita e pensiero, 1976, 71-94).
- Steinsaltz, Adin, 2005. *Ha-siddur we-ha-tefillah*, Tel Aviv, Yedi'ot Aḥaronot - Sifrei ḥemed, vol. 2, 103-106, 135-137. [in ebraico]
- Vardi, Jonathan (ed.), 2001. *Pa'amei Šulamit: Studies in Piyyut and Hebrew Secular Poetry of the Middle Ages Dedicated to Shulamit Elizur*, (= *Jerusalem Studies in Hebrew Literature*, 32, 2021). [in ebraico]
- Yahalom, Joseph, 2015. «Maḥazor Roma we-ha-q<sup>o</sup>rovīm lō: mahalaqim be-hitgabšūt ha-merkazīm ha-ḥalqīm», *Italia* 23, 1-14. [in ebraico]