

GIANCARLO LACERENZA

EBRAICHE LITURGIE E PEREGRINI *APOSTULI*  
NELL'ITALIA BIZANTINA



FIRENZE  
LEO S. OLSCHKI EDITORE  
MMIV

GIANCARLO LACERENZA

EBRAICHE LITURGIE E PEREGRINI APOSTULI  
NELL'ITALIA BIZANTINA

καὶ μνήσθητε τὰ ἔργα τῶν πατέρων  
ἃ ἐποίησαν ἐν ταῖς γενεαῖς αὐτῶν

ricordate le opere dei padri  
compiute al tempo delle loro generazioni

1Mac 2,51

I. Fra i molti meriti, non solo scientifici, di Vittore Colorni, gli si deve quella magistrale indagine su *L'uso del greco nella lingua del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano*, apparsa per la prima volta nel 1964, tuttora sussidio indispensabile per chi voglia affrontare il difficile terreno delle lingue adoperate nei riti giudaici della diaspora occidentale.<sup>1</sup>

Rispetto ad altri tentativi compiuti nel medesimo dominio, anche in periodi successivi, lo studio si distingue nettamente per la validità dell'approccio, non limitato alle fonti giuridiche – nonostante l'apparente specificità del problema suscitato dall'interpretazione della *Novella* – ma esteso a una vasta prospezione sulle testimonianze della letteratura rabbinica e dei documenti epigrafici. La ricerca diviene così occasione per aprire uno scorcio su una più ampia realtà, il cui dato

---

<sup>1</sup> V. COLORNI, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano*, «Annali di storia del diritto», VIII, 1964, apparso in estratto; quindi ristampato con alcune aggiunte e correzioni in ID., *Judaica minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'antichità all'età moderna*, Milano, Giuffrè 1983, pp. 1-66. L'analisi più recente dello stesso soggetto si deve a L.V. RUTGERS, *Justinian's Novella 146 Between Jews and Christians*, in *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, a cura di R. Kalmin e S. Schwartz, Leuven, Peeters 2003, pp. 385-407.

emergente è l'utilizzo liturgico del greco per un lungo periodo, almeno in talune aree, fino a quando la rinascita dell'ebraico non è giunta ad affermarsi nella cultura e nelle coscienze della più antica diaspora d'Europa.<sup>2</sup>

Entro tale contesto, ben noto è il rilievo dei testi epigrafici dell'Italia meridionale tardoantica e, segnatamente, di quelli di Venosa: testi che, con non comune acribia, Colorni volle esaminare direttamente quarant'anni or sono (nel settembre del 1963)<sup>3</sup> e nei quali, com'ebbe a notare Graziadio Isaia Ascoli al sorgere degli studi su questo prezioso lascito dell'ebraismo meridionale, «s'ha qui intiero lo spettacolo dell'ebraico che a poco a poco risorge e lotta col greco e col latino e li vince».<sup>4</sup> Qui meglio che altrove, infatti, s'intravede lo sfondo delle divergenti istanze all'origine del contrasto fra 'ebraisti' ed 'ellenisti' forse adombrato dalla *Novella* 146: e così come l'omogenea onomastica fra testi tardoantichi e altomedievali garantisce la continuità della presenza giudaica a Venosa dall'età romana al medioevo, il fatto che almeno sin dalla metà del secolo VIII i testi siano redatti interamente in ebraico, illumina il percorso verso il noto esito della contesa.<sup>5</sup>

II. Il caso che s'intende riesaminare riguarda forse l'iscrizione più nota della principale catacomba di Venosa: l'epitaffio di Faustina, *filia*

<sup>2</sup> S. SIMONSOHN, *The Hebrew Revival among Early Medieval European Jews*, in *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, a cura di S. Lieberman e A. Hyman, II, New York – Jerusalem, American Academy for Jewish Research – Columbia University Press 1974, pp. 831-858.

<sup>3</sup> V. COLORNI, *art. cit.*, p. 22 nota 105.

<sup>4</sup> G.I. ASCOLI, *Iscrizioni inedite o mal note, greche, latine, ebraiche, di antichi sepolcri giudaici del Napolitano*, in AA.VV., *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti (Firenze 1878)*, I, Firenze, Le Monnier 1880, pp. 239-354:276. Per una recente introduzione alla scoperta e al contenuto delle iscrizioni, cfr. G. LACERENZA, *Le antichità giudaiche di Venosa. Storia e documenti*, «Archivio Storico per le Province Napoletane», CXVI, 1998 [ma 2000], pp. 293-418.

<sup>5</sup> V. COLORNI, *art. cit.*, pp. 20-24. Cfr. inoltre D. NOY, *'Peace upon Israel': Hebrew Formulae and Names in Jewish Inscriptions from the Western Roman Empire*, in *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, a cura di W. Horbury, Edinburgh, T&T Clark 1999, pp. 135-146:144-145; N. DE LANGE, *A Thousand Years of Hebrew in Byzantium*, *ivi*, pp. 147-161. Le più antiche iscrizioni medievali di Venosa risalgono in effetti solo all'808, ma vari indicatori ne lasciano supporre una consolidata sedimentazione: retrodatazione forse ora supportata da un frammento, apparentemente riutilizzato fra il VII e l'VIII secolo, reso noto in C. COLAFEMMINA, *Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy*, in *The Jews of Italy: Memory and Identity*, a cura di B. Cooperman e B. Garvin, Bethesda, Maryland University Press 2000, pp. 65-81:81 nota 23.

*Faustini*, giovanetta scomparsa a soli quattordici anni. Il testo è privo di datazione interna ed è generalmente collocato all'inizio del VI secolo.<sup>6</sup>

Estremo virgulto di una famiglia giudaica di maggiorenti locali, apparentemente per più generazioni membri dell'amministrazione cittadina,<sup>7</sup> Faustina ebbe in sorte un elaborato monumento epigrafico, inciso e poi tinto in rosso nell'intonaco presso l'inumazione 7b, arcosolio D7, tomba di famiglia presso l'allora già vetusto sepolcreto venosino:<sup>8</sup>

HIC·CISCVED·FAVSTINA  
 FILIA·FAVSTINI·PAT·ANNORVM  
 QVATTVORDECI<M>MHNSVRVM·  
 QVINQVE·QVE·FVET·VNICA PARE[N]  
 5 TVRVM·QVEI DIXERVNT·TRHNVS·  
 DVO·APOSTVLI·ET DVO·REBBITES·E[T]  
 SATIS·GRANDE·DOLVREM·FECET·PA  
 RENTEBVS·ET·LAGREMAS·CIBITA  
 TI· פורסטנינה [ל] משכ<ב>ה ש[ל]  
 10 נוח נפש שלום  
 QVE·FVET·PRONE PVS·FAVSTINI·  
 PAT·NEPVS·BITI·ET·ACELLI·  
 QVI·FVERVNT·MAIVRES·CIBI  
 TATIS

<sup>6</sup> D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, I. Italy (excluding the City of Rome), Spain and Gaul, [d'ora in poi *JJWE I*] Cambridge, Cambridge University Press 1993, pp. 114-119, n. 86 e tav. XIII (con l'ampia bibliografia anteriore). Anche M. WILLIAMS, *art. cit.*, p. 45 nota 40, colloca l'epigrafe nel primo quarto del VI secolo.

<sup>7</sup> Su tale circostanza, priva peraltro di eccezionalità, cfr. P.W. VAN DER HORST, *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory Survey of a Millennium of Jewish Funerary Epigraphy (300 BCE – 700 CE)*, Kampen, Kok Pharos 1991, p. 100; *JJWE I*, p. 119. Più cauto il giudizio di F. GRELLE, *Patroni ebrei in città tardoantiche*, in *Epigrafia e territorio. Politica e società. Temi di antichità romane*, a cura di M. Pani, III, Bari, Edipuglia 1994, pp. 139-158:152 [= in AA.VV., *Studi in ricordo di A.F. Panzera*, III, Bari, Cacucci 1995, pp. 1427-1445].

<sup>8</sup> Seguo, con minimi interventi, la lettura in *JJWE I*, pp. 114-115, sostenuta da buona documentazione fotografica, sebbene negli ultimi cinquant'anni il testo si sia notevolmente deteriorato. In particolare, sulle letture segnalo le probabili aplografie della *m* in *quattordici(m) m̄n̄surum* alla linea 3 e di *מִשְׁכָּה* (ב) alla linea 9 (peraltro già indicata da G.I. ASCOLI, *art. cit.*, p. 294) e recuperando *grande(m)* alla linea 7. *מִשְׁכָּה* (ב) è presumibilmente *maševah* o *miševah*, ma è scritto *משכה* anche nell'epitaffio di Augusta della stessa catacomba (*JJWE I* 107 e tav. XVI: *שלום על משכה אגוסטה*; comunque indicizzato a p. 335 come *משכה*). La presenza di *משכה* in quest'ultima epigrafe, scoperta solo nel 1974, potrebbe quindi legittimare la lettura *משכת*, da intendersi *מצבת*, già suggerita in alcune delle prime edizioni dell'epitaffio di Faustina (O. HIRSCHFELD, *Le catacombe degli Ebrei a Venosa*, «Buletto del-Istituto di Corrispondenza Archeologica», 1867, pp. 148-152; ripreso in *CIL IX* 648).

*Hic cisqued Faustina filia Faustini pat(ris), annorum quattuordecim, m̄nsurum quinque, que fuet unica pare[n]turum. Quei dixerunt τρηnus duo apostuli e[t] duo rebbites. Et satis grande(m) dolurem fecet parentebus, et la-gremas cibitati(s).*

נוח נפש שלום [menorah]	משכ<ב>ה ש[ל] פרוסטינה
Que fuet pronepus	Faustini pat(ris), nepus Biti et Acelli, qui fuerunt maiures cibitatis [edera].

La sepoltura entro lo stesso arcosolio, ma anche altrove nella cata-comba, di vari avi e membri del clan, consente la ricostruzione di un significativo spaccato prosopografico,<sup>9</sup> in cui colpisce fra l'altro l'orientamento del latino verso forme del volgare locale e l'uso dell'ebraico anche in alcuni degli più antichi epitaffi.<sup>10</sup>

Ma lasciando da parte, per ora, altre possibili considerazioni, la nostra attenzione si concentrerà sulla parte centrale dell'epigrafe e, in particolare, su quei *duo apostuli* menzionati alla linea 6, in cui è consuetudine riconoscere due inviati – *apostuli* corrisponde esattamente ad ἀπόστολοι e a שלוחים / שלוחין (*šeluḥim / šeluḥin*)<sup>11</sup> – di solito considerati di origine palestinese, in Italia meridionale per raccogliere denaro o ispezionare la diaspora e trovarsi casualmente a presenziare ai funerali della sfortunata fanciulla venosina.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> M. WILLIAMS, *The Jews of Early Byzantine Venusia: The family of Faustinus I, the Father*, «Journal of Jewish Studies», L, 1999, pp. 38-52.

<sup>10</sup> Per esempio *JJWE* I 82: ביטה בן פרוסטנה, *Vitus filius Faustini*; ricordato anche come gerusiarca al n. 87, epitaffio del padre di Faustina, *Faustinus filius Viti*.

<sup>11</sup> M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London – New York, Luzac & Co – Putnam's Sons 1903, pp. 1579a (שלוח, *šaluah*) e 1583a (שליח, *šaliaḥ*); K.H. RENGSTORFF, Ἀποστέλλω, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, a cura di G. Kittel e G. Friedrich, I, Stuttgart, W. Kohlhammer 1933, coll. 397-448, e segnatamente l'esemplare discussione su ἀπόστολος e *šaliaḥ / šaluah* nel giudaismo, 413-421 (trad. it. in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I, Brescia, Paideia 1965, coll. 1063-1196:1105-1125), ove anche il nostro testo è utilizzato (nota 68 e coll. 414 e 418 = ed. it. 1108 e 1119).

<sup>12</sup> G.I. ASCOLI, *art. cit.*, p. 294; J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, Paris, Geuthner 1914, pp. 391-400; G.P. BOGNETTI, *Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient*, «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1954, pp. 193-202:198-199 [rist. in *Id.*, *L'età longobarda*, III, Milano, Giuffrè 1967, pp. 507-518 (edizione qui utilizzata)]; P.W. VAN DER HORST, *op. cit.*, p. 98 nota 55; D. NOY, *op. cit.*, pp. 117-118.

Tale interpretazione è, come suol dirsi, 'generalmente accolta', e nonostante alcune divergenti opinioni<sup>13</sup> è tuttora frequentemente ripresa e, in più occasioni, anche nell'*Encyclopaedia Judaica*, alla voce su Venosa<sup>14</sup> e in quella sulle iscrizioni funerarie,<sup>15</sup> ritrovandosi ovviamente anche a proposito dei *šeluḥe eres Yiśra'el*, ove non appare in contrasto con la data di soppressione del patriarcato palestinese e del divieto d'inviare emissari verso la diaspora (entro il 429),<sup>16</sup> perché la datazione della nostra epigrafe è abbassata ulteriormente all'VIII secolo, quando emissari palestinesi sono di bel nuovo documentati.<sup>17</sup> In passato, qualcuno ha pensato, e non senza argomenti, a inviati babilonesi,

<sup>13</sup> J.-B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, I. Europe, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1936, pp. 438-440, n. 611 [= New York, Ktav 1975, come *Corpus of Jewish Inscriptions*]; H.J. LEON, *The Jews of Venusia*, «Jewish Quarterly Review», XLIV, 1953-54, pp. 267-284:272-273.

<sup>14</sup> A. MILANO, *Venosa*, in *Encyclopaedia Judaica* 16, col. 102: «the first series of epitaphs indicates that there was a well-organized community with religious office holders; there were also *rebbites* (or rabbis) and *apostuli* (delegates of the Palestinian patriarchate or the Babylonian exilarchate); moreover, some Jews figure as *maiores* and *patres civitatis*, i.e., as elected administrators of the town...».

<sup>15</sup> C. ROTH, *Epitaphs*, in *Encyclopaedia Judaica* 6, coll. 818-821, 819: «Contemporary with and similar to the Roman Jewish catacombs are some of Venosa in south Italy. Here, however, there was a tendency for the epitaphs to be longer, more elaborate and more descriptive, as in the case of that of a girl of 14 who, it is related, in a remarkable inscription in curious Late Latin, was the only child of her distinguished parents, was conveyed to her grave amid universal lamentation, and was commemorated by two rabbis and two messengers from the Holy Land (Frey, no. 611)».

<sup>16</sup> *CTheod.* XVI.8.29.

<sup>17</sup> A. DAVID, *Sheluḥei Erez Israel*, in *Encyclopaedia Judaica* 14, coll. 1358-1368, 1362: «(...) when the office of patriarch was abolished in 429, the sending of emissaries was explicitly prohibited by the emperors Theodosius II and Valentinian. The sending of emissaries was later renewed, and in the eighth century two emissaries of Erez Israel are known to have been active in Venosa in the south of Italy; it is not certain whether they were sent from Jerusalem or Tiberias. The tombstone on a Roman grave found in this city states that the dead maiden was the only child of a distinguished family and that she was eulogized by two emissaries and two rabbis. In the second half of the ninth century an emissary is known to have come to this city from Jerusalem and preached there every Sabbath (*Megillat Aḥima'az*, ed. by B. Klar (1944), 18-19)». Si può ipotizzare che la datazione altomedievale dell'epigrafe sia dovuta a un'errata attribuzione del testo al gruppo delle altre epigrafi venosine, per lo più del IX secolo ed estraneo alla catacomba (su cui G. LACERENZA, *Le antichità giudaiche* cit., pp. 366-379). Per l'episodio dell'emissario narrato nella *Megillat Aḥima'as*, se ne veda la recente versione italiana a cura di C. Colafemmina: AḤIMA'AZ BEN PALTIEL, *Sefer Yuḥasin. Libro delle discendenze*, Cassano delle Murge - Oria, Messaggi - Comune di Oria 2001, pp. 83-87.

datando l'iscrizione al principio del VII secolo;<sup>18</sup> più recentemente, tuttavia, si è osservato che la presenza d'inviati palestinesi nel VI secolo in un territorio presumibilmente sottoposto ai Goti, è in effetti possibile.<sup>19</sup>

Va altresì ricordato che «VI secolo» è un'indicazione insufficiente, per non dire inutilizzabile, nel territorio in esame, se non si tiene conto della complessa situazione in cui esso venne a trovarsi sin dagli anni '30, quando passò a fasi alterne dai Goti ai Bizantini per poi entrare, dopo il 570, formalmente nella sfera longobarda. L'incertezza della datazione rende il problema dell'origine dei due inviati, se posto in tali termini, pressoché insolubile. L'epigrafe è comunque, almeno in apparenza, più tarda dell'unica iscrizione datata dello stesso contesto, risalente con esattezza al 24 settembre 521.<sup>20</sup> Indicatori paleografici e linguistici mostrano, a mio avviso, più probabile una datazione vicina alla seconda metà del VI secolo: anche i paralleli fraseologici individuati da D. Noy in testi cristiani di Capua e di Roma, sembrano condurre nella stessa direzione.<sup>21</sup> Saremmo dunque, col nostro testo, entro la prima fase bizantina: e il modo in cui l'epitaffio di Faustina, e altri della catacomba, insistono sugli avi, con gli onori e le dignità – che la legislazione bizantina ai giudei più non consente – può forse essere letto, accanto al ricordo della fanciulla, come segno del rimpianto di un'epoca.<sup>22</sup>

III. Vale la pena, a questo punto, soffermarsi su quanto il testo stesso dice a proposito dei due personaggi – o quattro, includendo i *rebbites* – richiamati al centro dell'epigrafe.

La struttura dell'iscrizione è ricercata: si tratta, anzi, di una delle iscrizioni più elaborate fra quelle sinora rinvenute nella catacomba, e in

<sup>18</sup> G.P. BOGNETTI, *art. cit.*, 515-518.

<sup>19</sup> D. NOY in *JJWE* I, p. 118: «(...) it is more likely that they were representative of important Jewish communities of Palestine, for whom the legal provisions against fundraising were unlikely to be enforced in Italy under Gothic rule»; nonché ID., *The Jewish Communities of Leontopolis and Venosa*, in *Studies in Early Jewish Epigraphy*, a cura di J.W. van Henten e P.W. van der Horst, Leiden, Brill 1994, pp. 162-182:180-181; e ID., *The Jews in Italy in the First to Sixth Centuries c.e.*, in *The Jews of Italy* cit., pp. 47-64: 58.

<sup>20</sup> Si tratta del già menzionato epitaffio di Augusta, *JJWE* I 107.

<sup>21</sup> *JJWE* I, p. 118, commento alla linea 7. Per la lingua tarda (metà o fine del VI secolo), G.I. ASCOLI, *art. cit.*, p. 278, 282.

<sup>22</sup> Per gli altri indizi sulla decadenza della famiglia di Faustina, M. WILLIAMS, *art. cit.*, pp. 45-51.

particolare nell'arcosolio D7, ove più di un testo insiste appunto sulla genealogia,<sup>23</sup> ma non si ritrovano paragonabili espressioni di cordoglio, né appare altrettanto sottolineato il coinvolgimento dell'intera compagine cittadina. Faustina, *unica parentum*, riceve appunto le lacrime della città e il lamento, *trihnus*, di ben due *apostuli* e di due *rebbites*.

Il titolo *rebbi* o *rabbi* non riappare, in alcuna flessione, nel materiale venosino tardoantico ma, quale che fosse la sua accezione altrove,<sup>24</sup> l'epigrafia locale ricorda in un epitaffio la figlia di un *διδάσκαλος*, «maestro» (della Legge, *νομοδιδάσκαλος*), il cui titolo equivale all'accezione oggi consueta e già corrente, nel periodo, di *ῥαββί*.<sup>25</sup> L'attestazione, pertanto, dei due *rebbites* nell'epitaffio di Faustina, come anche suggerisce l'assenza – sinora forse non adeguatamente valutata – del loro nome,<sup>26</sup> non rimanda affatto a uno dei titoli di riguardo generalmente usati per i beneficiari delle cariche, spesso solo onorifiche, dell'organizzazione comunitaria – e di cui Venosa ha restituito vari esempi (*ἀρχισυνάγωγος*, *γερουσιάρχης*, *διὰ βίου*, *pater / πατήρ* e *paterressa*, *πρεσβύτερος* e *πρεσβύτερα*) – ma introduce, ritengo, direttamente nella sfera dei funzionari della sinagoga: la cui presenza in una comunità del genere è ovvia, senza doverli presumere necessariamente forestieri, dal momento che si trattava di una comunità temporaneamente in declino, ma certo ancora abbiente e sufficientemente numerosa.<sup>27</sup> Ai funerali di Faustina dovettero dunque partecipare, oltre ai

<sup>23</sup> Un tratto comune negli epitaffi dell'aristocrazia pagana, ma non in quelli, coevi, dell'epigrafia cristiana e giudaica: *JIVE* I, p. 113.

<sup>24</sup> Cfr. le circa sessanta attestazioni registrate in S.J.D. COHEN, *Epigraphical Rabbis*, «Jewish Quarterly Review», LXXII, 1981, pp. 1-17, che secondo l'autore generalmente non rimandano a guide 'rabbiniche' di comunità. Per l'unica altra attestazione nota di *rebbi/rebbitis*, l'epitaffio di *Benus filia rebbitis Abundanti*, cfr. G. LACERENZA, *Frustula iudaica neapolitana*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», LVIII, 1998 [2000], pp. 334-346:339-341 n. 5.

<sup>25</sup> Cfr. *JIVE* I 48 e segnatamente p. 68; epitaffio bilingue, ebraico e greco, di Severa, figlia di Ya'aqov il «maestro». Per il (νομο) *διδάσκαλος* e le sue attestazioni a Roma, dove parrebbe bilanciare l'assenza epigrafica di *ῥαββί*, cfr. G. LACERENZA, *Le iscrizioni giudaiche in Italia dal I al VI secolo: tipologie, origine, distribuzione*, in *I beni culturali ebraici in Italia* (Atti Conv. Ravenna, 22-24 maggio 2001), a cura di M. Perani, Ravenna, Longo 2003, pp. 71-92:81 e nota 44.

<sup>26</sup> Presente, invece, nel già menzionato epitaffio di *Benus filia rebbitis Abundanti* (sopra, nota 24).

<sup>27</sup> Per *rebbi*, nel nostro contesto, come dignità effettiva, cfr. G.I. ASCOLI, *art. cit.*, pp. 348-349; e J.-B. FREY, *op. cit.*, p. 439: «Les deux *apostuli*, comme les deux *rebbites*, sem-



parenti e ai rappresentanti della restante comunità, anche tali funzionari, eventualmente per recitarne la *qinah*, o elegia funebre.<sup>28</sup>

Se nulla di anomalo vi è, quindi, nella partecipazione dei due *rebbites*, forse non è il caso di cercare lontano per l'identificazione dei due *apostuli*. Senza voler infatti negare la piena plausibilità dell'interpretazione tradizionale, può essere utile ricordare che שליח, *šaliah*, è anche il membro della congregazione delegato, nel servizio sinagogale, alla recitazione delle preci a nome dell'assemblea; שליח צבור, *šeliah šibbur* o 'inviato/delegato della congregazione' è, com'è noto, il titolo completo della funzione.<sup>29</sup> Si delineerebbe, così, una spiegazione alternativa al problema degli *apostuli* e dei *rebbites* di Venosa: l'immagine dei due, o forse quattro, emissari di Terrasanta o di Babilonia, difficile, come si è visto, da collocare anche cronologicamente, potrebbe essere sostituita da quella, certo più domestica ma non per questo meno significativa, della lamentazione rituale – *tmnus* – compiuta da quattro officianti, *duo apostuli et duo rebbites*, della locale sinagoga.<sup>30</sup>

L'eventualità appena richiamata conduce sul tema poco frequentato del canto paraliturgico, non solenne ed extrasinagogale, specialmente per quelle occasioni (nascite, matrimoni e lutti) in cui poteva essere usato il recitativo o il canto.<sup>31</sup> *Tmnus* – latinizzazione incompleta da

---

blent bien appartenir au personnel habituel de la communauté». Diversamente P.W. VAN DER HORST, *op. cit.*, p. 98 nota 55: «merely dignitaries from the outside»; e *JIVE* I, p. 118, «The two 'rabbis' who spoke the dirge might be two leaders of the Venosan community, but the title does not occur in any of the other inscriptions, and they are more likely to be outsiders like the 'apostles'». L'ampiezza dell'uso dell'ebraico, registrata in alcune epigrafi venosine presumibilmente ancora di V secolo, testimonia il già attivo interesse nei confronti dell'idioma biblico, oltre che un'alfabetizzazione mediata, almeno in parte, dall'insegnamento e dalla lettura in sede privata o comunitaria: il che spiega, fra l'altro, testi in greco scritti in caratteri ebraici, come quello sul sepolcro del 'presbitero' *Secundinus* (טפוס סהקינדינו פרסוביטרו; *JIVE* I 75).

<sup>28</sup> Esplicito sulla funzionalità religiosa di titoli come διδάσκαλος, ma anche προεβύτερος e ἀρχισυνάγωγος, è del resto V. COLORNI, *art. cit.*, p. 57 nota 233.

<sup>29</sup> Su tale ufficio, m*Berakot* 5,5; m*Ro'š ha-šanah* 4,9; m*Megillah* 4,5; A.Z. IDELSOHN, *Jewish Music in its Historical Development*, New York, Holt & C. 1929 (ultima ristampa a cura di A. Orenstein: New York, Dover 1992), pp. 102-103; K.H. RENGSTORFF, *art. cit.*, col. 416 (= 1114); [ED.], *Sheli'ah šibbur*, in *Encyclopaedia Judaica* 14, coll. 1355-1356.

<sup>30</sup> Ciò implica, fra l'altro, non solo una riabilitazione della posizione di J.-B. Frey (cfr. sopra, nota 25), ma anche del meno utilizzato R. GARRUCCI, *Cimitero ebraico di Venosa in Puglia*, «La Civiltà Cattolica», s. XII, I, 1883, pp. 707-720:716-717.

<sup>31</sup> A. SHOAH, *Jewish Musical Traditions*, Detroit, Wayne State University Press 1992, pp. 81-82, 159-162, 170-180. Per l'accezione, comune nel contesto, di 'canto' per *dicere*,

θρῆνος<sup>32</sup> – può ben rimandare, com'è stato proposto, al testo delle bibliche Lamentazioni: elegia di lutto sul destino di Gerusalemme, 'figlia di Sion'.<sup>33</sup> Secondo altri, invece, si tratterebbe qui di un'elegia, una *qinah* o un *piyyuṭ* d'occasione – com'è noto, alcuni fra i più antichi *piyyuṭim* palestinesi sono difatti lamentazioni – seguendo l'uso di *threnus* nella bassa latinità.<sup>34</sup>

La questione non appare facilmente risolvibile, ma qualche considerazione va espressa. אֵיכָה / *Ekah* è il nome usato nei manoscritti medievali per le Lamentazioni, meglio note però per tutta l'antichità e la tarda antichità come *Qinot* o *Sefer qinot* – *cinoth* per Girolamo nel *Prologus Galeatus* – e Θρῆνοι, *Lamentationes*. Il nostro *trḥnus* in contesto tardolatino appare dunque registrazione, in parte, di una 'alterità' della lingua liturgica su un testo di cui, peraltro, una prescrizione postalmudica assegna la lettura al 9 di Av e raccomanda la traduzione, presumibilmente in lingua locale, per risultare a tutti comprensibile.<sup>35</sup>

---

AE. FORCELLINI *et al.*, *Totius Latinitatis Lexicon*, II, Schneebergae, Schumann 1831, col. 72b, s.v. *dico*.

<sup>32</sup> La presenza della lettera *eta*, anche in *mḥnsurum* alla linea 3 (e secondo vari editori anche in *Faustḥna* alla linea 1), appare deliberata. Nelle iscrizioni giudaiche casi del genere sono rari, ma sempre linguisticamente significativi: si veda per esempio l'iscrizione greca, presumibilmente urbana, di Hermione figlia di Pisinna chiamata, a quanto sembra, Baršeoda (H<T>INI EΠΙΚΛΗΝ ΒΑΡΣΕΟΔΑ), il cui nome familiare semitico sarebbe stato scritto in caratteri latini con una *šin* centrale; cfr. D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, II. *The City of Rome*, [d'ora in poi *JJWE* II] Cambridge, Cambridge University Press 1995, n. 551; sulla lettura, si legga però anche il dubbio di G.I. ASCOLI, *art. cit.*, p. 260. F. LENORMANT, *La catacombe juive de Venosa*, «Revue des Etudes Juives», VI, 1883, pp. 200-207:206, accosta la presenza della *eta* nella nostra epigrafe alla *he* ebraica usata nel nome Secundinus nell'iscrizione *JJWE* I 75 (si veda sopra, nota 27); sulla casistica, H.J. LEON, *art. cit.*, p. 278.

<sup>33</sup> S.J.D. COHEN, *art. cit.*, pp. 2 e 14. Per indicazioni mišniche su musica, lamentazioni e presenza di testi, come lo *Šema'*, in ambito funerario, cfr. *Berakot* 3,2; *Šabbat* 23,4; *Megillah* 4,3; *Sanhedrin* 2,1 e 3. Per l'assimilazione fra pratiche del lutto e 9 di Av, *Ta'anit* 4,6-7.

<sup>34</sup> Cfr. *JJWE* I, p. 119; con rimando ad AUSONIUS, *Commemoratio Professorum Burdigalensium* VII,4: *annuum functi memora Leonti nomine threnum* (il testo è del IV secolo); H.G.E. WHITE, *Ausonius*, I, London – Cambridge (MA), Heinemann – Harvard University Press 1919, p. 110. AE. FORCELLINI *et al.*, *op. cit.*, IV, [1835<sup>4</sup>], col. 316c. Segnalasi inoltre l'uso verbale (attestato più tardi) di *threno*, *threnare*: CH. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VIII, Niort, Favre 1887, p. 12; A. BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevii*, Turnholti, Brepols 1975 («Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis»), col. 914a.

<sup>35</sup> b*Soferim*, 14,1-3 e 18,4. La collocazione redazionale di *Masseket soferim*, in cui peraltro l'esistenza di versioni greche del testo biblico è considerata poco meno di un abominio, è verso la metà dell'VIII secolo. Su tali contraddizioni, V. COLONI, *art. cit.*, p. 51; lo

In effetti una traduzione greca del testo si diffonde già nel I secolo, come per le altre *megillot*, in risposta alle esigenze del giudaismo ellenofono della diaspora d'Occidente.<sup>36</sup> È questo il testo che *dixerunt* – e cioè 'cantarono' – i due *apostuli* e i due *rebbites* ai funerali di Faustina?<sup>37</sup> Anche per tale domanda non sembra possibile una risposta decisa, ma si può ricordare come il *tonus Lamentationum* sia la forma di canto cristiano medievale di cui da circa un secolo frequentemente si richiama la probabile matrice giudaica, senza che sinora sia stato possibile identificare con certezza il tempo e il luogo della mutazione di quel *tonus peregrinus*.<sup>38</sup> Quattro voci per un solo testo, inoltre, sembrano troppe: a meno di considerare particolari esigenze esecutive (responso o antifonia)<sup>39</sup> o una recitazione linguisticamente multipla, dalla quale non va esclusa la presenza del latino.<sup>40</sup> La presenza di un almeno duplice regi-

---

stesso non ha mancato di rilevare (ivi, pp. 47-48 nota 192) la consuetudine, da parte dei giudei parlanti latino, di utilizzare termini liturgici ancora secondo il greco. Non è privo d'interesse che uno *šeliaḥ šibbur* sia stato considerato l'autore della celebre *Elegia sul 9 di Av*: U. CASSUTO, *Un'antichissima elegia in dialetto giudeo-italiano*, «Archivio Glottologico Italiano», XXII-XXIII, 1929, pp. 349-408:388.

<sup>36</sup> D. BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden, Brill 1963, pp. 158-160.

<sup>37</sup> Su *dicere/cantare/cantilenare*, A. SHILOAH, *op. cit.*, pp. 87-89. Per lamentazioni svolte da professionisti, mMo'ed qatan 1,5 e 3,7-8; mKetubbot 4,4.

<sup>38</sup> A.Z. IDELSOHN, *Jewish Music* cit., pp. 51, 54-55; L. LEVI, *Sul rapporto tra il canto sinagogale in Italia e le origini del canto liturgico cristiano*, in *Scritti in memoria di S. Mayer (1875-1953). Saggi sull'Ebraismo Italiano*, [a cura di U. Nahon], Milano – Gerusalemme, Fondazione Sally Mayer – Scuola Superiore di Studi Ebraici 1956, pp. 139-193 (ora rist. in «Rivista Internazionale di Musica Sacra», I, 1999, pp. 207-248); B. STÄBLEIN, *Lamentatio*, in *Musik in Geschichte und Gegenwart*, VIII, Kassel – Stuttgart, Bärenreiter – Metzler 1960, coll. 135-139; A. HERZOG, A. HAJDU, *A la recherche du Tonus Peregrinus dans la tradition musicale juive*, «Yuval», I, 1967, pp. 194-203; E. WERNER, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Christian Church during the First Millennium*, London – New York, Dobson – Columbia University Press 1959-84; S. CORBIN, *L'Eglise à la conquête de sa musique*, Paris, Gallimard 1960; A. SHILOAH, *op. cit.*, pp. 26-33, 224. Sul punto, V. COLORNI, *art. cit.*, p. 65 nota 267: «Anche del canto liturgico cristiano le prime origini sono da ricercare nel canto liturgico delle sinagoghe ellenistiche. Una volta chiarito che in esse la lingua della preghiera era il greco e non l'ebraico cade la principale difficoltà che il Levi, [...] p. 142, scorge – appunto nella lingua – contro l'ipotesi di un passaggio delle forme musicali dalla Sinagoga alla Chiesa».

<sup>39</sup> L. LEVI, *art. cit.*, pp. 170-175, con importanti testimonianze epigrafiche e letterarie.

<sup>40</sup> Si veda al riguardo ancora V. COLORNI, *art. cit.*, pp. 2-11, 42-45 e 60-64 per le evidenze in ambito giudaico sull'uso del latino come lingua liturgica e dell'omelia, con rimando alle già positive soluzioni (diverse però in varie sfumature) di D.S. BLONDHEIM, *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina*, Paris, Champion 1925; U. CASSUTO, *La Vetus latina e le*

stro linguistico-liturgico potrebbe spiegare la coppia degli *apostuli* e dei *rebbites*, non meno del fatto che gli emissari di Terradanta non fossero normalmente inviati da soli, ma spesso in gruppi di due.<sup>41</sup>

La fecondità dello studio, già più volte richiamato, di Vittore Colorni sulla *Novella* 146 è ulteriormente dimostrata dal richiamo ivi compiuto,<sup>42</sup> in tal senso, ad alcune testimonianze sull'uso del latino nel giudaismo mediterraneo (Spagna, Italia, Africa) che, per il loro riferimento al *dicere* e al *canere*, può essere opportuno riutilizzare parzialmente nel nostro contesto. Ecco quindi l'*epistula* di Severo di Maiorca, anno 418 – ma secondo alcuni apocrifa e di uno o due secoli posteriore – in cui si trova:

Pergere igitur ad synagogam coepimus, et hymnum Christo per plateam ex multitudine laetitiae canebamus: psalmus autem, qui mira iucunditate etiam a Iudaeorum populis decantabatur, hic fuit: «Periit memoria eorum cum strepitu, et Dominus in aeternum permanet» [Sal 9,7].<sup>43</sup>

E più ancora Ambrogio, al ricordo – forse troppo irenico per non dirsi sospetto (ma subito dopo nuovamente polemico) – dei giudei di Bologna presenti alla ricerca, in sepolcreto locale, dei resti dei martiri Vitale e Agricola:

Circumfundebamur a Iudaeis, cum sacrae reliquiae eveherentur: aderat populus Ecclesiae cum plausu et laetitia. *Dicebant Iudaei*: «Flores visi sunt in terra», cum viderent martyres. *Dicebant Christiani*: «Tempus incisionis adest» [...]

---

*traduzioni medievali della Bibbia*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», II, 1926, pp. 145-162; e di A. MOMIGLIANO, *I nomi delle prime "Sinagoghe" romane e la condizione giuridica delle comunità in Roma sotto Augusto*, «La Rassegna Mensile di Israel», VI.7, 1931, pp. 283-292 (rist. in ID., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1966, pp. 523-533); da integrare ora con M. KRAUS, *Hebraisms in the Old Latin Version of the Bible*, «Vetus Testamentum», LIII, 2003, pp. 487-513. Vari spunti sulla coesistenza di letture liturgiche multilingui (ebraico / greco / aramaico / latino) e precedenti ebraici di locuzioni mediolatine si troveranno in H. ROSÉN, *Hebrew at the Crossroads of Cultures. From Outgoing Antiquity to the Middle Ages*, (Orbis / Supplementa) Leuven – Paris, Peeters 1995, pp. 19-21 (con richiamo alla *Novella* 146), 28-39 (cfr. in particolare le osservazioni sull'uso di *loqui* / *dicere* / *orare*, pp. 33-35).

<sup>41</sup> Si veda la letteratura citata sopra, nota 27.

<sup>42</sup> V. COLORNI, *art. cit.*, pp. 61-62 nota 253.

<sup>43</sup> SEVERUS MAIORICENSIS, *Epist. de Iudaeis*, in *PL* XX, coll. 731-746:736c.

Iterum audientes Iudaei voces plaudentis Ecclesiae, *dicebant inter se*: «Vox turturis audita est in terra nostra». <sup>44</sup>

Per Onorato, vescovo di Marsiglia, i giudei di Arles sarebbero già stati in condizione, nel 449, di gareggiare con i cristiani in lamentazioni *hebraica lingua* alle esequie del vescovo Ilario:

(...) non solum fidelium, sed etiam Iudaeorum concurrunt agmina copiosa: omnium lacrymae invicem se superare certabant. Deficiente voce, gemitus increscebant. Hebraeam concinentium linguam in exequiis honorandis audisse me recolo. <sup>45</sup>

Sebbene allo stato sia prematuro trarre eccessive conclusioni, il corpus epigrafico giudaico-venosino ancora si raccomanda come osservatorio privilegiato su quella fase cruciale della storia della lingua ebraica, compresa fra la fine del V e la prima metà del VI secolo, in cui la lingua dei Maestri inizia a riaffermarsi (non secondariamente, come fenomeno di reazione intellettuale) nella liturgia, nella letteratura – nella prosa dei *midrašim* e nella poesia dei *piyyuṭim*, che in area bizantina si fronteggiano con i *κοντάκια* – e per le necessità degli interpreti della nascente produzione scientifica e filosofica ebraica medievale. <sup>46</sup>

Il proseguimento delle ricerche, da chi oggi si onora a suo tempo non invano auspicato, <sup>47</sup> sul territorio dell'Italia meridionale peninsulare, spesso indicato come snodo essenziale della formazione del giudaismo d'Occidente, condurrà forse a una migliore comprensione di alcune particolarità della cultura ebraica che il medioevo europeo ci consegna come già acquisite: senza mai rivelarci, tuttavia, né dove né quando.

---

<sup>44</sup> Tutte le citazioni da Cant 2,12. AMBROSIUS, *Exhortatio virginitatis*, 8; in PL XVI, coll. 335-364:338. Il corsivo è ovviamente mio.

<sup>45</sup> HONORATUS, *Sancti Hilarii arelatensis vita*, xxii; in PL L, coll. 1219-1246:1243.

<sup>46</sup> Cfr. in proposito le due eccellenti sintesi di N. DE LANGE, *The Hebrew Language in the European Diaspora*, in *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods*, a cura di B. Isaac e A. Oppenheimer, Tel Aviv, Tel-Aviv University – Ramot 1996, pp. 111-137; e ID., *A Thousand Years* cit., passim. Le evidenze raccolte da L.V. RUTGERS, *art. cit.*, pp. 390-404, circa l'ostilità di Giustiniano e dei Padri della Chiesa nei confronti della lingua ebraica, possono essere lette a loro volta come reazione ai segni di tale rinascenza culturale e linguistica.

<sup>47</sup> V. COLORNI, *art. cit.*, p. 24 nota 110.