



CANTI E PREGHIERE  
DAL *SIDDUR* GIUDEO-PROVENZALE  
(MS. LEEDS, BROTHERTON LIBRARY, ROTH 32):  
CONSIDERAZIONI LINGUISTICHE E STILISTICHE

SONGS AND PRAYERS FROM THE JUDEO-PROVENÇAL *SIDDUR*  
(MS. LEEDS, BROTHERTON LIBRARY, ROTH 32): SOME LINGUISTIC  
AND STYLISTIC CONSIDERATIONS

*Erica Baricci*<sup>1</sup>

Fechas de recepción y aceptación: 26 de mayo de 2022 y 20 de febrero de 2023

DOI: [https://doi.org/10.46583/specula\\_2023.1.1076](https://doi.org/10.46583/specula_2023.1.1076)

*Riasunto:* Il ms. Roth 32 della Brotherton Library di Leeds, redatto in Provenza alla fine del 1400, è l'unico testimone noto di un *siddur* (libro ebraico di preghiere) in giudeo-provenzale. Esso costituisce un'importante fonte di informazioni sia sul rito degli ebrei di Provenza nel XV secolo, sia sulla lingua giudeo-provenzale. In questo articolo presento l'edizione di alcuni canti e preghiere conservati nel ms. Roth 32, finora inediti e, sulla base del materiale linguistico offerto, formulo alcune considerazioni di carattere linguistico e stilistico su questa specifica varietà di provenzale. In particolare, analizzo il metodo di traduzione dall'ebraico al giudeo-provenzale, chiarendo il significato di termini rari o non attestati nel provenzale "cristiano" coevo: talvolta si tratterà di neologismi, talvolta di prestiti (persino dal giudeo-arabo), talvolta di termini attestati finora solo nel provenzale moderno; inoltre, considero il rapporto tra il giudeo-provenzale "scolastico" riflesso nel *siddur* e qualche spia della lingua parlata dagli ebrei dell'epoca, per mettere in evidenza la complessità diafasica di questo idioma. Infine, opero un confronto tra le traduzioni giudeo-provenzale e giudeo-italiana dello *Šema 'Israel* per trarre qualche considerazione sull'annosa questione che riguarda la comune tradizione delle traduzioni giudeo-romanze e la loro eventuale origine giudeo-latina.

---

<sup>1</sup>Mail: [erica.baricci@gmail.com](mailto:erica.baricci@gmail.com). Rothschild Fellow presso l'Università degli Studi dell'Insubria, Como-Varese, Dipartimento di Scienze Umane e dell'Innovazione per il Territorio. Legal Head Office: Via Ravasi 2, 21100 Varese.



*Parole chiave:* Giudeo-provenzale, siddur, idiomi ebraici, Šelomoh ibn Gabirol, benedizione al femminile, preghiera ebraica, salmi, piyyut

*Abstract:* Ms. Brotherton Library (Leeds) Roth 32, copied in Avignon during the XV century, is the only witness of a Judeo-Provençal *siddur*, the daily and festival Jewish prayer-book. It represents an important source of information not only for the liturgy adopted by XV-century Provençal Jews, but also for Judeo-Provençal language.

In this essay, I provide the edition of some unpublished songs and prayers from ms. Roth 32 and I carry out some hypothesis concerning this specific variety of Judeo-Provençal. In particular, I examine the method of translation from Hebrew to Judeo-Provençal, explaining the meaning of some rare or otherwise unattested words: they are neologisms, loanwords (even from Judeo-Arabic) and terms otherwise attested only in Modern Provençal. I also consider the relationship between Judeo-Provençal, as it is attested in the *siddur* – i.e. the “scholastic” Judeo-Provençal – and some hints of the Provençal which was spoken by XV century Provençal Jews, in order to evidence the diaphasic complexity of this language. Finally, I compare the Judeo-Provençal translation of the *Šema’ Israel* to the Judeo-Italian one, in order to introduce new linguistic data in the debate concerning the possible (Judeo-Latin?) common tradition underlying the Judeo-Romance translations of the Bible and the *Siddur*.

*Keywords:* Judeo-Provençal, siddur, Jewish Languages, Šelomoh ibn Gabirol, women’s benediction, Hebrew prayer, psalms, piyyut

## 1. UN TESORO INESPLORATO DI INFORMAZIONI SULLA LINGUA E LA SOCIETÀ DEGLI EBREI PROVENZALI

Il manoscritto Roth 32 della Brotherton Library (Leeds) fu copiato in Provenza, nei pressi di Avignone, verso la fine del XV secolo (Lazar, 1970, p. 576; Frojmovič, 1997, p. 54; Baricci, 2022a, pp. 41-55). Esso costituisce l’unico testimone ad oggi noto di un *siddur* – il libro di preghiere secondo il rito ebraico – scritto in lingua giudeo-provenzale.<sup>2</sup>

<sup>2</sup>In questa sede, il termine “giudeo-provenzale” sarà impiegato per designare la lingua provenzale scritta in caratteri ebraici (equivalente a “giudeo-italiano”, “giudeo-spagnolo”, etc.). Per uno studio generale sull’argomento, vd. Aslanov (2001) e Baricci (2022b). Per quanto riguarda,



Diversi codici di *siddurim* giudeo-romanzi sono giunti fino a noi.<sup>3</sup> Essi datano solitamente a partire dal XV secolo, ma le traduzioni che conservano sono più antiche e rappresentano gli ultimi affioramenti di una catena di trasmissione – in gran parte orale – risalente, nella sua forma scritta, almeno al XIII secolo (Lazar, 1970, p. 577; Mayer Modena, 2003, p. 65).

Tradurre il *siddur* nella lingua parlata fu un'esigenza concepita innanzitutto per un pubblico femminile. In verità, anche molti degli uomini non sarebbero stati in grado di leggere e comprendere l'ebraico delle preghiere; tuttavia, possedere una traduzione del *siddur* fu inteso, soprattutto a partire dal Quattro-Cinquecento, come un lusso tutto femminile e infatti il *siddur* "latino", ovvero in traduzione romanza, era un tipico dono in occasione di un matrimonio.<sup>4</sup>

Anche il *siddur* giudeo-provenzale fu un regalo di nozze per una sposa; sul frontespizio del manoscritto, infatti, si legge (in ebraico) *sorella mia, possa tu diventare migliaia di miriadi*, che è la benedizione data a Rebecca dai suoi fratelli quando va in sposa a Isacco (Gen. 24:60); nell'originale biblico per l'esattezza si legge *sorella nostra*, non *sorella mia*. La leggera modifica fa dunque immaginare che il committente del dono nuziale (e forse copista stesso) sia un affettuoso fratello (Baricci, 2022a, p. 43).

---

in questo contributo, la trascrizione in caratteri latini del giudeo-provenzale, che nel manoscritto è scritto in lettere ebraiche, si rimanda a Meyer-Neubauer (1892, pp. 196-200) e Lazar (1970, p. 582). In questa sede adotto le medesime convenzioni grafiche di trascrizione. Per la trascrizione dell'ebraico, ho adottato il seguente sistema. Non si indicano le vocali brevi e quelle lunghe. L'articolo determinativo *ha-* è prefisso alla parola con un trattino, senza il raddoppiamento della consonante iniziale. Lo stesso vale per le altre particelle inseparabili (per es. *be-*; *ba-*; *we-*). א (') (non iniziale né finale, solo in corpo di parola); ב, בּ (b, v); ג, גּ (g) (sempre occlusiva velare); ד, דּ (d); ה (h); ו (w); ז (z) (da pronunciare fricativa alveolare sonora); ח (h); ט (t); י (y); כ, כּ, כַּ (k, kh); ל (l); מ, מּ (m); נ, נּ (n); ס (s) da pronunciare fricativa alveolare sorda); פּ, פּ (') ע (p, f); ק, קּ (q); ר (r); ש (s) (da pronunciare fricativa alveolare sorda); שׁ (š); ת, תּ (t).

<sup>3</sup> Per il giudeo-italiano si veda Ryzhik (2013) (con ulteriori riferimenti bibliografici agli studi precedenti); per il giudeo-catalano, Studer (1921, pp. 98-104); per il giudeo-spagnolo diamo qui conto di pochi titoli, rimandando ad essi per ulteriore bibliografia (che è molto ampia): Lazar (1995a e 1995b); Schwarzwald (2012). Non sono stati preservati *siddurim* in giudeo-francese. Per una panoramica a tutto tondo e una bibliografia aggiornata sulle varie lingue giudeo-romanze (e non solo), si veda il sito <https://www.jewishlanguages.org/>

<sup>4</sup> Sull'utenza femminile: Cassuto (1930, p. 260); Ryzhik (2008a, p. 155; 2013, pp. 231-33). Sulla destinazione del ms. Roth come dono per una sposa: Lazar (1970, pp. 576; 586); Frojmovič (1997, p. 54); Baricci (2014a e 2022a).



Che la destinazione di questo *siddur* sia femminile, lo si coglie anche da una delle sue più notevoli particolarità, ovvero un interessante e raro caso di femminilizzazione di una preghiera. Si tratta della benedizione in cui la donna ringrazia Dio per averla “fatta donna”:<sup>5</sup> *Benezeg tu, sant benez[et] nostre Dieu rei del segle qui fis me fenna*. Una potente affermazione, considerando che il rito prevedeva, già nel XV secolo – epoca in cui fu esemplato il nostro manoscritto – che le donne ringraziassero Dio semplicemente per averle create “secondo la Sua volontà” (Kahn, 2011, pp. 66-77; Ryzhik, 2013, p. 232). Ad oggi sono noti solo tre *siddurim* (compreso il nostro) che attestano la benedizione “al femminile” ed essi, come è stato messo in luce,<sup>6</sup> sono tutti legati all’ambiente provenzale (Baricci, 2014a, pp. 237-39; Baricci, 2022a, p. 45).

Come si arguirà, il testo del *siddur* giudeo-provenzale rappresenta una notevole risorsa per lo studio dell’ebraismo provenzale del Medioevo, innanzitutto per quanto riguarda gli aspetti specifici del culto: ancora nel XV secolo, infatti, epoca a cui risale il manoscritto Roth 32, gli ebrei di Provenza non conoscevano un rito uniforme (Reif, 1993, p. 168). Il rito provenzale vero e proprio, in effetti, è più tardo, e risale all’epoca in cui le quattro *qehillot* (le “comunità” dell’ebraismo provenzale: Avignone, Isle-sur-Sorgue, Cavalhon e Carpentras), ormai stabilitesi, svilupparono un loro profilo preciso, ovvero dopo il 1498.<sup>7</sup>

Ciò che conosciamo del rito provenzale medievale è dovuto soprattutto a compendi di normative, come il *Sefer ha-Manhig* di Avraham ben Natan ha-Yarhi, che descrive in una forma sintetica i diversi rituali compresenti nel *Midi* nei secoli XII-XIII. Essi rappresentano, nella loro varietà, la mistione di influenze provenienti dalla Penisola iberica, dall’Italia e da altrove,<sup>8</sup> a ricordare

<sup>5</sup> Essa fa parte delle benedizioni del mattino da recitarsi durante la ‘*amidah*’.

<sup>6</sup> Gli altri *siddurim* noti sono: ms. New York JTSA 8255, c. 5v (1478) e ms. Jerusalem, 8° 5492, cc. 6v-7r (1480), in ebraico.

<sup>7</sup> Anno in cui, dopo l’annessione della Provenza alla Francia (1481), fu esteso anche al *Midi* l’editto di espulsione degli ebrei, in vigore in Francia dal 1394 (e abrogato solo nel 1789 con la Rivoluzione francese). Da quel momento gli ebrei poterono risiedere solo nei territori di proprietà papale, non soggetti dunque alla legislazione francese. Fu così che si formarono le quattro comunità (*qehillot* o *carrièrs*), che svilupparono tradizioni e riti specifici e un *patois* a sé, lo *chuaudit* ovvero la parlata giudeo-provenzale moderna.

<sup>8</sup> Reif (1993, p. 168). Si veda anche Einbinder (2009, p. 64) e sgg., che rileva varie analogie tra il rito provenzale più antico e quello maghrebino.



una volta di più come la posizione della Provenza, terra di transizione, costituì uno dei fattori più rilevanti della sua ricchezza culturale. Per esempio, nel testo della preghiera *Emet we-Yasiv* da recitare dopo lo *Šema 'Israel*, nel ms. Roth 32 occorrono alcune formule che, rispetto alla “forma base” del testo, ritroviamo, oltre che nel più tardo rito provenzale delle quattro *qehillot*, in un antico *siddur* inglese del 1287.<sup>9</sup>

Un documento come il ms. Roth 32, dunque, che testimonia nella pratica la liturgia altrove descritta in via teorica, e che nel contempo manifesta una sua assoluta tipicità (per esempio testimoniando la benedizione al femminile o riportando talvolta a fianco della traduzione giudeo-provenzale l'originale ebraico<sup>10</sup>), è un tassello fondamentale nella ricostruzione del rito provenzale medievale e delle sue peculiarità.

A soccorrerci in questa indagine, vi sono inoltre le preziose indicazioni inserite dal copista tra i vari passaggi del rito su quando e come recitare le preghiere (per esempio in quale ordine, o se si debba cantare un certo testo, o compiere una determinata gestualità, etc.),<sup>11</sup> che forniscono interessante materiale sulle pratiche liturgiche di almeno una comunità provenzale in un dato periodo, in equilibrio tra tradizione e uso locale.

Il nostro *siddur* (che consta di 164 carte) costituisce anche una cospicua testimonianza linguistica di giudeo-provenzale, che per la fase medievale è attestato in pochi documenti, perlopiù frammentari e brevi.<sup>12</sup> Non solo: essendo vocalizzato (caso praticamente unico nel *corpus* giudeo-provenzale medievale),<sup>13</sup> ci permette di ricostruire la lingua con un buon grado di sicurezza anche per quanto riguarda il vocalismo.

<sup>9</sup> Kaufmann (1871, pp. 20-63). Si veda anche [www.opensiddur.org/shared/siddurim](http://www.opensiddur.org/shared/siddurim)

<sup>10</sup> Per questa assoluta peculiarità del *siddur* giudeo-provenzale, si rimanda a Baricci (2022a, pp. 47-48).

<sup>11</sup> Per es. si veda f. 58r: «e clin om la cara e dis om *tahana*» (“si china la faccia e si dice *tahana*); oppure, a margine di f. 35v, dove si legge la nota del copista «cantas» (“cantate”), a indicare che i testi del rituale che seguono vanno cantati (per la questione si rimanda a Baricci (2022a, p. 46)).

<sup>12</sup> Per un elenco aggiornato con bibliografia, cf. Baricci (2022b, p. XI).

<sup>13</sup> Oltre al *siddur*, l'unico altro testo parzialmente vocalizzato è *Ma'asé Ester* (Baricci, 2014b; Baricci, 2022b), una parafrasi poetica della storia di Ester. Nell'unico manoscritto che lo conserva (Roma, Casanatense 3140, ff. 290v-292r), il testo è vocalizzato nelle prime diciassette righe della prima pagina (corrispondente a circa 1/6 del totale).



Molte sono le domande che questo testo suscita da un punto di vista linguistico: è scritto in una specifica varietà di provenzale che è possibile individuare? Si tratta invece di un linguaggio sovraregionale, quasi di una *koinè*?<sup>14</sup> Essa è soltanto una lingua tradizionale e “scolastica”, in cui si soleva tradurre i testi biblici e liturgici, oppure possiamo reperirvi anche qualche indizio sul provenzale parlato dagli ebrei dell’epoca?

Nonostante l’importanza e l’interesse di questo testo, e ormai un certo numero di saggi che sono stati dedicati all’analisi di parti del suo contenuto, ancora manca un’edizione critica.<sup>15</sup> In attesa di un lavoro sistematico, di carattere filologico e linguistico, sull’intero *siddur*, in questa sede desidero presentare l’edizione di alcuni suoi canti e preghiere: due salmi davidici (in ordine di presentazione: il 135 e il 20), un *piyyuṭ* (canto liturgico) di Šelomoh ibn Gabirol, e lo *Šema ‘ Israel*, la celebre preghiera e professione di fede verso Dio.

Fatta eccezione per lo *Šema ‘ Israel*, già edito da Lazar,<sup>16</sup> gli altri testi sono qui pubblicati per la prima volta. La presentazione di ciascuno sarà anche l’occasione per proporre qualche riflessione, sulla base del materiale linguistico offerto, circa alcuni aspetti della più ampia questione che riguarda il metodo di traduzione della Bibbia e del rituale, il tipo di lingua impiegata, il rapporto tra le diverse traduzioni giudeo-romanze, le loro fonti comuni e specificità individuali.

<sup>14</sup> A un primo studio, si individuano tratti riconducibili a più varietà di occitano e persino alcuni forti catalanismi; sembrerebbe dunque trattarsi di una lingua di carattere sovraregionale che, se inibisce una precisa localizzazione, costituisce tuttavia un interessante parallelismo a quanto avviene in Italia nelle traduzioni medievali giudeo-italiane (Cassuto, 1930; Sermoneta, 1976; Sermoneta, 1978a; Ryzhik, 2008a).

<sup>15</sup> La bibliografia sul *Siddur* giudeo-provenzale è la seguente: Lazar (1970); Jochnowitz (1981); Frojmovič (1997, pp. 54-55); Aslanov (2001); Kahn (2011, pp. 70-73); Ryzhik (2013); Baricci (2014a); Strich-Jochnowitz (2017); Baricci (2022a); accenni in Baricci (2022b).

<sup>16</sup> Lazar (1970, p. 585). Il motivo per cui riedito il testo dello *Šema ‘ Israel* è duplice: innanzitutto perché, come si vedrà, lo affianco e confronto con la traduzione giudeo-italiana della stampa di Fano 1506 (vd. *infra*); in secondo luogo perché in questa sede presento non solo l’edizione del testo giudeo-provenzale, ma anche quella del testo ebraico che nel ms. Roth 32 è disposta a fianco del giudeo-provenzale, nel margine sinistro.



## 2. TRADURRE IN GIUDEO-PROVENZALE: IL SALMO 135 TRA CALCHI, NEOLOGISMI E SCELTE INTERPRETATIVE

I *siddurim* giudeo-romanzi erano trascritti da un copista che eseguiva la traduzione a partire da un modello in ebraico (Ryzhik, 2013, p. 233). Talvolta le figure impegnate nel processo erano due, un copista che trascriveva ciò che un collega gli dettava traducendo dall'originale. Questa operazione diretta di traduzione-trascrizione era possibile perché i copisti apprendevano a scuola il metodo per tradurre i Testi Sacri nelle lingue vernacolari.

La “tradizione della traduzione” (Sermoneta, 1974, pp. 27-29) che riscontriamo nel *siddur* giudeo-provenzale è infatti la medesima di tutte le traduzioni del testo sacro nelle lingue giudeo-romanze: letteralismo estremo, calco della sintassi ebraica fino alla distorsione della sintassi romanza, neologismi ove necessario, traduzione di un vocabolo ebraico con il suo immutabile *alter ego* romanzo. Per esempio, il provenzale *car*, che significa “perché” (secondariamente “quando”), traduce sempre l'ebraico (*ki*) כִּי, che significa sia “che” sia “perché”. In alcuni contesti in cui il senso di *ki* sarebbe quello di “che” (e dunque in provenzale sarebbe più adatto renderlo con *que*) troviamo comunque *car*.

Anche se l'ebraico è l'ombra che si stende su tutto questo “provenzale-calco”, le parole ebraiche presenti nel testo sono, in sé, molto rare e, se ve ne sono, si tratta di quelle ricorrenti in tutte le traduzioni tradizionali dei Rituali o della Bibbia, ovvero i nomi propri – come *Israel*, *Miṣrayim* (Egitto), *Ya 'aqov* (Giacobbe) etc. – molte parole del culto (come *Šabbat*, *mussaf*, ‘*amidah*, etc.)<sup>17</sup> e i termini che, pur mantenendo il loro aspetto ebraico, rappresentano dei sinonimi più noti di altri meno consueti e che, per il largo impiego, vengono sentiti come parte integrante della lingua d'uso, al punto da non essere più intesi come *whole hebrew*, ma già come *merged hebrew* (nel senso di Weinreich) (Weinreich, 1980, p. 352; Bunis, 2013, pp. 37-40). Il caso paradigmatico è *tefillin* (“filatteri”) termine già rabbinico che traduce

<sup>17</sup> Rispettivamente il giorno festivo del Sabato (*Šabbat*); la preghiera aggiuntiva (*mussaf*) fatta nei giorni festivi; una parte della preghiera quotidiana, da recitare in piedi (*'amidah*).





(o meglio, interpreta) il più difficile termine biblico *toṭafot* (“filatteri”), oppure *yom tov* (“lett. “giorno buono”) al posto di *mo‘ed* (“ricorrenza festiva”) (Mayer Modena, 2003, p. 65).

Ancora più rare (ma non del tutto assenti) in questa prima fase linguistica, poiché tipiche piuttosto della fase moderna, sono le cosiddette “parole miste”. Si tratta perlopiù di verbi a base lessicale ebraica che però seguono quanto a coniugazione la morfologia romanza. Nel nostro *siddur*, per esempio, compare l’antichissimo verbo *maudar* “imparare/ripetere (la *Torah*)”, diffuso in tutti gli idiomi giudeo-romanzi (Blondheim, 1925, pp. 75-79); e il verbo *daršar*, “interpretare”, o più precisamente “compiere un *deraš*” ovvero applicare al testo un tipo di interpretazione, quella omiletica, che è specifica e ben distinta da altre, in particolare dalla *pešaṭ* – ovvero il senso letterale: “Rabbi Išma’el disse: en treze maneras es *daršada* la lei” (cc. 10v – 11r).<sup>18</sup> Il passo citato è l’inizio dei cosiddetti “tredici principi di Rabbi Išma’el”, ovvero una serie di regole ermeneutiche che indicano come leggere la Bibbia per trarne considerazioni di carattere normativo. Si capirà quanto, in tale contesto, l’impiego del verbo *daršar* sia essenziale per far immediatamente cogliere al lettore il senso tecnico di quello che si intende con “interpretazione” (ovvero *deraš*).

In effetti, questi rari verbi misti presenti nelle traduzioni giudeo-romanze medievali indicano tutte azioni rituali tipiche del *milieu* ebraico: nei testi giudeo-italiani medievali, per esempio, troviamo verbi come *baṭlare* (“abrogare”), *šaḥtare* (“compiere la macellazione rituale”), *maḥlare* (“perdonare”), etc (Mayer Modena, 1999, pp. 104-105). Azioni che di per sé possono riguardare anche i non ebrei; tutti interpretavano testi, macellavano o giuravano, ma ciascuno secondo la propria maniera. La differenza è che i non ebrei non si attenevano alle prescrizioni halakhiche e, di fatto, compivano atti ritualmente impuri e incompatibili con quelli ebraici. Mi pare, dunque, che la scelta di forgiare nuovi verbi a lessema ebraico, invece che impiegare l’equivalente romanzo (provenzale, italiano...) già esistente, sia quasi un modo per preservare “l’ebraicità” e la carica *kašer* di questi atti.

A esemplificazione di quanto esposto circa il metodo di traduzione dall’ebraico alle lingue giudeo-romanze, presento l’edizione del *Salmo* 135 nella traduzione

<sup>18</sup> “Rabbi Išma’el disse: “in tredici modi è interpretata la legge (ovvero la *Torah*)”.





giudeo-provenzale.<sup>19</sup> Segue l'originale ebraico<sup>20</sup> (con traduzione italiana), per renderne evidente ed immediato il confronto.

## LAUZAS

Dieu, lauzas nom de Sant Benezet, lauzas sers de Sant Benezet;  
 los estanz en maison de Sant Benezet, en cortz de maizon de nostre Dieu,  
 lauzas Dieu, car bon Sant Benezet, salmejas a son nom car gentilh,  
     car *Ya 'aqov* alegi a el Dieu, *Israel* a son tresaur,  
     car ieu sai car grant Sant [18v] Benezet e nostre Senhor plus de tot Dieu;  
 que volontet fes al zel e en la terra e en las mars e en totz abi[s],  
 fazent pujar neulas d'estrem dela terra, ulhausses<sup>21</sup> ala pluja fes, trazent  
 vint de sos trezaures;  
 que peri maiors de *Miṣrayim* de ome entro besti, enviet senhas e maravilhas  
 enfre *Miṣrayim*, en *Par 'o* e en totz sos sers,  
 que peri genz moltas e aucis res afortitz, a Siḥon rey de l'Amori, e a 'Og rey  
 del Bašan, e a totz realmes de Kena'an.  
 E donet lur terra a eretat, eretat Israel son sers.  
 Sant Benezet ton nom a segle, ta renembranza [19r] a gerazion e gerazion

<sup>19</sup> Ai ff. 17r-19r. Nell'edizione di questo testo e dei seguenti, sono impiegati i seguenti segni diacritici per la resa del testo manoscritto: *aaa*<sup>1</sup>: parola o lettera emendata (con rimando in nota per spiegazione della scelta); ( ) = integrazione congetturale; ~~aaa~~ = rasura del copista; <aaa> = integrazione del copista o sua nota a margine.

<sup>20</sup> L'ebraico segue l'edizione moderna del testo masoretico (in particolare, mi baso su Disegni (2009)), perché in questo caso non è direttamente presente nel ms. Roth 32. Qualora invece i testi in ebraico siano presenti nel ms. (è il caso dello *Šema 'Israel*, o del *piyyuṭ* di ibn Gabirol, vd. *infra*), ne do l'edizione insieme al giudeo-provenzale.

<sup>21</sup> Questo termine merita una nota: *ulhausses* traduce "fulmini" (ebr. *beraqim*). Nel provenzale medievale sono attestati altri termini per "fulmine", per esempio *lampec* o *folzer* (e varianti). Se però si consulta *Lou Trésor dóu Felibrige* di Frédéric Mistral (1979), ovvero il dizionario di provenzale moderno, s.v. *Uiau*, vi è anche la variante *ulhau* (plurale *ulhausses*) che significa "fulmine". Come talvolta accade, il testo giudeo-provenzale attesta termini che sono altrimenti registrati solo per la fase moderna, abbassandone notevolmente la cronologia.





Il Salmo 135 (che fa parte del grande *Hallel*),<sup>24</sup> una bellissima lode a Dio attraverso l'esposizione dei suoi miracoli per Israele, è anche un esempio di intertestualità biblica, perché riassume gli eventi della Creazione e dell'uscita dall'Egitto, e poi le guerre con i cananei per la conquista della terra promessa, narrati dalla Genesi fino al Libro di Giosuè. Dio, come spesso nella poesia biblica, è ritratto come dominatore degli elementi della natura e soprattutto come signore della pioggia; tra le immagini particolarmente pregnanti, vi è qui quella dei venti che Dio estrae dal suo tesoro, una metafora che rimanda al sostrato di poesia e mitologia cananaica da cui la Bibbia attinse abbondantemente (Xella, 1982, pp. 60-63).

Per quanto riguarda la traduzione giudeo-provenzale, si nota subito che il traduttore non ha l'intento di trasporre nella lingua d'arrivo la bellezza stilistica e letteraria dell'originale; egli è invece interessato a renderne parola per parola il senso.

Fraasi come *Boca a els e non parlan, ulhz a els e non vezon, aurelhas a elz e non auzon* altro non sono che calchi sintattici dall'ebraico, dove non esiste il verbo *avere* e neppure il verbo *essere* (al presente): per costruire il possesso, si accosta il complemento di termine al sostantivo che funge da soggetto e che indica la cosa posseduta: bocca (è) a loro (*Boca a els*) = essi hanno una bocca. Questa struttura sintattica, del tutto priva di senso in provenzale, ha ragion d'essere solo nell'ambito di una traduzione-calco di questo tipo. Anche tutte le reggenze del verbo seguono l'ebraico: *fizar en; salmejar a, etc.*

L'espressione *a segle* traduce costantemente l'ebraico *le- 'olam* "per sempre". Da questo punto di vista, *segle* è una resa perfetta di *'olam* ("mondo" ma anche "eternità") perché comprende al contempo un'idea spaziale ("mondo") e temporale ("secolo"). Da questo esempio si comprende quindi come sia fine e intenso il lavoro che il traduttore – e alle sue spalle le scuole che si occupavano di traduzioni del testo sacro – compie per rendere pienamente il senso e l'etimologia dei termini ebraici. L'effetto non letterario e alienante della resa giudeo-provenzale non è affatto dovuto a una mancanza di cura nella traduzione, al contrario. Semplicemente l'obiettivo è usare la lingua romanza come

<sup>24</sup>“On Shabbat, the four Psalms 19, 34, 90 and 91 and the three Psalms 33, 92 and 93 were said to frame the so-called ‘Great Hallel’ (Ps 135 and 136), thought to have been chanted when crossing the Red Sea. This whole block is added before the Daily Hallel (Ps 145-150) in a traditional Shabbat morning service as a teaching about the Exodus, creation and the world to come and to prepare fittingly for the Shabbat prayer” (Boeckler, 2015, p. 74).



una sorta di pellicola trasparente dell'ebraico: essa deve aderire, e avvolgerlo, completamente, lasciando visibile ciò che vi è sotto.

Interessante, infine, la traduzione *amasament* per "idolo". Si tratta di una parola provenzale esistente (*amasamen* significa 'ammasso')<sup>25</sup> ma impiegata con un significato ben diverso da quello attestato. In questo caso la forzatura semantica vuole probabilmente rendere l'etimologia dell'originale ebraico e al contempo, nella sua generalità, fungere da eufemismo rispetto al più forte (rispetto alla cultura ebraica) "idolo". Il termine impiegato in questo passo nell'ebraico è 'ešev (עֶשֶׂב), che deriva da una radice 'ašav (עֲשָׂב) che significa "tristezza".

Posto che i traduttori debbano avere immaginato gli idoli come una massa confusa di statuette (in opposizione all'unico vero Dio trascendente e irrapresentabile), come si arriva a *amasament* da una radice che indica tutt'altro? La mia ipotesi è che si tratti di una falsa etimologia ricavata dalla radice 'ašar (אָשַׁר) che significa in effetti "ammassare". L'accostamento etimologico tra radici diverse, le cui consonanti siano simili foneticamente o graficamente, è un procedimento tipico della grammatica ebraica nel Medioevo. Assai diffuse erano le opere lessicografiche che avevano come oggetto di indagine la lingua biblica, catalogata per radici. All'interno delle varie radici, non è affatto insolito in questi dizionari medievali vedere elencate parole che non appartengono alla radice in questione, ma ad altre che, simili per suono, hanno un significato che si ritiene più congeniale a quello del termine in questione (Rothschild, 2012, p. 86). In questi casi, non è insolito che accanto alla parola ebraica di difficile catalogazione appaia anche un *la'az*, ovvero una glossa in lingua giudeo-romanza, che rimarca definitivamente l'interpretazione del lessicografo. La scelta di *amasament* è in tutta evidenza una traduzione interpretativa (Sermoneta, 1974, pp. 32-33), che riflette il pensiero di una scuola o di un maestro: altrove lo stesso termine sarà reso in altro modo, secondo la sensibi-

<sup>25</sup> La forma *amasament*, invece del più classico *amasamen* in cui non si trascrive la -t finale del suffisso, è un arcaismo grafico tipico dei testi giudeo-provenzali, cf. Aslanov (2001, p. 62) e ss.



lità di un altro maestro o di un'altra scuola.<sup>26</sup> Con quest'ultimo termine vediamo come la ricerca scolastica sulla lingua sacra possa essere applicata nella traduzione giudeo-provenzale di un libro di preghiere, che sarà a sua volta usato nella quotidianità di una famiglia devota.

### 3. GIUDEO-PROVENZALE 'SCOLASTICO' E 'PARLATO': QUALCHE CONSIDERAZIONE

Come si è visto, la lingua in cui è reso l'originale sacro è artificiale, confezionata a tavolino secondo un metodo antico e costante appreso a scuola. È inimmaginabile che questo linguaggio corrispondesse a quello realmente parlato dagli ebrei avignonesi del Quattrocento, o anche di epoche precedenti.

Ciò detto, si pone comunque la questione seguente: è possibile riscontrare, oltre alla lingua scolastica e artificiale, qualche spia del parlato nel testo del *siddur*? Sarebbe anche solo interessante comprendere che genere di relazione si instaurasse, nella mente di chi usava questo *Siddur*, tra la lingua che vi leggeva, arcaica, scolastica, rituale, e il proprio linguaggio di tutti i giorni. Posto che questa resta una questione aperta, desidero proporre qualche riflessione a riguardo, analizzando il Salmo 20 (ff. 59r-60r).

מזמור לדוד

<sup>26</sup> Si veda per es. la glossa del ms. BAV Vat. ebr. 413, f. 81r a 'ešev: *malevoler* (מליילר), che potrebbe spiegarsi come una traduzione etimologica questa volta sulla radice "corretta", ovvero 'ašav, "essere triste, afflitto". Il manoscritto in questione conserva un dizionario ebraico anonimo del XIII secolo, che fu oggetto di un'edizione critica di Saenz-Badillos (1987). Questo dizionario di ebraico biblico, come la maggior parte dei commentari grammaticali di area occitanica, si presenta diviso per radici, ognuna delle quali viene analizzata e interpretata etimologicamente, elencando i derivati corradicali e la loro connessione semantica e, di tanto in tanto, ricorrendo alle glosse in lingua romanza. La presenza a testo di glosse provenzali, tra l'altro, costituisce uno degli indizi più importanti per localizzare la redazione di quest'opera nel *Midi* francese (ma senz'altro al confine con la Catalogna, come appare sottoponendo il testo a un'indagine linguistica più mirata). Le glosse fanno parte dell'edizione del testo ebraico approntata da Saenz-Badillos (1987), ma egli le elenca anche a parte (pp. 46-49), proponendo una prima, spesso ipotetica, interpretazione del loro significato. Si veda anche Ferrer (2002, pp. 41-50), che le considera glosse "giudeo-catalane". Un mio studio è in corso, ma al momento risulta ancora inedito.



Salme a *David*. Respondera tu sant e benezet en jorn de tribla, isauzara tu nom de [59v] Dieu de *Ya'aqov*. Trametra ton aitoria, de *Sion* ajudara tu! Plairara totas tas *hadyias* e tas ausaduras engraissara a segle! Donara a tu con ton cor ton conselh complira. Cantarem en<ta>salvazion e en nom de nostre Dieu afolcarem, complira sant e benezet totas tas demandas. Aras sai que salvet sant benezet son unh; respondera el de cels de sa santoaria en vasalatge de salvazion de sa derecha. Cist am caireca e cist en cavals. E nos en nom de Dieu mentaurem. Els declineron e caigueron e nos levem e forem isauzatz. Sant e benezet salva, [60r] lo rey respondera nos en jorn de nostre clamar.

<p>Al capo del coro, un salmo di Davide          Ti risponda il Signore nel giorno della distretta, ti fortifichi il nome del Dio di Giacobbe, invii il tuo soccorso dal Santuario e da Sion ti supporti.          Si ricordi di tutte le tue offerte e gradisca le tue offerte per sempre. Ti dia secondo il tuo cuore e soddisfi tutto il tuo consiglio.          Canteremo per la Tua salvezza e nel nome del nostro Dio ci assembleremo. Possa il Signore soddisfare tutte le tue richieste!          Ora so che il Signore ha salvato il Suo unto, gli ha risposto dai suoi cieli di santità, con la forza di salvezza della sua destra.          Questi i carri, quelli i cavalli, ma noi il nome del Signore nostro Dio ricordiamo.          Loro si sono piegati e sono caduti, noi ci siamo alzati e ci siamo messi in piedi.          Signore, salva, che il re ci risponda quando lo chiamiamo!</p>	<p>לְמַנְצִיחַ מִזְמוֹר לְדָוִד          יַעֲנֶה יְהוָה בְּיוֹם צָרָה; שְׁגֹבֶה שֵׁם אֱלֹהֵי          יַעֲקֹב          יִשְׁלַח עֲזָרוֹ מִקְדָּשׁ אֲמִצִּיּוֹן יִסְעָדֶךָ          יִזְכֹּר כָּל־מִנְחֹתֶיךָ וְעוֹלָתְךָ יִדְשָׁנָה סֶלָה          יִתְּנֶה לְךָ כִּלְכֵבֶךָ וְכָל־עֲצָתְךָ יִמְלֵא          בְּרָנָה בְּיִשׁוּעֹתָיִךָ וּבְשֵׁם־אֱלֹהֵינוּ נִדְגַל          יִמְלֵא יְהוָה כָּל־מִשְׁאֲלוֹתֶיךָ          עַתָּה יְדַעְתִּי כִּי הוֹשִׁיעַ יְהוָה מִיְּיָחֻד          יַעֲנֶהוּ מִשָּׁמַיִם קוֹדְשׁוֹ בְּגִבּוֹרוֹת יִשַׁע          יִמְיָנוּ          אֱלֹהֵי בְרָכָב וְאֱלֹהֵי בָסוּסִים וְאֲנִיחֵנוּ          בְּשֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נִזְכִּיר          הַמֶּלֶךְ בְּרַעַי וְנִגְלוֹי וְאֲנִיחֵנוּ קָמְנוּ וּבִתְעוּדָה          יְהוָה הוֹשִׁיעַה הַמֶּלֶךְ יַעֲנֵנוּ בְּיוֹם־הַקְּרָאָנוּ</p>
--	---

Anche nel caso di questo salmo, vediamo ricorrere il solito provenzale-calco, fedelmente adeguato all’ebraico, ma un termine salta subito all’occhio come “non provenzale”: si tratta del termine *hadyia*, arabo, che significa “dono”, impiegato per tradurre l’ebraico *minḥah*, “offerta”. Il termine *minḥah* nella Bibbia designa un’offerta al Signore e poi, nel culto legato al Tempio, l’offerta quotidiana del pomeriggio; infine, a seguito della distruzione del Tempio, *minḥah* indica la preghiera pomeridiana.

Perché tradurre un termine specifico del rituale, che ci aspetteremmo fosse mantenuto in ebraico (come avviene nel caso di un altro termine che indica un altro tipo di offerta al Tempio, *hata’at* l’offerta per discolparsi)? E perché, se si sente la necessità di tradurlo, non farlo in giudeo-provenzale (come un altro termine ancora, ‘*olah*, reso in questo stesso salmo e altrove con *aussadura*,



coerentemente alla sua etimologia, visto che vuol dire “ciò che sale”)? Perché l’arabo, o meglio, il giudeo-arabo?

Come si è visto nel caso di *amasament* “idolo”, tradurre è interpretare e alcuni termini, in genere dal significato poco acclarato, possono presentare traduzioni e rese diverse in testi differenti, perché riflettono ciascuno la particolare scelta traduttiva del traduttore. L’analisi delle specifiche scelte di traduzione, nell’ambito di termini variamente interpretati, è sempre interessante per ricostruire le fonti di cui disponeva il traduttore.

In particolare, il termine *hadyia* traduce tradizionalmente *minḥah* dai tempi di Saadya Gaon (cioè dalla Babilonia abbaside del X secolo), che lo fissò come *alter ego* giudeo-arabo di *minḥah*.<sup>27</sup> E da lì la glossa si diffuse, non ovunque, non sempre, ma solo presso le scuole di traduttori che apprezzavano questa traduzione, che non sono poche: ci sono testimonianze in giudeo-spagnolo, giudeo-francese e nel *Maqrè dardekè* (dizionario giudeo-italiano con glosse arabe pubblicato nel 1488) (Blondheim, 1910, p. 172). La presenza del termine *hadyia* nel nostro *siddur* è dunque una scelta interpretativa del traduttore/copista, e della scuola a cui appartiene.

Forse, nel contesto giudeo-arabo in cui nacque l’equivalenza *minḥah* = *hadyia*, si sentì la necessità di specificare che tipo di offerta fosse *minḥah*, traducendolo per darne un’interpretazione, perché in arabo esiste la stessa parola, *minha*, che indica sempre un dono, ma con un senso diverso da quello del rito del Tempio,<sup>28</sup> che rischiava di sovrapporsi semanticamente, e involontariamente, nella testa di chi parlava l’arabo come prima lingua. In seguito, la glossa viaggiò e per la sua *auctoritas* si diffuse, trasmise e mantenne anche in ambienti non arabofoni, in cui questa disambiguazione rispetto all’arabo non avrebbe più avuto lo stesso scopo.

Per un ebreo provenzale che non conosceva l’arabo (come era ormai il caso dei più, nel XV secolo), *hadyia* molto probabilmente suonava ebraico, tutt’al

<sup>27</sup> Blondheim (1925, p. 52). Lo studioso (*ivi*) ricorda che la resa di *minḥah* (“offerta sacrificale”) con un termine che significa “dono”, è già presente nella traduzione greca di Aquila, che traduce *minḥah* con *dòron* (“dono”).

<sup>28</sup> *Minha* è un dono dato da Dio, come un talento o un fatto positivo, mentre *minḥah* ebraico indica piuttosto il contrario, un dono fatto dall’uomo come frutto del proprio talento. In questo senso *hadyia*, termine generico per “dono”, è più adatto. Ringrazio la dott.ssa Francesca Gorgoni e il prof. Michael Ebstein per la consulenza sull’arabo.





più aramaico (certo non provenzale!), e sarà stato considerato alla stregua di *tefillin* per *toṭafot*.

Nel *siddur* giudeo-provenzale *hadyia* traduce sempre *minḥah* quando il termine compare nei testi del rito ed è intesa quindi come offerta o specificamente come sacrificio pomeridiano del Tempio. Il termine *minḥah* compare, però: nelle didascalie annotate dal copista per ricordare che bisogna recitare un determinato testo a *minḥah*, cioè quando questo termine indica la preghiera pomeridiana.

Forse è un modo per distinguere linguisticamente il sacrificio del Tempio, un evento antico, espresso da un termine remoto, rispetto alla preghiera di tutti i giorni; sicuramente è una forte prova di come il copista sapesse distinguere quando impiegare la lingua tradizionale e desueta, tipica della traduzione del testo sacro, e quando ricorrere alla lingua corrente. Da una parte, dunque, abbiamo la lingua elevata, arcaica e suggestiva della traduzione sacra, ed essa parla di un giudeo-provenzale scritto, stilizzato, letterario quasi, che leggevano uomini e donne di una comunità ebraica della Provenza di fine Quattrocento quando recitavano le preghiere, e ad esse lo associavano; le didascalie invece, che sono testi avventizi, di supporto alla comprensione, sono più vicini all'orale e ci suggeriscono almeno in parte come parlassero quegli stessi uomini e donne. Il confronto tra questi due ambiti stilistici dà spessore al giudeo-provenzale, mostra come sia una lingua stratificata, viva nelle sue varietà diafasiche.<sup>29</sup>

#### 4. “AGARENTIRAN E NUNZARAN TOTZ ELZ ENSEMS”: TRADUZIONE IN GIUDEO-PROVENZALE DI UN PIYYUṬ

Tra le preghiere e i canti del nostro *siddur*, che in genere come s'è visto sono rappresentati dai salmi biblici o dai testi più correnti del rituale, forgiati comunque sull'ebraico biblico o costituiti da un mosaico di versetti, compare un *piyyuṭ* di Šelomoh ibn Gabirol.

L'autore, poeta sefardita dell'età d'oro,<sup>30</sup> è a quanto ci risulta l'unico rappresentante all'interno del ms. Roth 32 della splendida stagione medievale del *piyyuṭ*.

<sup>29</sup> Si veda a questo proposito anche Mayer Modena (1999, p. 94).

<sup>30</sup> Nato a Malaga intorno al 1021 e morto a Valencia tra il 1053 e il 1058 (Tamani, 2004, pp. 42-49).



Normalmente i *siddurim* non contengono i *piyyuṭim* associati ai vari momenti del rito; per essi c'è spazio nei *maḥzorim*, libri di preghiere più ampi, comprensivi appunto anche dei canti liturgici.<sup>31</sup> Tuttavia, certi *piyyuṭim* (molto pochi e sempre gli stessi) compaiono nei *siddurim*, come è il caso del *piyyuṭ* in questione.<sup>32</sup>

Uno dei punti più interessanti di questo canto è che contiene alcune evidenti allusioni al *Sefer yeṣirah*, manuale mistico sui segreti della Creazione che all'epoca di Ibn Gabirol era già ampiamente approdato in Occidente, ottenendo attenzione e commenti (Kaplan, 2016, pp. 27-32). Quando, infatti, il poeta parla delle trentadue vie di Dio (in giudeo-provenzale esse diventano le *trenta e dos plasas de tas carieras*), si riferisce al celebre esordio del *Sefer yeṣirah*: “con trentadue vie mistiche di sapienza Dio incise...”. Le “trentadue vie” sarebbero le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico insieme con le dieci *sefirot*, attraverso le cui combinazioni Dio creò il mondo.

Il *piyyuṭ* compare, nel *Siddur* giudeo-provenzale, alla fine dei *Pesuqé dezimra*<sup>33</sup> da recitare durante la settimana, tanto che una nota a margine suggerisce che invece di *Šabbat* lo si debba sostituire con la preghiera *Nišmat kol-ḥay*.<sup>34</sup>

Qui presento il testo giudeo-provenzale in parallelo con l'ebraico, che fu anch'esso trascritto nel manoscritto, e che si può considerare a tutti gli effetti come un ulteriore testimone del poemetto. Come si coglie dal fatto che il testo ebraico sia trascritto nel margine sinistro della pagina, esso fu copiato in un secondo tempo, dopo che si era provveduto a tradurlo e trascriverlo in giudeo-provenzale a partire dal modello. Questa sequenza di trascrizione è evidente anche dal confronto tra il testo ebraico e quello giudeo-provenzale, che presentano alcuni errori distintivi.

Dopo aver presentato il doppio testo ebraico-giudeo-provenzale, fornisco una traduzione italiana “di servizio”, effettuata a partire dall'ebraico.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Così dice lo stesso Lazar (1970, pp. 581-582) a proposito del *Siddur* giudeo-provenzale: c'è da fare solo una piccola correzione a quanto dice lo studioso, visto che almeno un *piyyuṭ*, questo di Šelomoh ibn Gabirol, compare.

<sup>32</sup> Ringrazio Michael Ryzhik per la ricca consulenza sulla questione.

<sup>33</sup> Si tratta di un gruppo di salmi, preghiere e benedizioni da recitare durante *šaḥarit*, la preghiera quotidiana del mattino.

<sup>34</sup> Così si legge infatti a margine, in corrispondenza dell'inizio del *piyyuṭ*: “aissi dis om יח נשמת כל ה' en *Šabbat* e en *yom tov*”.

<sup>35</sup> I due testi si trovano in ff. diversi del ms. Il testo ebraico è ai ff. 37r-38r, il giudeo-provenzale ai ff. 38v-39r.



יעידון יגידון <sup>36</sup>	יגידון כלם כאחד
<p>Agarentiran e nunzaran totz elz ensems&lt;ons&gt;: Sant Benezet un e son nom un. Trenta e dos plasas de tas carieras azarvertent lur fundamenta, retrairan<sup>37</sup> ta grandeza, d'elz conoissiran car lo tot es tieu, Sant Benezet mon governador sol e azunat.</p> <p>Corais en lur pensar segle bastit troban que tot cant es estier [39r] tu es tresmudat. Am nombre e am pes tot cant es es nombrat, tot es aordenat de governador un.</p>	<p>י"י אחד ושמו אחד שלשי<sup>38</sup> [ב37] שלשים ושתיים נתיבות] שבילך למבין<sup>39</sup> יסודם יספרו גדלך מהם יכירו<sup>40</sup> כי הכל שלך (י"י) רועי יחיד מיוחד.<sup>41</sup></p> <p>לבבות בחשבם עולם בנוי ימצאו<sup>42</sup> כל יש בלתך שנוי במספר במשקל הכל מנוי<sup>43</sup> כלם נתנו מרועה אחד</p>

<sup>36</sup> Il titolo del *piyyut* sarebbe: כל ברואי מעלה ומטה ("tutte le creature dell'alto e del basso"), che costituisce il primo verso del testo, ma nel nostro ms. è omissso e il titolo coincide con il secondo verso: יעידון יגידון כלם כאחד ("testimonieranno, racconteranno insieme"), diversamente abbreviato nell'ebraico (יעידון כלם כאחד) e nel giudeo-provenzale (יעידון יגידון). Per un confronto col testo "standard" del *piyyut* di ibn Gabirol si veda all'indirizzo: <https://web.nli.org.il/sites/nlis/he/song/pages/song.aspx?songid=885#7,135,2927,1678>, il sito dell'Università ebraica di Gerusalemme dedicato al *piyyut* e alla preghiera.

<sup>37</sup> Ms. *retarairan*.

<sup>38</sup> Richiamo.

<sup>39</sup> La versione standard del *piyyut* solitamente legge: לכל מבין ("ad ogni intenditore"). Che il testimone da cui derivano i nostri due testi del canto già non presentasse כל ("tutto, ogni"), ci sembra deducibile dal giudeo-provenzale, che traduce l'espressione *azavertent*, senza accompagnarlo con *tot*.

<sup>40</sup> Versione standard: יכירו. si noti tuttavia che la *nun* finale in questa forma verbale rappresenta una aggiunta eufonica facoltativa, che non comporta alcun mutamento morfosintattico.

<sup>41</sup> La versione standard legge: ואתה האל המלך המיוחד ("e Tu sei il Dio, il re unico"). Che la variante del ms. Roth 32 si trovasse già nel modello, lo lascia supporre la resa giudeo-provenzale, che è coerente: *mon governador sol e azunat* traduce precisamente רועי יחיד מיוחד ("mio pastore/governatore solo e unico").

<sup>42</sup> Nel ms. si legge נמצא, lett. "troveremo" oppure "fu trovato", ma si tratta chiaramente di un errore, anche guardando al giudeo-provenzale che ha la forma corretta (*troban*), quindi ripristino a testo la forma corretta della versione standard (ימצאו).

<sup>43</sup> Nel ms. si legge בנוי (*banuy*), ma è chiaramente un errore di copia, dovuto alla quasi omografia di מנוי (*manuy*, "contato") – בנוי (*banuy* "costruito"); *banuy* che oltretutto compare due versi sopra e che probabilmente ha tratto in inganno il copista che lo ha ritrascritto. Il giudeo-provenzale è corretto, infatti traduce *nombrat*.



<p>De cap entro la fin tu es al-mont senhal.  <i>Darom e Şafon, Mizrah e Ma'arav,</i>  lo cel e aques(t) mont a tu garentz lials.  De ça e de ça un</p> <p>Lo tot es de part tu amazad amaza(d)as.  Tot lo mont perira e tu seras estat;  perzo per tot criat <i>en</i> tu seras onorat.  Del cap entro la fin non es Dieu se non un.  Agarentiran e nunzaran totz elz con un,  Sant Benezet un e son nom un.</p>	<p>מראש ועד סוף יש לך סימן  צפון ומזרח מערב<sup>44</sup> ותימן  שחק ותבל לך עד נאמן  מזה אחד ומזה אחד</p> <p>הכל ממך [נזבד]<sup>45</sup> [א38] נזבד זכור  אתה תעמוד והם יאבדו אבוד  לכן כל יצור לך יתן כבוד  מראש ועד סוף הלא אב אחד  יעידון יגידון וכי.<sup>46</sup></p>
---	---

Testimonieranno e racconteranno tutti insieme che il Signore è uno e il Suo nome è uno. Trentadue vie della tua strada a chi comprende i loro fondamenti racconteranno della tua grandezza, e da esse sapranno che tutto è Tuo, (Signore), mio pastore solo, unico.

Gli intelletti, quando pensano al mondo che è stato costruito, troveranno che tutto ciò che c'è eccetto Te è doppio.<sup>47</sup> Con il numero e il peso tutto viene enumerato, tutto è dato dal pastore unico.<sup>48</sup> Dal principio alla fine c'è per te un segno. Il Nord, l'Est, l'Ovest, il Sud, il cielo e il mondo ti sono testimoni fedeli.<sup>49</sup> Di qua e di là,<sup>50</sup> tutto da te è donato. Tu resterai saldo mentre tutti periranno. Per questo ogni creatura Ti onora. Dal principio alla fine Tu sei certamente un padre unico. Testimonieranno e racconteranno, etc.

<sup>44</sup> ויים וקדם. Per la spiegazione, ipotetica, su questo verso coi punti cardinali, si veda *infra*.

<sup>45</sup> Richiamo.

<sup>46</sup> L'ebraico conclude riportando il verso iniziale, lasciandoci intuire che il testo, cantato, si concludesse con la ripresa a mo' di ritornello del verso iniziale. Considerando che la nostra versione omette il primo verso, nonché titolo, del componimento, possiamo immaginare che la ripetizione dell'inizio in conclusione servisse a "stare" nella melodia.

<sup>47</sup> La creazione è fatta di coppie e di opposti, mentre solo Dio è unicità. Per l'interpretazione del verso, si rimanda al sito (in ebraico): <https://web.nli.org.il/sites/nlis/he/song/pages/song.aspx?songid=885#7,135,2927,1678>

<sup>48</sup> Citazione da Eccl 12:11.

<sup>49</sup> Anche qui c'è una allusione al *Sefer Yeşirah* (1:13-14; cfr. Kaplan (2016, pp. 117-26), quando parla delle sei direzioni in cui il Signore opera la creazione, ovvero i quattro punti cardinali più l'alto e il basso (cioè il cielo e la terra).

<sup>50</sup> Citazione da Es 17:12.



Con il canto di Šelomoh ibn Gabirol ci troviamo di fronte a un testo di alto profilo poetico, coerente con il genere letterario cui appartiene: riconosciamo uno schema metrico, costituito di strofe di quattro versi, i primi tre a rima baciata seguiti dal quarto, che ha una rima fissa e che riprende la rima del preludio (BBaaBcccBdddB);<sup>51</sup> il contenuto altamente filosofico, in cui si argomenta l'unità di Dio in contrasto con la molteplicità del creato, che è il pilastro della fede ebraica, non cela come s'è visto allusioni mistiche e dirette riprese del *Sefer yeširah*, ma è anche impreziosito, come sempre avviene nella poesia liturgica ebraica, di citazioni bibliche, inserite "a mosaico" secondo la tecnica dello *šibbuš* (Tamani, 2004, pp. 34-37). Nonostante dunque il testo di partenza sia assolutamente peculiare anche rispetto all'alta poesia biblica ampiamente presente nel *siddur* in traduzione giudeo-provenzale, vediamo la lingua-calco non discostarsi nemmeno in questo caso dal suo metodo di mera riproduzione dell'originale. Tuttavia, vi è un'attenzione almeno a riproporre, ove possibile, la rima, o se non altro una assonanza/consonanza. A questo proposito, merita attenzione il verso che riporta i nomi dei punti cardinali. I punti cardinali sono i tipici termini in "merged Hebrew" presenti nelle traduzioni giudeo-romanze (Mayer Modena, 2003, p. 65). Ora, nell'ebraico contenuto nel nostro manoscritto, rispetto alla versione standard di questo *piyyuṭ*, già troviamo una sostituzione parziale dei termini attesi in "whole Hebrew" (*qedem* = Est; *yam* = Ovest) con quelli in "merged Hebrew" (*mizrah* = Est; *ma'arav* = Ovest), evidentemente per lapsus del traduttore/copista; a essere conservato è *teman* = Sud (il termine "merged" sarebbe *darom*, che compare puntualmente nel giudeo-provenzale), probabilmente perché è la parola che dà la rima.

Nel provenzale vediamo comparire come ci attenderemmo i termini "merged", ma li troviamo in un ordine diverso rispetto all'ebraico: considerando quanto la traduzione-calco sia attenta nel rispettare l'ordine delle parole, anche a scapito della sintassi o del senso, si tratta di una situazione insolita. Tuttavia, se immaginiamo che il traduttore abbia voluto conservare la rima anche nel testo d'arrivo, forse possiamo capire il perché del mutamento di posizione nel verso:

De cap entro la fin tu es senhal.

*Darom e šafon, mizrah e ma'arav [...]*

<sup>51</sup> Si tratta precisamente di una strofa zagialesca, schema rimico di origine arabo-andalusa e diffuso in tutta la poesia romanza, ebraica e giudeo-romanza.



Apparentemente non in rima, *senhal* : *ma'arav* lo diventano se supponiamo che la pronuncia fosse *senhau* : *ma'arau*; che la *bet* a fine parola preceduta da vocale fosse pronunciata [ɥ] dagli ebrei di Provenza, è un dato di fatto;<sup>52</sup> quanto alla laterale, essa può venire pronunciata [ɥ] a fine parola in alcune parti del dominio occitano.<sup>53</sup> Abbiamo qui, a mio parere, un interessante caso di conservatorismo grafico (*senhal* continua a essere scritto con la *l*) accanto a un indizio sulla effettiva pronuncia di chi approntò la traduzione (e quindi forse sulla localizzazione del testo). Inoltre, il fatto che vi sia lo sforzo da parte del copista di mantenere la rima, sembrerebbe suggerire che il testo in giudeo-provenzale fosse anche cantato sulla melodia del *piyyuṭ*.

## 5. LO ŠEMA 'ISRAEL: UN CONFRONTO TRA TRADUZIONI GIUDEO-ROMANZE

Un'annosa questione, nell'ambito delle lingue giudeo-romanze medievali, riguarda gli stringenti parallelismi tra traduzioni (giudeo-spagnola, giudeo-catalana, giudeo-provenzale e giudeo-italiana). Un margine di variazione, naturalmente, vi è persino all'interno di uno stesso *corpus* (come dimostrano certe differenti scelte linguistiche, soprattutto lessicali e grammaticali, nei *siddurim* giudeo-italiani studiati da Michael Ryzhik)<sup>54</sup> e, a maggior ragione, questo avviene tra domini linguistici diversi. Nondimeno, le affinità lessicali e testuali che vi si riscontrano sono talmente forti che sembra impossibile non

<sup>52</sup> Aslanov (2001, p. 51); Baricci (2014, p. 179). Si veda per esempio il *Roman d'Esther* (Méjean Thiolier – Notz-Grob, 1997, p. 142), in cui *Moab* (v. 271) rima con *soau* (“gradevole”, v. 273).

<sup>53</sup> Zuffrey (1987, p. 122) afferma che questo fenomeno – la mutazione in *ɥ* di *l* finale quando preceduta da vocale *a* – è presente nel Canzoniere R, composto ca. tra il 1292 e il 1400 nella Linguadoca occidentale (Tolosa), e che forse sia da intendere come guasconismo. Lo stesso fenomeno (*l > ɥ*), ma esteso ad ogni posizione della *l* implosiva (quindi non solo in finale preceduta da *a*), si trova nel Canzoniere E (p. 180), composto a Montpellier nel XIV sec., ed anche, anche se in maniera asistemica a fianco di altri esiti, nel Canzoniere *f* (p. 217) scritto nella zona di Arles, nella prima metà XIV sec. Nel caso della lingua del copista del nostro *siddur*, sembrerebbe quindi verisimile supporre, sulla base di questo tratto e di ulteriori spie linguistiche, una localizzazione nella parte meridionale del dominio d'oc e, forse, nell'area linguadociana.

<sup>54</sup> Ryzhik (2008, pp. 155-167) e Ryzhik (2013, p. 241) e ss.



ipotizzare un comune modello, forse già latino (Blondheim, 1925). In questo spazio confronterò lo *Šema 'Israel*<sup>55</sup> del rituale giudeo-italiano (secondo la stampa di Fano del 1506)<sup>56</sup> con quello giudeo-provenzale (cc. 44r-46v: riportiamo nella nostra edizione anche il testo ebraico presente nel ms. nelle stesse carte), che per la sua importanza nella liturgia ebraica fu di sicuro uno dei primi testi ad essere tradotto nelle varie tradizioni giudeo-romanze e, quindi, risulterà particolarmente conservativo nel suo lessico.<sup>57</sup>

### Ebraico

**אל מלך נאמן**

שמע ישראל יי' אלהינו יי' אחד. ואהבת את יי' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוה היום על לבבך, ושננתם לבניך ודברתם במשבחתך בביתך, בלכתך בדרך [ב44] ובשכבך ובקומך וקשרתם לאות על ירך<sup>58</sup> [והיו] לטטפות בין עיניך, וכתבתם על מזוזות ביתך בשערריך והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את יי' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם [ובכל נפשכם] ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנך [ו] תירושיך ויצהריך ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואכלת ושבעת [א45] השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחיתם להם, וחרה אף יי' בכם ועצר את השמים ואת ולא יהיה מטר והאדמי לא תתן את יבולה ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה אשר יי' נותן לכם. ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם וקשרתם אותם לאות על ירכם והיו לטטפות בין עיניכם [ב45] ולמדתם אותם את בניכם לדבר במשבחתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך וכתבתם על מזוזות ביתי ובשערריך, למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע יי' לאבותיכם לתת להם כימי השמי' על הארץ. ויאמר יי' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם [א46] ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם לדורותם ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת. והיה לכם לציצת וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות יי' אלהיכם ועשיתם אתם, ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם. למען תזכרו ועשיתם אותם את כל מצותי והייתם קדושים לאלהיכם. אני יי' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ [ב46]. מצרים להיות לכם לאלהים אני יי' אלהיכם

<sup>55</sup> Lo *Šema 'Israel* (“ascolta Israele”) è una delle preghiere ebraiche più importanti, così chiamata dalle prime due parole con cui comincia. È formata da tre brani biblici (Deut. 6:4-9 e 11: 13-20; Num. 15:37-41) in cui si afferma l'unicità di Dio e in cui sono ricordati alcuni degli obblighi principali per un ebreo, tra cui quello di indossare i *tefillin* (i “filatteri”), dell'esposizione, sullo stipite destro della porta, della *mezuzah* (lett. “stipite”, astuccio metallico contenente una pergamena coi brani summenzionati del Deuteronomio) e degli *ššit* (le frange del *tallit*, cioè del mantello della preghiera).

<sup>56</sup> Colgo l'occasione per ringraziare il professor Michael Ryzhik, oltre che per i preziosissimi consigli, anche per il testo giudeo-italiano dell'edizione Fano (1506), che è qui riportato nella sua trascrizione.

<sup>57</sup> Il testo ebraico si trova ai ff. 44v-46v; il giudeo-provenzale ai ff. 43r-47r.

<sup>58</sup> Nel ms. è scritto ידכה; la pronuncia è sempre la stessa (*yad<sup>h</sup>khah*) ma questa sembra una scrittura “fonetica” occorsa in un momento di distrazione del copista; in questo caso sembrerebbe che qualcuno stia dettando a chi trascrive.





## Provenzale

אל מלך נאמן שמע ישראל יי אלהינו יי אחד

Bendig nom de onor de son reisme a segle e a sempre [44v] E amaras sant e benezet, ton Dieu, en tot ton cor e en tota ta arma e en tot ton aver, e seran las paraulas aquestas que ieu comandant ui sobre ton cor, e maudaras elas a tos enfanz e parlaras en elz, en ton sezer a ta maizon, e en ton anar per camin, e en ton colcar e en ton levar, e liaras els a senhas sobre tas mans e seran a *tefillin* enfre tos ulhz, e escriuras elz sobre plasteraias de ton ostal e en tas portas. [45r] E sera si auzir auzires a mas comandamentas que ieu comandant vos uy, a amar sant benezet vostre Dieu, e a servir el en tot vostre cor e en tota vostra arma. E donarai pluja de vostra terra en son temps primairenc e tarziu, e amassaras ton forment e ton most e ton oli, e darai erba en ton camp a ta bestia, e manjaras e sadolaras. Sias gardaz a vos de quant abetarie vostre cor e [45v] redarias e servirias dieu<sup>59</sup> autres e soplegarias a els, e iraisie ira de sant benezet en vos, e retenria lo cel e non serie pluja, e la terra non daria son blat, e deperderias ... *tetz* *†ost* de sobre la tera la bona que sant benezet donant a vos. E metres mas paraulas aquestas sobre vostre cor e sobre vostra arma e liares els a senha sobre vostra man e seran a *tefillin* enfre vostre ulhs, e ensenha *†ras* [46r] elz a vostres enfanz a parlar en elz, en ton sezer en ta maison, e en ton anar en camin, [e] en ton colcar e e en ton levar. E escriuras elz sobre plasteraias de tas maizons e en tas portas. Pero creisseran vostres jornz, e jornz de vostres enfanz, sobre la terra que juret sant benezet a vostres pairons a donar a vos con tems dal cel sobre la terra.<sup>60</sup> [46v] E dis sant benezet a Moshè a dir ‘Parla a enfanz di *Israel* e digas a elz e fassan a elz *†isit* sobre angles de lor vestir a lor gerazion e metan sobre *†isit* del angle filo blau e sera a vos a *†isit* e veires el e renembras totas comandamentas de Sant Benezet e fares elz e non cercares apres vostre cor ni apres vostres ulhz que vos sagemz apres elz. Pero que renembras e fares totas [47r] mas comandamentas e seres sanz a vostre Dieu. Ieu Sant Benezet vostre Dieu que traisse vos de tera de *†israyim* per esir a vos a Dieu, ieu Sant Benezet vostre Dieu.

<sup>59</sup> Interessante, paradossale caso in cui vediamo all’opera il metodo di tradurre una stessa parola costantemente con il suo *alter ego*: qui *dieu* traduce אלהים (*‘Elohim*, “Dio”, se inteso al singolare, ma anche “dei” se inteso come un plurale, cosa che morfologicamente è) che però in questo passo indica gli dei stranieri; in tal senso è un vero plurale, come assicura l’aggettivo seguente, concordato al plurale (anche in provenzale!). Nondimeno, la costanza nel tradurre questo termine ebraico con *Dieu* (rigorosamente singolare!) ha la meglio sulla correttezza morfosintattica del sintagma e persino sul senso intrinseco del passo.

<sup>60</sup> Vi è un *saut du même au même* di *sobre la terra* e espunzione, da parte del copista, di: *que ġuret Sant e Benezet a vostres pairons a donar a vos*. Il segno di espunzione (due puntini sopra la parola) è posto su tutte le parole tranne che su *Sant e Benezet*, per rispetto al nome di Dio. Da notare le variazioni grafiche che già sono presenti nell’immediata ripetizione dello stesso passaggio: *gimel* anziché doppia *yod* per *juret*, e *sant e benezet* anziché *sant benezet*.



## Italiano

E dice questo *šema*': enteni Isra'el Dometet Det nostro Dometet uno. Benedetto sia lo nome delo onore delo emperio suo a seculo e a sempre. E amarai a Dometet Det tuo en tutto lo core en tutto l'animo tuo e en tutto lo avere tuo, E siano li paroli questi che io comano a te oggio sopra lo core tuo. E maltarai essi alli figlioli toi e favellarai en essi nello sedere tuo nella casa toa e nello gire tuo per la via e nello colcare tuo e nello levare tuo. E leghi essi a seno sopra li mani toi e sieno a *tefillin* enfra occhi toi. E scrivi essi sopra li balistrati della casa toa e nelli porti toi. E sarà se entenno entennereti alli comannamenti mei che io comano a voi a amare Dometet vostro e a servire esso en tutto lo core e en tutto lo anemo vostro. E darajo pioggia nella terra vostra nello tempo suo primonico e tardio e aricolgerai lo lavore tuo e lo mosto tuo e lo olio tuo. E darajo erva nello canpo tuo per la bestia toa e manecarai e stolerai. Guardeti a voi en quando semunisca lo core vostro e cessariteve e servereti dei altri e salutarati a essi. E adirarassi lo fore de Dometet en voi e strengerasse li celi e non sarà pioggia e la terra non darà lo lavore suo e deperdereteve en aino da sopra la terra bona che Dometet deo a voi. E ponereti li paraole mei questi sopra lo core vostro e sopra lo animo vostro e legareti essi a seno sopra li mani vostri e saranno a *tefillin* enfra l'occhi vostri. E nescereti essi agli figlioli vostri a favellare en essi nello sedere tuo nella casa toa e nello gire tuo per la via, nello colcare tuo e nello levare tuo, e scrivi essi sopra li balestrati della casa toa e nelli porti toi. Per chi se moltepecarano li di vostri e li di delli figlioli vostri sopra la terra che en promesse Dometet alli patri vostri a dare a essi come di delli celi sopra la terra. E disse Dometet a *Moshè* a dire: "favella alli figlioli di Isra'el e dirai a essi e faranno a essi pennagli sopra li lenzole delli panne loro alle genorazii e daranno sopra le penagli la lanzola uno filo de veneto.<sup>61</sup> E sera a voi a pennaglia e vedereti esso e rencordareti tutti li comannamenti de Dometet e fareti essi e non veratecheti dreto a lo core vostro e dreto all'ocli che voi (veratecheti) [forniziti?] dreto de essi. Perchi vernecordareti e fareti tutti li comannamenti (mei) e sereti santi allo Det vostro. Io Dometet lo Det vostro che trassi voi della terra de *Misrayim* a essere a voi a Det, io Dometet lo Det vostro.

Notiamo qualche differenza: il provenzale non rispetta la posposizione "ebraica" del possessivo, al contrario dell'italiano, anche se ciò può essere dovuto al fatto che in provenzale la serie atona dei possessivi, sempre in funzione aggettivale, deve precedere il nome cui si riferisce (Jensen, 1986, p. 127); vi sono incoerenze, sia nel provenzale sia nell'italiano, nell'uso del futuro e dell'imperativo, fatto più che giustificato, poiché in ebraico la stessa forma può tradurre entrambi; vi sono infine variazioni morfo-sintattiche: l'italiano traduce col presente indicativo quello che in provenzale appare come participio

<sup>61</sup> Blu. Per la spiegazione di questa parola, si veda Ryzhik (2013, p. 247).



presente (fenomeno ugualmente motivato dall'ebraico). Infine, il provenzale tende a presentare un numero più alto di ebraismi: il primo verso dello *Šema* non è tradotto, si parla di *šišit* e non di *pennagli*.<sup>62</sup>

Ciò nonostante, ci troviamo davanti a due testi che spesso compiono delle scelte lessicali molto affini: “ieu [...] que traisse vos / io che trassi voi”; “e darai erba en to canp a ta bestia / e darajo erva nello canpo tuo per la bestia toa”; “a segle e a sempre / a seculo e a sempre”, etc. Come dimostrato da Sermoneta, non si tratta di una terminologia necessariamente convergente a causa di un vocabolario che non consente scelta (Sermoneta, 1978b, pp. 210-211). Alle spalle delle due traduzioni, si scorge una tradizione comune: per esempio in entrambi i *siddurim* occorre il raro verbo “giudaico” *malдар/maudare*, o l'arcaismo *plasteraias/balestrati* (Ryzhik, 2013, p. 239), ed entrambi presentano la traduzione interpretativa *aver/avere* per מְאוֹדָה (*me'odkha*), che deriva dal *Targum Onqelos* (p. 240).

Molti di questi vocaboli comuni alle traduzioni giudeo-italiane e alla nostra giudeo-provenzale sono attestati anche in ambiente cristiano, ma come termini rari, mostrando dunque una specializzazione in ambito giudaico probabilmente alquanto antica, visto che si trovano in *corpora* linguistici diversi (p. 239 e ss).

Ugualmente, le scelte terminologiche possono divergere pur laddove, in una lingua o nell'altra, sarebbe esistito, volendo, il termine corradicale scelto dall'altra lingua: “temps/di”; “vestir/panne”; “creisseran vostres jornz/si moltepecaranno li di vostri”; “juret/promesse”, etc. Come si noterà da questa parzialissima rassegna, le coppie di vocaboli presentano quasi sempre tutte un'etimologia latina. Questa fluttuazione lessicale, dunque, potrebbe essere messa in conto già per epoche pre-romanze.

Sulla base di questa rapida analisi comparativa, sembra di poter affermare che una tradizione antica, in latino, per la traduzione della Bibbia,<sup>63</sup> vi fu: la

<sup>62</sup> È comunque una scelta soggettiva del traduttore, perché in altre traduzioni giudeo-italiane la componente ebraica mantenuta è più ampia. Per la questione si veda ancora Ryzhik (2013, pp. 252-253).

<sup>63</sup> Ryzhik (2013, pp. 255-257) nota a ragione anche una differenza tra i brani biblici, più arcaici e con un lessico più convergente, e le preghiere. Lo studioso spiega il fenomeno attribuendolo a una maggiore antichità delle traduzioni bibliche e a una loro maggiore sacralità, che li rese anche testi più difficilmente modificabili.



rete di affinità testuali tra le due traduzioni giudeo-romanze è troppo fitta perché si possa pensare alla mera riproduzione di uno stesso metodo applicato al provenzale, all'italiano o a un'altra lingua, senza porre in conto, alla base, un antico modello comune (orale) che dettò scelte terminologiche e semantiche.

Ugualmente, le differenze suggeriscono che questa antica tradizione latina per la traduzione del testo sacro non si realizzò mai in un testo vero e proprio, scritto e definito. Piuttosto, la tradizione giudeo-latina si realizzò nella scuola, che impostò quelle che Ryzhik definisce efficacemente come “general guidelines” (Ryzhik, 2013, p. 254), e operò alcune scelte di resa lessicale, sempre tenendo conto delle varie interpretazioni, ma non fissando definitivamente il vocabolario. Pertanto, si svilupparono tante traduzioni quante erano le scuole che se ne occupavano, vincolate alla tradizione, al suo metodo, alle sue scelte interpretative, ma non a un unico testo. Le micro-differenze apportate in questa fase ancora latina, per esempio nel tradurre יום “giorno” con *diurnum* o con *dies*, sarebbero in seguito confluite, con ulteriori varianti accumulate per scarti diacronici e diatopici, nelle recenziore traduzioni romanze, provocando questa parvenza di stringente affinità e, al contempo, questa sottile ma costante variabilità che impedisce di appiattare tutte le versioni sullo sfondo di un unico archetipo.

## 6. CONCLUSIONI

In questa sede ho presentato alcuni testi dal *Siddur* giudeo-provenzale per dare un assaggio delle varie questioni, soprattutto linguistiche, che emergono dall'indagine del suo contenuto. Ho privilegiato salmi, preghiere e canti liturgici, mentre rimando ad altra sede l'analisi dei brani mišnici, per esempio *ba-meh madliqin*<sup>64</sup> o i già menzionati tredici principi ermeneutici di Rabbi Šemu'el, assai interessanti e che meritano uno spazio di indagine a sé.

In attesa di presentare un'edizione critica dell'intero *siddur* giudeo-provenzale, mi è sembrato giusto fornire all'attenzione della comunità scientifica

<sup>64</sup> Lett. “con che cosa si accende”. Si tratta di un brano della *Mišnah* (*Šabbat* 2), da leggere durante la preghiera del venerdì sera, in cui si parla dei materiali con cui si può accendere il lume sabbatico.



nuova materia di indagine e riflessione, riprendendo questioni sul provenzale-calco come lingua scolastica, nel suo rapporto con la tradizione della scuola nell'intero mondo giudeo-romanzo e anche nel suo rapporto con la lingua parlata dalle comunità ebraiche di Provenza.

Un'ultima questione, con la quale concludo, riguarda la possibile esistenza di una traduzione continua e completa in giudeo-provenzale della Bibbia. Gli studiosi, e *in primis* Cyril Aslanov,<sup>65</sup> sono propensi a credere che tale traduzione in giudeo-provenzale sia esistita. Del resto, nelle scuole, tutti traducevano la Bibbia nella propria lingua madre; che dunque le scuole provenzali abbiano provveduto a tradurre in lingua d'oc il testo ebraico della Bibbia, ci pare assodato, tanto per ragioni storiche quanto per una constatazione linguistica: come i testi del *siddur* (che sono perlopiù brani biblici) qui analizzati dimostrano chiaramente, la loro traduzione non è stata improvvisata.

Aslanov basa la sua argomentazione, tra gli altri punti, anche richiamandosi a Menahem Banitt, il quale sostenne fermamente che in area oitanica, nonostante la mancata evidenza manoscritta, vi sia stata una traduzione francese della Bibbia (Banitt, 1972, p. 167): tramite i glossari abbiamo, di fatto, tutta la Bibbia tradotta, per quanto nella modalità di note interlineari o di appunti al testo ebraico. Nelle scuole oitaniche, infatti, il maestro traduceva e interpretava in francese mentre gli allievi prendevano appunti. Se ciò può valere per la Francia del Nord, dunque, potrebbe benissimo valere anche per l'area occitanica (Aslanov, 2001, pp. 79; 89).

Tuttavia, se si applica tale prospettiva comparatistica, cercando analogie tra le varie tradizioni giudeo-romanze, una questione sorge immediata: se così fosse in Francia, perché in Italia e in Spagna, invece, le traduzioni continue della Bibbia si sono conservate? Si tratta esclusivamente di una fatalità nella trasmissione manoscritta? Certo non si deve dimenticare che l'espulsione degli ebrei francesi, alla fine del XIV secolo, ebbe come primo effetto la confisca dei beni (dunque, anche i libri), seguita dalla integrale diaspora presso altre comunità, alla cui lingua gli ebrei francesi si adattarono, perdendo, nel giro di pochissime generazioni, non solo la maternità linguistica oitanica, ma, con-

---

<sup>65</sup> Aslanov (2001, p. 79) e ss.



seguentemente, anche le traduzioni francesi, ormai divenute inutili, sostituite da quelle nelle nuove lingue correnti.<sup>66</sup>

Ora, cosa sarà accaduto in Provenza? Almeno nelle quattro *qehillot*, infatti, gli ebrei poterono vivere in relativa tranquillità, senza dover migrare, e in un certo isolamento dal resto del mondo ebraico, ciò che sviluppò tradizioni e riti specifici e un *patois* a sé, lo *chudait*, ossia il “giudeo-provenzale” moderno. Tuttavia, di tutto il potenziale lavoro di traduzione in provenzale non ci resta che un *siddur*. È poco? Non così tanto, in verità: i *siddurim*, a maggior ragione se tradotti nelle giudeo-lingue, furono oggetto di una confisca e una censura spietate da parte dell’istituzione ecclesiastica, che vi vedeva una possibilità abbastanza facile per i non ebrei di accedere alla loro lettura, poiché bastava imparare i caratteri ebraici. La Provenza fu interessata nel corso del Settecento da vaste campagne anti-ebraiche di confische dei libri indette dal Papato, che ancora possedeva quei territori (Caffiero, 2012, pp. 30-32). Si può immaginare quanti *siddurim* (ed eventualmente Bibbie tradotte in giudeo-provenzale) siano andati perduti in quell’epoca. Insolito, paradossalmente, è il caso del manoscritto Roth 32, che non solo non fu confiscato, ma non porta neppure segni di censura.

La questione a mio parere risiede nella ragione per cui queste traduzioni venivano trascritte e diventavano libri, e la ragione non era di ordine scolastico. Il *siddur* giudeo-provenzale, infatti, non appartiene alla scuola. Senz’altro chi lo esemplò fu un copista professionista con un curriculum di tutto rispetto; ma lo scopo per cui fu commissionato era un altro. Era un dono di nozze, concepito per un’utenza femminile che desiderava mostrare il proprio status possedendo un bene di lusso, che senz’altro sarebbe stato usato per devozione.<sup>67</sup> Esso pare

<sup>66</sup> Anche gli ebrei spagnoli si dispersero dopo il 1492, ma, a differenza dei francesi, continuarono a parlare ladino fuori da *Sefarad*. Resta da osservare che comunque, nonostante l’ebraismo medievale di Francia termini precocemente e violentemente, manoscritti francesi precedenti all’espulsione (in ebraico e, seppur minimamente, persino in giudeo-francese) si sono comunque conservati. Dunque, l’evento dell’espulsione in sé non è sufficiente a giustificare la totale assenza di traduzioni continue giudeo-francesi della Bibbia.

<sup>67</sup> Che il nostro *Siddur* fosse impiegato anche in sinagoga lo conferma la presenza di alcune preghiere che possono essere recitate solo con un *minyian*, ovvero il numero minimo di (dieci) uomini che abbiano raggiunto la maturità religiosa. Questo peraltro dimostra anche che il *siddur* non era di esclusivo uso femminile, poiché solo gli uomini contano per il *minyian* (Ryzhik, 2013, p. 233).



dimostrare che la traduzione del *siddur*, e a monte della Bibbia, esisteva, ma anche che solo in rari casi diventava oggetto di una scrittura non avventizia, quando cioè vi era l'interesse da parte di un privato facoltoso nel possedere un bel libro che conferiva prestigio.

## 7. BIBLIOGRAFIA

- Aslanov, C. (2001). *Le provençal des Juifs et l'hébreu en Provence. Le dictionnaire Sharshot ha-Kesef de Joseph Caspi*. Peeters.
- Banitt, M. (1972). *Le glossaire de Bâle*. Académie nationale des sciences et des lettres d'Israël.
- Baricci, E. (2014a). Bendig tu...qui fis me fenna: donne, libri e letteratura nel Medioevo giudeo-provenzale. *Altre Modernità* (volume speciale *Letteratura Ebraica 'al femminile'*) (pp. 222-244). <https://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/view/3986>
- Baricci, E. (2014b). I Ma<sup>a</sup>šēy-<sup>a</sup>Estēr: un nuovo testo giudeo-provenzale. *Critica del Testo* (XVII/1), 9-50.
- Baricci, E. (2022a). Il Siddur giudeo-provenzale: lingua, stile e metodo di traduzione tra ebraico e idiomi giudeo-romanzi. In V. Brugnatelli, L. Magini (a cura di). *"Suaditi?" Scritti di amici e colleghi in memoria di Francesco Aspesi* (pp. 41-55). Centro Studi Camito-semitici.
- Baricci, E. (2022b). *The Ma<sup>a</sup>šēy-<sup>a</sup>Estēr. A Judeo-Provençal poem about Queen Esther*. Brill.
- Blondheim, D.S. (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*. Champion.
- Boeckler, A.M. (2015). The liturgical understanding of Psalms in Judaism: Demonstrated with Samples from Psalms 90-106, with a Special Focus on Psalm 92, Mizmor shir leyom hashabbat. *European Judaism: A Journal for the New Europe*, 48, 2, 70-82.
- Bunis, D.M. (2013). *Whole Hebrew: a revised definition*. In C. Bartal, G. Hasan-Rokem, A. Rapoport-Albert, C. Rosenzweig, V. Shiffriss, E. Timm (eds.), *A Touch of Grace: Studies in Ashkenazi Culture, Women's History,*





- and the Language of the Jews – Presented to Chava Turniansky* (pp. 37-68). Shazar.
- Caffiero, M. (2012). *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*. Einaudi.
- Cassuto, U. (1930). Les traductions judéo-italiennes du Rituel. *Revue des Études Juives*, 89, 2, 260-280.
- Disegni, D. (2009). *Tanakh. Bibbia Ebraica*. Giuntina.
- Einbinder, S. (2009). No place of rest. Jewish Literature, Expulsion, and the Memory of Medieval France. University of Pennsylvania Press.
- Ferrer, J. (2002). Les glosses romaniques del manuscrit de la Biblioteca Vaticana Ebr. 413. *Estudi general: Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona*, 22, 41–50.
- Frojmovič, E., Felsenstein, F. (1997). *Hebraica and Judaica from the Cecil Roth Collection. Decorated manuscripts and broadsheets in the Brotherton Library*. Brotherton Library, University of Leeds.
- Jensen, F. (1986). *The syntax of medieval Occitan*. Niemeyer.
- Jochnowitz, G. (1981). Who made me a woman. *Commentary*, 71, 4, 63-64.
- Kahn, Y. (2011). *The three blessings. Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Liturgy*. Oxford University Press.
- Kaplan, A. (2016). *Sefer Yetzirah*. Trad.it. M.V. Spina. SpazioInteriore.
- Kaufmann, D. (1871). The prayerbook according to the ritual of England before 1290. *Jewish Quarterly Review*, 4, 20-63.
- Lazar, M. (1970). La traduction hébraïco-provençale du Rituel (Manuscrit inédit du XVe siècle). In *Mélanges de langue et littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier, professeur à la Sorbonne, par ses collègues, ses élèves et ses amis*. (pp. 575-590). Droz, vol. 2.
- Lazar, M. (1995a). *Siddur Tefillot: a woman's Ladino prayer book (Paris, B.N., Esp. 668; 15<sup>th</sup> c.). A critical edition*. Labyrinthos.
- Lazar, M. (1995b). *Siddur Tefillot: A Woman's Ladino Prayer Book*. Labyrinthos.
- Méjean-Thiolier, S., Notz-Grob, M.F. (1997). *Nouvelles courtoises*. Librairie Générale Française.
- Meyer, P., Neubauer, A. (1892). Le roman provençal d' Esther par Crescas du Caylar, médecin juif du XIVe siècle. *Romania*, 21, 194–227.



- Mistral, F. (1979). *Le trésor de Felibrige ou Dictionnaire provençal-français*. Marcel Petit.
- Mayer Modena, M. (1999). La componente ebraica nel giudeo-italiano della Rinascenza. In S. Morag, M. Bar Asher, M. Mayer Modena (eds.), *Vena Hebraica in Judaeorum Linguis. Proceedings of the 2nd Inter. Conf. on the Hebrew and Aramaic Elements in Jewish Languages (Milan, October 23–26 1995)* (pp. 93-107). Università degli Studi, Dipartimento di scienze dell'antichità.
- Mayer Modena, M. (2003). Il giudeo-italiano: riflessioni sulle fonti. *Materia Giudaica*, 8, 1, 65-73.
- Reif, S.C. (1993). *Judaism and Hebrew Prayer. New perspectives on Jewish liturgical History*. Cambridge University Press.
- Ryzhik, M. (2008). La lingua dei volgarizzamenti giudeo-italiani: genesi, caratteri e sviluppi. *Medioevo Letterario*, 5, 155-167.
- Ryzhik, M. (2013). Preliminaries to the Critical Edition of the Judeo-Italian Translation of the Siddur. *Journal of Jewish Languages*, 1, 229-260.
- Rothschild, J.P. (2012). Une linguistique des théologiens. In J. Baumgarten, J. Costa, J.P. Guillaume, J. Kogel (éds.). *En mémoire de Sophie Kessler-Mesguich* (pp. 77-95). Presses Sorbonne Nouvelle.
- Saenz-Badillos, A. (1987). *Un diccionario hebreo de Provenza (siglo XIII). Edición del manuscrito Vaticano Ebr. 413 con Introducción*. Universidad de Granada, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Schwarzwald, R.O. (2012). *Sidur para mujeres en ladino, Salónica, siglo XVI*. Ben-Zvi Institute.
- Sermoneta, G. (1974). *Un volgarizzamento giudeo-italiano del Cantico dei Cantici*. Olschki.
- Sermoneta, G. (1976). Considerazioni frammentarie sul giudeo-italiano. *Italia*, 1, 1-29.
- Sermoneta, G. (1978a). Considerazioni frammentarie sul giudeo-italiano, II: Testi Italiani in caratteri ebraici. *Italia*, 1, 2, 62-106.
- Sermoneta, G. (1978b). La traduzione giudeo-italiana dei Salmi e i suoi rapporti con le antiche versioni latine. In R. Bonfil, D. Carpi, M. Modena Mayer, G. Romano, G.B. Sermoneta (a cura di), *Scritti in memoria di Umberto Nahon: Saggi sull'Ebraismo Italiano* (pp 196-239). Fondazione Sally Mayer.



- Strich, A., Jochnowitz, G. (2017). Judeo-Occitan (Judeo-Provençal). In L. Kahn, A.D. Rubin, *Handbook of Jewish Languages. Revised and updated edition* (pp. 518-552). Brill.
- Studer, P. (1921). Notice sur un manuscrit catalan du XV<sup>e</sup> siècle (Bodley Oriental 9). *Romania, XLVII*, 98-104.
- Tamani, G. (2004). *La letteratura ebraica medievale (secoli X-XVIII)*. Morcelliana.
- Weinreich, M. (1980). *History of the Yiddish Language*. University of Chicago Press.
- Xella, P. (1982). *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione cananea*. Essedue.
- Zuffrey, F. (1987). *Recherches linguistiques sur les Chansonniers Provençaux*. Droz.

### 7.1. Sitografia

- Sito sul *piyyut* e la preghiera ebraica (in ebraico) promosso dall'Università ebraica di Gerusalemme: <https://web.nli.org.il/sites/nlis/he/song>
- Sito sui Jewish Languages: <https://www.jewishlanguages.org>
- Sito sui *siddurim* in linea: <https://www.opensiddur.org/shared/siddurim>

### 7.2. Manoscritti Ed Edizioni A Stampa Citati

- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. ebr. 413 (testi di grammatica).
- Editio princeps* del *Siddur* secondo il rito italiano, Fano, Gershom Soncino, 1506.
- Leeds, Brotherton Library, ms. Roth 32 (*siddur* giudeo-provenzale).
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. fr. 22543 (Canzoniere R dei Trovatori)
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. fr. 1749 (Canzoniere E dei Trovatori)



Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms. fr. 12472 (Canzoniere *f* dei Trovatori)

Parma, Biblioteca Palatina, ms. hebr. 969 (*siddur* secondo il rito italiano).

