



Materia giudaica

Rivista dell'associazione italiana
per lo studio del giudaismo
VII/1 (2002)



Giuntina

Questo volume è stato pubblicato con un contributo del Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna, sede di Ravenna, nonché dell'area della ricerca della sede centrale dell'*Alma Mater Studiorum* di Bologna.

QUOTE ASSOCIATIVE dell' AISG

Tutti coloro che non hanno ancora provveduto a pagare la quota associativa dell' AISG per l'anno 2002, che ammonta a Euro 32 per i soci ordinari e Euro 16 per gli aggregati, possono farlo tramite un versamento sul c/c postale n. 10103562, intestato a: AISG, c/o Dipartimento di Medievistica dell'Università di Pisa, via Derna 1, 56126 Pisa.

Il mancato pagamento di due quote annuali consecutive comporta il decadimento dalla qualifica di socio.

ATTI DEL XV CONVEGNO INTERNAZIONALE DELL' AISG

(GABICCE MARE, 3-5 SETT. 2001)

a cura di

PIERO CAPELLI e MAURO PERANI

Jan Alberto Soggin

STORIOGRAFIA NEL VICINO ORIENTE ANTICO E IN ISRAELE.
A PROPOSITO DELLA SECONDA EDIZIONE DELLA MIA *STORIA D'ISRAELE*

Su invito della Paideia editrice di Brescia ho preparato la seconda edizione italiana della mia *Storia d'Israele*, uscita per i tipi della medesima casa nel 1984. Il lavoro ha avuto un certo successo: tre edizioni della traduzione inglese, sempre nuovamente aggiornate, una traduzione tedesca, una spagnola e una ungherese; le due ultime sono state effettuate senza che potessi controllare i risultati.

Più di tre lustri non sono passati senza lasciare traccia: le traduzioni inglese e tedesca portano il titolo di *Introduzione alla storia di Israele e di Giuda*: ero infatti frattanto giunto alla conclusione che si tratta di due entità etno-politiche e religiose che mi sembra di poter dimostrare che siano state distinte, anche se precariamente riunite nell'impero davidico-salomonico; mentre il termine *Introduzione* vuole mettere in evidenza la problematicità dell'impresa: più che di risultati di questa ricerca, mi sembra si debba parlare piuttosto di problemi irrisolti e difficilmente risolvibili allo stato attuale delle ricerche. Tale situazione è stata del resto messa bene in evidenza dall'opera curata da Lester L. Grabbe, *Can a History of Israel Be Written?*, Sheffield University Press, Sheffield 1997, opera nella quale gli autori dei vari contributi, tutti partecipanti ad un simposio sul tema, rispondono chi negativamente, chi affermativamente, chi in forma interlocutoria alla domanda del titolo del libro.

Non stupirà quindi i lettori che nel corso di questo non breve periodo siano avvenute molte e sostanziali modifiche. Non solo nel campo degli inevitabili aggiornamenti bibliografici e della correzione di proposte risultate insostenibili: si tratta di modifiche d'impostazione e di fondo. L'impero di Davide e di Salomone è stato collocato nella preistoria, dalla quale imprudentemente (o forse troppo ottimisticamente) l'avevo scorporata nella prima edizione: è evidente infatti che si tratta di storie che rimontano all'opera di agiografi posteriori, intesi a contrapporre a tempi poco propizi la tesi di un passato glorioso, nel quale Israele e Giuda, sotto la guida della monarchia

unita, dominavano il Vicino Oriente antico. Il fatto, per altro, che di questo regno non si trovino tracce nelle fonti orientali, ma solo nei testi biblici composti secoli dopo, e quindi verosimilmente per fini ideologici che nulla hanno a che fare con gli avvenimenti del X secolo a.e.v., deve fare riflettere chi si accinga a trattare l'argomento.

Resta quindi chiaro che nelle ricostruzioni di quella che chiamiamo preistoria ci troviamo a secoli, a volte oltre un millennio di distanza dagli avvenimenti descritti, il che fa seriamente dubitare dell'adeguatezza di questi materiali ai fini di una ricostruzione di avvenimenti della fine del II millennio e degli inizi del I millennio a.e.v.

Nella nuova edizione dell'opera suggerisco date dell'epoca post-esilica, dunque quella persiana; ma non sono da escludere epoche ancora posteriori, arrivando fino all'epoca dei Maccabei e dei sovrani Asmonei. Recentissimamente, nel XVII congresso dell'IOSOT (Basilea, agosto 2001) l'archeologo israeliano Israel Finkelstein (il quale ha celebrato il fatto che l'archeologia israeliana si stia finalmente liberando dalle tesi conservatrici di W.F. Albright) ha sostenuto nel suo contributo che presto apparirà negli atti del congresso (*Archaeology and Text in the Year 2000*) che la creazione della leggenda dell'impero unito sotto i re Davide e Salomone va datata all'epoca dei tentativi di riconquista sotto re Giosia, dunque alla fine del VII secolo a.e.v., finita la dominazione assira sui territori del regno del Nord. Si tratta di una tesi tutt'altro che da escludere, anche se ad alcuni questa datazione può apparire troppo antica. Il che dimostra se non altro le difficoltà obiettive per una datazione più o meno esatta di gran parte dei testi; anche se preferisco mantenere una data post-esilica.

Jan Alberto Soggin
via Ottaviano 32
I-00192 Roma

SUMMARY

The Author summarizes the main innovations in the forthcoming second edition of his *History of Israel*. The united monarchy under David and Solomon has been placed in prehistory: maybe I. Finkelstein is right in assuming that the emergence of the legend of such a united empire can be traced back to Josiah's efforts to reconquer the northern territories after the end of the Assyrian domination (end of 7th cent. B.C.E.).

KEYWORDS: History of Israel; United monarchy; Josiah.

LA TEOLOGIA DELL'ENOCHISMO ANTICO E L'APOCALITTICA¹

Quando cominciai ad occuparmi di apocalittica giudaica – erano gli anni '75-'79 –, la ricerca procedeva allora su due binari principali. Il primo di questi binari consisteva nello studiare tutti i testi che potevano avere una forma riconducibile alla visione e al simbolismo tipici dello stile apocalittico, partendo dall'AT fino al Nuovo. Sto pensando allo Hanson² che ha scritto una complicata storia del genere apocalittico a partire dal VI secolo a.C. Una certa forma di apocalitticismo va oltre la profezia biblica stessa, per arrivare ai grandi miti cosmogonici del II millennio a.C. Questi antichi miti prendono forza in Israele con la distruzione di Gerusalemme (vedi Geremia ed Ezechiele). La redenzione e la salvezza, riporto sempre il pensiero dello Hanson, tornano ad essere come nei miti antichi un motivo cosmico. La risposta più creativa «al vuoto derivante dall'alienazione per sopravvivere nell'esilio, venne da quella voce profetica che chiamiamo Isaia Secondo, il quale mise insieme tradizioni derivanti dalla profezia, dalla corte reale e dal mito in una forma tale che preparò la via per trasformare l'escatologia profetica nell'escatologia apocalittica» (p. 438).

Isaia Secondo mescolò simbolismo mitopoietico e tradizione profetica. Il suo Dio è quello che in tempi antichissimi fece a pezzi Raab e trafisse il Drago, che in tempi più recenti prosciugò il mare, le acque del grande abisso, perché vi passassero i redenti (2 Is 51,9-11). Vide la contrapposizione cielo/terra ed eone presente/eone futuro come uno schema dicotomico che diventò fondamentale nei movimenti apocalittici più tardi. Questa forma e ideologia apocalittica prosegue con Aggeo e Zaccaria. Questo fu il primo movi-

mento apocalittico giudaico. Un secondo movimento apocalittico appare con Isaia Terzo, capp. 60-62. Vedi il motivo dei capi oppressi (3 Is 66,1-5; cfr. 3 Is 59,14.18-19). Questo movimento durò a lungo, ma in esso crebbe il senso dell'alienazione (vedi Zc 12; 14). L'apocalittica scompare dopo le riforme di Neemia e di Ezra, che portano al centro del giudaismo la Legge. Ma rinasce nel III sec. a.C. col *Libro di Enoc etiopico*, per arrivare «fino alla nostra era attraverso farisei ed esseni e vari altri gruppi settari» (p. 441). Questa impostazione degli studi ebbe il suo acme nel congresso di Uppsala³ del 1979, che si occupò di apocalittica in tutte le epoche e in tutti i luoghi.

In questa interpretazione l'apocalittica è il sintomo di uno stato di alienazione – emarginazione. Forma e contenuto sono perfettamente corrispondenti, anche se fra l'apocalitticismo di Isaia Secondo e quello del *Libro dei Vigilanti* c'è evidentemente un divario robusto. Comunque è notevole che per lo Hanson la forma corrispondeva al contenuto e questo a sua volta poteva variare nella storia, ovviamente nei limiti del motivo di fondo, quello dell'alienazione – emarginazione. L'apocalittica giudaica e la sua storia andavano inserite in questo movimento universale. È merito dello Hanson avere stabilito questo rapporto fra forma e contenuto. Piuttosto indifferente mi lascia invece il rapporto con le situazioni storiche che abbiano la caratteristica di aver creato forme di alienazione – emarginazione. Un genere letterario e la corrispondente filosofia possono bene essere sorti in situazioni storiche come quelle indicate dallo Hanson, ma il loro sviluppo è certamente continuato in maniera indipendente dalla situazione

¹ Le opere apocrife sono citate nel testo col titolo intero. Nelle citazioni le abbreviazioni dei libri canonici sono quelle normalmente usate. Per i testi apocrifi si noti che la sigla di *Enoc etiopico* è 1H. Poiché 1H è un pentateuco con numerazione continua, alla sigla 1H segue fra parentesi l'indicazione del libro di cui fa parte il passo citato: LV = *Libro dei Vigilanti*; LA = *Libro dell'Astronomia*; LS = *Libro dei*

Sogni; EE = *Epistola di Enoc*; LP = *Libro delle Parabole*.

² P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975 (rist. 1979).

³ Vedi gli atti raccolti in D. HELLHOLM (cur.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, - Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala 1979, Tübingen 1983.*

storica che può averlo originato. In ogni caso, credo che valga la pena di riprendere il pensiero dello Hanson per ciò che riguarda l'apocalittica giudaica⁴. Capiremo meglio il perché dopo che avrò presentato gli studi di Collins.

In questo tipo di ricerca l'interesse per la forma è prevalente e la ricerca si allarga a tutto il bacino del Mediterraneo. Anche gli etruschi avevano un testo che poteva avere carattere profetico-apocalittico⁵.

L'altra tendenza era quella che studiava solo le apocalissi giudaiche. In questi studi l'interesse predominante era per il contenuto. Si vedeva che le apocalissi avevano tutte qualcosa in comune. Era un'idea antica sorta due secoli fa, quando gli studiosi cominciarono a confrontare l'*Apocalisse di Giovanni* con altre opere simili se non altro per forma, che erano già note da sempre, come il *Quarto Libro di Ezra*, o che venivano pubblicate allora per la prima volta, come l'*Enoc etiopico*. Quel qualcosa che c'era in comune fra queste opere dette origine al termine *Apokalyptik*, cioè apocalittica. Altre apocalissi si aggiunsero in seguito (particolarmente importante l'*Apocalisse siriana di Baruc*, pubblicata dal Ceriani per la prima volta nel 1866) e il concetto di Apocalittica ebbe sempre più bisogno di chiarificazioni, via via che esso si estendeva ad altre opere. Va notato che fino alla scoperta dei Manoscritti del Mar Morto non era ammessa, per le apocalissi giudaiche, nessuna data anteriore al 200 a.C. e che comunemente si considerava *Daniele* come prima apocalisse. Nel terzo quarto del secolo passato la ricerca era impegnata soprattutto a risolvere il problema di quali opere potevano essere dette veramente apocalittiche e quale era l'ideologia o teologia di quell'unità ideologica che era presupposta e che aveva ricevuto

il nome di *apocalittica*. Se esisteva la parola, doveva ben esistere anche il concetto relativo. Solo che il concetto era difficile a enuclearsi. Partendo dall'ideologia, si incontravano difficoltà robuste a trovare l'unità di pensiero dell'apocalittica. Identità di forma e contenuto era il presupposto della ricerca, ma forma di apocalisse e contenuto di pensiero apocalittico si rifiutavano di ricoprirsi.

In ogni caso, l'interesse della ricerca era volto essenzialmente al pensiero e, in particolare, alla ricerca del nocciolo del pensiero apocalittico: così si cercò di distinguere tra apocalissi sicure e apocalissi non sicure. Si intendeva che il pensiero apocalittico puro non poteva trovarsi che nelle apocalissi sicure. Abbiamo autori come il Carmignac⁶, che considerò apocalissi chiare e sicure solo *Daniele* e *Giovanni*; altri arrivavano a sei, come il Koch (*Daniele, Enoc etiopico, Apocalisse siriana di Baruc, Quarto Libro di Ezra, Apocalisse di Abramo, Apocalisse di Giovanni*)⁷, altri ammettevano numeri più alti come il Russel (ventidue)⁸. In ogni caso, il discorso restava limitato ai due secoli precristiani e la base della discussione era il pensiero apocalittico, o meglio si cercava di individuare quelle idee che potessero fare dell'apocalittica, in qualche modo, una teologia unitaria.

Nel 1979 uscì il mio primo articolo sull'apocalittica, intitolato *Il Libro dei Vigilanti e l'apocalittica*⁹. Partii dalle osservazioni del Koch che lessi sullo sfondo delle nuove scoperte di Qumran che alzavano notevolmente la datazione del *Libro dei Vigilanti* e di quello dell'*Astronomia*. C'erano alcuni dati sicuri: il *Libro dei Vigilanti* era anteriore almeno l'anno 200 a.C.; c'era un frammento del *Libro dell'Astronomia* che risaliva

⁴ L'idea dello Hanson che esista un rapporto fra apocalittica e situazione storica si ritrova anche nell'interpretazione che dell'apocalittica dà J. Maier, anche se la situazione storica che può produrre il pensiero apocalittico è diversa. Cfr. J. MAIER, *Apokalyptik im Judentum*, in H. ALTHAUS (cur.), *Apokalyptik und Eschatologie*, Freiburg – Basel Wien 1987, pp. 43-72, a p. 46: «(L'apocalittica è un) sintomo che si manifesta non appena si afferma la convinzione, sulla base della concezione deuteronomico-escatologica della storia, che il presente si situi in quella fase decisiva della storia, nella quale prende avvio, sia

nella sfera umana sia in quella superumana, la svolta verso il tempo della salvezza definitiva...».

⁵ Cfr. A. VALVO, *La profezia di Vegoia*, Roma 1988.

⁶ J. CARMIGNAC, *Qu'est-ce que l'apocalyptique? Son emploi à Qumran*: «Revue de Qumrân» 10 (1979), pp. 3-33.

⁷ K. KOCH, *Difficoltà dell'apocalittica*, trad. ital. Paideia, Brescia 1977 (ed. orig. 1970).

⁸ D.S. RUSSEL, *L'apocalittica giudaica*, trad. ital. Paideia, Brescia 1991 (ed. orig. 1964¹).

⁹ In «Henoch» 1 (1979), pp. 42-98.

addirittura al III secolo a.C. Il *Libro dei Sogni* era stato datato con precisione dal Milik¹⁰, proprio in quegli anni, al 160 circa a.C. (subito dopo la morte di Antioco IV). Ciò che teneva chiaramente unite queste tre opere, tutte in forma di apocalisse, a formare una corrente unitaria di pensiero era il fatto che esse erano state raggruppate in un libro unico da parte dell'autore dell'ultima di esse: l'*Epistola di Enoc* della metà del I secolo a.C. Qualcuno, evidentemente, riconosceva in quelle opere, la prima e l'ultima delle quali distavano almeno tre secoli, una propria tradizione e ne fece un pentateuco. In effetti si tratta sempre di opere in cui il rivelatore è Enoc.

Il mio metodo e il mio lavoro consistettero nel delineare il pensiero del libro più antico, il *Libro dei Vigilanti*, mettendo in evidenza che aveva una lunga storia dietro di sé, la quale già mostrava una forte evoluzione del pensiero. L'arco di tempo di quasi mezzo millennio, che copriva la distanza fra la prima apocalisse (*Libro dei Vigilanti* o *Libro dell'Astronomia*) e le ultime apocalissi giudaiche (*Quarto Libro di Ezra* e *Apocalisse siriana di Baruc*: entrambe della fine del I secolo d.C.), giustificava pienamente, con la sua lunghezza, la difficoltà di individuare il nucleo della teologia apocalittica. Più che di unità ideologica, mi parve che nell'apocalittica ci fosse un'unità di interessi. Nelle apocalissi c'era sempre la credenza nella vita dopo la morte, anche se in forme diverse: c'erano l'immortalità dell'anima, la resurrezione, forme miste. Era tema ricorrente l'origine del male da porsi al di fuori della sfera umana, come derivante da un peccato angelico: come ribellione degli angeli delle sette stelle, come ribellione del diavolo, o anche, in epoca più tarda, come peccato d'Adamo o di Eva, commesso prima che fossero cacciati dall'Eden senza tempo e gettati sulla terra a dare inizio alla storia.

Lavoravo secondo la tendenza generale dell'epoca: mi interessava più il pensiero che non la forma letteraria. Infatti in lavori successivi cercai di mettere in ordine lo sviluppo dei vari libri dell'*Enoc Etiopico* inserendoli nella storia generale del pensiero giudaico. Il fatto che non tutte le parti delle apocalissi note come tali siano scritte in stile apocalittico mi parve un buon in-

dizio per considerare il pensiero di un'opera come centro dello studio e la forma quasi un accidente. I capitoli 6-11 del *Libro dei Vigilanti* o le lunghe parenesi dell'*Epistola di Enoc* non hanno nulla a che fare con lo stile apocalittico.

Mi resi conto che, avendo seguito esclusivamente il pensiero, stavo usando la parola e il concetto di apocalittica in maniera diversa dagli studiosi contemporanei che, pur dando il primato all'ideologia, tuttavia restavano attaccati anche alla forma. Scrisi, pertanto, che usavo il termine apocalittica in maniera convenzionale, cioè non come gli altri. Con questo creai una discreta confusione terminologica, perché non sempre era chiaro se usavo il termine apocalittica nel senso comune della ricerca o nel senso nuovo che attribuivo al termine. Questo ha precluso a molti la comprensione delle mie idee.

Cito a questo punto un articolo di Boccaccini che per me fu la riprova della bontà del metodo con cui stavo studiando l'apocalittica (in senso convenzionale!). È l'articolo *È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del pensiero del libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'apocalittica*¹¹. In questo Boccaccini mostra come due libri circa contemporanei (fra *Daniele* e il *Libro dei Sogni* non c'è una distanza superiore a due o tre anni) abbiano ideologie più opposte che diverse. Se il *Libro dei Sogni* è apocalittico nel senso ideologico della parola, non può essere apocalittico il *Libro di Daniele*. Oggi Boccaccini ha messo da parte il concetto di opposte, perché vede nella forma apocalittica del libro già un avvicinamento alla parte opposta, ma il concetto di diverse resta secondo l'analisi fatta nell'articolo sopra citato. Abbiamo, dunque, due apocalissi contemporanee che rispecchiano due tendenze opposte del pensiero, quella ufficiale o sadocita e quella apocalittica in senso convenzionale: a questa Boccaccini ha dato un nome che si è affermato: enochismo. Il *Quarto Libro di Ezra* resta così apocalittico, ma non è enochico: il discorso si fa più chiaro.

Adesso possiamo confrontare il sadocitismo con l'enoichismo: abbiamo concetti chiari con cui lavorare. D'altra parte l'inserimento nella ricerca del termine enochismo portava alla luce un

¹⁰ Cfr. J. T. MILIK, *The Books of Enoch*, Oxford 1976.

¹¹ In «Henoch» 9 (1987), pp. 267-302.

nuovo problema: come si possono classificare quelle apocalissi che non hanno come rivelatore Enoc? Il problema è ancora aperto e un'apocalisse come quella di *Sofonia* (metà del I sec. d.C.), non saprei proprio come inserirla nello schema sadocitismo – enochismo che, al tempo di Gesù, si fa molto più vario: sadduceismo, farisaismo, essenismo ed enochismo. E c'erano certamente altre teologie ancora, che attendono di essere identificate.

Dopo lo studio di Boccaccini su *Daniele* e il *Libro dei Sogni*, questo almeno era chiaro: che con le opere aventi forma di apocalisse potevano esprimersi idee che potevano essere vicine all'enoichismo come al sadocitismo. In altre parole, il termine apocalittica doveva essere usato solo in senso letterario per indicare tutte le caratteristiche letterarie delle apocalissi. E anche il genere letterario delle apocalissi mi pare che abbia una sua evoluzione: ma anche questo deve essere studiato. Fra la struttura del *Libro dei Sogni* e quella del *Quarto Ezra* c'è una differenza, che non può essere sottaciuta. Ma sono studi da fare e che saranno tanto più fruttuosi quanto più il tema sarà trattato sul puro piano letterario, senza lasciarsi coinvolgere dalle differenze ideologiche. Comunque, anche sul piano del pensiero i problemi aperti non mancano: avere individuato all'interno delle apocalissi il filone enochico, non significa aver risolto tutti i problemi: le apocalissi non enochiche sono ancora in cerca di essere sistemate in correnti di pensiero, che ne facciano meglio capire l'ideologia.

I contenuti della teologia enochica più antica

Il primo enochismo si distingue dal sadocitismo per molti concetti. Do qui una lista dei più importanti. Sembra che abbiamo a che fare con una forma di giudaismo che ha in comune con quella ufficiale, col sadocitismo, solo il fatto che entrambe onorano il medesimo Dio.

1. L'enoichismo antico crede che il Male abbia le sue origini non nel peccato dell'uomo, ma in una trasgressione angelica, che contaminò tutto il mondo. Conseguenza di questo è che l'uomo è libero delle sue scelte fra bene e male, ma non interamente. La sua natura non

è quella voluta da Dio. La natura dell'uomo è stata sciupata dal peccato angelico delle origini.

2. L'enoichismo antico crede nell'esistenza nell'uomo di un'anima disincarnabile e capace, quindi, di sopravvivere alla morte del corpo.
3. Lo sfondo comune delle due idee precedenti è l'esistenza di un mondo angelico o spirituale che si voglia dire, nel quale vivono Dio e gli angeli a lui fedeli, ma anche gli angeli ribelli. Questo mondo dello spirito, o mondo di mezzo (*scil.* fra Dio e l'uomo), si dividerà col libro dei *Giubilei* (seconda metà del II sec. a.C.) in due regni contrapposti, quello di Dio e quello del diavolo. Comunque, la comparsa dell'angelo primo peccatore è già documentata nell'enoichismo col *Libro dei Sogni* (circa 160 a.C.). Molti avvenimenti del nostro mondo hanno la loro radice in avvenimenti che si svolgono nel mondo angelico.
4. Conseguenza di questo schema di fondo delle credenze dell'enoichismo antico è che il Giudizio di Dio non riguarda più, o non più soltanto, avvenimenti di questa terra, che è sottoposta anche alla potenza demoniaca, ma riguarderà anche un giudizio definitivo sulle anime. Nasce l'idea del Grande Giudizio, considerato come giudizio che decide il destino eterno delle anime. Nasce con questo il concetto di inferno e paradiso.
5. Questi concetti fondamentali aprono all'enoichismo l'interesse per l'escatologia; ma ogni forma di escatologia trova le sue spiegazioni nella protologia. Escatologia e protologia sono due facce della medesima medaglia. Il destino eterno delle anime, buono o cattivo che sia, trova la sua spiegazione nei fatti che furono all'inizio. Se l'uomo ha bisogno di salvezza, è per i danni che la natura e l'umanità subirono all'inizio. Le cose che accaddero all'inizio sono la causa della vita che viviamo oggi e contemporaneamente sono quelli cui dovrà porre rimedio alla fine dei tempi una salvezza che non può derivare dall'uomo, perché l'uomo è vittima dei fatti accaduti all'inizio. Questo sembra il terreno più adatto allo sviluppo del messianismo, ma l'enoichismo antico non pensò al messia, bensì a un supplemento di rivelazione da parte di Dio per mezzo di Enoc. Nel *Libro dei So-*

gni e nei *Giubilei* l'intervento salvifico finale sarà di Dio stesso.

6. Gli enochici non avevano nessun tempio. Nel *Libro dei Sogni* è riconosciuto il valore del Primo Tempio, quello di Salomone, ma in quanto a quello contemporaneo di Gerusalemme, si profetizzava che era destinato alla distruzione: sarebbe stato precipitato nella Geenna e poi sostituito da un Tempio nuovo, che sarebbe stato costruito dalla mano stessa di Dio.
7. Gli enochici antichi non avevano nessuna legge paragonabile a quella sadocita. Cfr. 1H (LS) 89,27-38, che narra come Mosè sul Sinai si occupò solo della forma del tabernacolo, cioè del Primo Tempio. Il libro dei *Giubilei* riconoscerà la Legge di Mosè, ma come dipendente storica da quella eterna, che è scritta nelle Tavole Celesti. Le Tavole Celesti sono scritti misteriosi, dove Dio scrisse all'inizio del mondo tutto ciò che avrebbe riguardato il mondo: la scienza, le leggi, le punizioni per i trasgressori una per una, e tutta la storia. Di queste leggi delle Tavole Celesti sono conservate una trentina di citazioni. Non abbiamo, e forse non esistette mai, una raccolta sistematica di queste leggi eterne.
8. Stando ai testi che ci sono restati, l'impurità esisteva solo a livello cosmico. In termini moderni forse potremmo dire che esisteva soltanto a livello metafisico. L'unica eccezione è rappresentata dal mangiar la carne col sangue (1H [LV] 7,5; Giub 3,71; 1H [EE] 98,11. Per un significato negativo generale dell'impurità, cfr. 1H [LS] 89, 73). In ogni caso, per gli enochici l'impurità non sembra mai aver avuto la stessa importanza che ebbe presso i sadociti.
9. La storia è predeterminata (è già scritta nelle tavole celesti) e divisa in periodi (eoni). Il predeterminismo non riguarda, però, l'individuo, che è responsabile delle sue scelte. Nell'enoichismo più tardo (cfr. EE) il senso della libertà e responsabilità dell'uomo si farà sempre più forte probabilmente per reazione all'eresia qumranica, che fu predeterminista anche nei riguardi dell'individuo. Contemporaneamente si sviluppa l'idea che non è facile stabilire se un'azione è buona o cattiva. Vedi il *Testamento di Aser* (I sec. a.C. nella forma che abbiamo).

L'enoichismo antico e l'apocalittica

L'autore del *Libro dei Vigilanti* cominciò ad esporre il suo pensiero in forma apocalittica solo a partire dal cap. 12. A partire da questo punto l'enoichismo usò in prevalenza un tipo di espressione che può essere detto, sia pure con molte varianti, apocalittico. Con questo appare che tra forma apocalittica (non esclusiva, però, dell'enoichismo) e pensiero enochico ci doveva essere un forte legame. Gli enochici sentivano che l'apocalittica era la forma più adatta a rendere il loro pensiero. Sta di fatto, però, che la parte più antica della più antica opera enochica (1H 6-11) racconta la caduta degli angeli in prosa comune. La caduta degli angeli è raccontata come se fosse storia, non come mito trasfigurato e trasfigurabile in immagini dalle molte valenze. La caduta degli angeli è storia non letta nelle Tavole Celesti, ma narrata secondo la documentazione umana esistente. La fonte è stata individuata in un Libro di Noè, citato così in un testo enochico più tardo, il cui contenuto è stato ricostruito da García Martínez¹².

Possiamo porre il problema in questo modo. Perché l'autore del *Libro dei Vigilanti* cambiò la forma letteraria e, dopo aver narrato la caduta degli angeli in prosa comune, passò allo stile apocalittico? Il trapasso avviene in maniera quasi insensibile. L'elemento della visione e l'uso dei simboli si alternano a tratti, dove il racconto ha toni piani. Anche la narrazione della grande ascesi del cap. 14, che porta il miste alla visione di Dio procede per un'analisi psicologica che solo a tratti si fonda sul simbolo. Ma in ogni caso un cambiamento di stile c'è e marca un cambiamento profondo dello spirito, cambiamento che investe religione e religiosità, teologia e sentimenti umani. Questo cambiamento di stile crea un'atmosfera particolare che va interpretata come conseguenza della nuova spiritualità, una spiritualità che cerca il contatto con Dio. Uso il termine «spiritualità» in senso lato per indicare qualcosa la cui esistenza è certa, ma che è difficile definire.

¹² F. GARCÍA MARTÍNEZ, *4QmesAram y el libro de Noé: «Salmanticensis»* 28 (1981), pp. 195-232.

Vedo che Collins¹³ indica questa nuova spiritualità, che è legata all'apocalittica e non esclusivamente a quella enochica, col termine «Worldview», che sembra un calco del termine tedesco, comunemente usato anche in italiano, «Weltanschauung». Ma questo richiama sempre, sia pure in maniera lata, il concetto di ideologia, che il Collins esclude, perché «Worldview» indica il fondo comune del libro di *Daniele* e di quello dei *Sogni*, che Collins ammette ideologicamente diversi. Bisogna che questo concetto di spiritualità o «Worldview» sia un contenitore abbastanza largo da poter contenere anche ideologie diverse e abbastanza preciso da poter essere utilizzabile.

Così il problema diventa: quali sono i limiti all'interno dei quali l'ideologia può cambiare, pur restando immersa nella stessa spiritualità? Nel libro di *Daniele* la caduta degli angeli, che è alla radice di ogni possibile enochismo, non trova posto, perché nel sadocitismo non c'è posto per la caduta degli angeli. Che vuol dire, allora, che siamo nella medesima «visione delle cose»? Bisogna ammettere che questa spiritualità che si rivela nelle apocalissi, in quella di *Daniele* come in quella del *Libro dei Sogni* sia veramente al di là di ogni ideologia. Io ho sempre interpretato l'apocalittica come fenomeno puramente stilistico, ma devo riconoscere che il fatto che un autore scelga di scrivere in forma di apocalisse e non in prosa comune o in poesia deve avere certamente un valore anche a livello di pensiero. E poi, come sembra se seguiamo lo Hanson, l'enchismo non inventò lo stile apocalittico, ma solo lo assunse per portarlo nello scorrere dei secoli a forme sempre più complesse, sempre più apocalittiche. Si potrebbe dire che la forma e la spiritualità apocalittiche raggiungono il loro vertice con Giovanni, ma Giovanni non era né sadocita, né enochico: era cristiano.

L'uso, dunque, della forma apocalittica crea un'atmosfera particolare, che è tale indipendentemente dalle teologie che veicola. Se penso a una profezia classica, come quella di Isaia che annuncia un germoglio dal tronco di Jesse (Is 11,1-5) e a una profezia apocalittica, come quella che annuncia la distruzione del Tempio (1H [LS] 90,28-29), vedo una differenza fondamentale fra le due nel modo in cui si generano. Isaia parla a nome di Dio,

è, cioè, Dio che parla per mezzo di Isaia. Si veda come è introdotta la profezia di Osea in Os 1,2: Dio parla «in» o «per mezzo di» Osea¹⁴. Ma nel caso della distruzione del Tempio non è Dio che parla per mezzo del profeta, ma è il veggente che vede ciò che accadrà, perché già accaduto in un'altra dimensione. Nel sadocitismo Dio si rivela all'uomo, che prende nota della rivelazione e, se si tratta di un ordine, lo esegue; nell'apocalittica è l'uomo che ascende a Dio e può vedere scritto nella dimensione dell'eterno la realtà del cosmo: passato e futuro, scienza e leggi. È l'uomo che sale verso il cielo, non è Dio che scende sulla terra. Abramo, secondo il libro dei *Giubilei*, fuggì da Ur dei caldei perché perseguitato. Arrivato a Harran, fu raggiunto da un'ambasceria di uomini di Ur, che lo pregavano di tornare indietro. L'una via era lecita come restare a Harran. Allora cercò Dio, per sapere come si sarebbe dovuto comportare. Fu allora che Dio, vista la preghiera, per mezzo di un intermediario gli disse di continuare verso la Palestina. Quest'Abramo è diverso da quello biblico, anche se finisce in Palestina come quello biblico.

Lo spirito, il complesso mondo dello spirito ha sede e centro altrove, ma è presente anche nel nostro mondo in un groviglio che non è facile afferrare in termini di ragione. Questa presenza dello spirito è tanto certa, quanto inafferrabile e indicibile. La visione permette nella fase più antica dell'enchismo di dire ciò che si può dire dell'indicibile. Ciò di cui si ha esperienza reale nella visione non può essere narrato «con lingua di carne» (1H [LV] 14,3). Il simbolismo diventa l'unica via per esprimere ciò che le parole della ragione non saprebbero dire.

Il nocciolo dell'apocalittica non sta in un credo particolare. Certo l'apocalittica crede in Dio, nei suoi angeli e nella vita oltre la morte, ma soprattutto crede nell'esistenza fra gli uomini, o meglio, negli uomini, del mondo dello spirito, che è cosa diversa dal credere in Dio e nel fatto che possa mandare messaggeri sulla terra. Il Dio sadocita ha creato il cielo e la terra; ha dato leggi agli ebrei; ha mandato loro profeti e angeli. Il Dio apocalittico insieme coi suoi angeli fedeli forma un mondo che esiste in cielo, ma si mescola anche alla vita degli uomini.

¹³ J.J. COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, New York 1997; Id., *The Apocalyptic*

Imagination, Grand Rapids 1998.

¹⁴ *thlt dbr yhw bhws'.*

Forse in questo senso si può parlare di una precisa visione delle cose, che caratterizza l'apocalittica al di là dell'enoichismo che ne è l'espressione storica più potente.

Riassumendo: un certo rapporto fra forma e contenuto apocalittico esiste a un livello profondo di atteggiamento religioso. Questo ovviamente non comporta che al genere letterario dell'apocalittica corrisponda una qualsiasi unità ideologica. Il genere letterario dell'apocalittica esisteva già prima dell'enoichismo, che è il movimento che, stando alle nostre conoscenze, più lo ha usato. D'altra parte nei testi enochici stessi si trovano anche parti che non usano il genere letterario delle apocalissi. La «Worldview», o visione generale delle cose, di Collins deve essere accettata e rappresentata un contributo notevole alla comprensione della storia del Medio Giudaismo. Spero di essere riuscito a darne una definizione non certo esatta, ma abbastanza precisa. Questa visione delle cose sembra derivare da una religiosità che avverte il mondo di Dio come mondo dello spirito, del quale l'uomo è partecipe. Questa religiosità rompe lo schema sadocita classico con la sua contrapposizione del sacro al profano. Se questa interpretazione è valida per le apocalissi enochiche più antiche, è probabile che non valga interamente per quelle più recenti, che possono seguire semplicemente una moda, un genere tradizionalmente accettato.

Le origini dell'enoichismo

L'origine dell'enoichismo non è stata studiata in maniera particolare, forse per la mancanza oggettiva di notizie. Fa eccezione Boccaccini, che ha messo in relazione l'origine dell'enoichismo con la cacciata di alcuni sacerdoti dal Tempio di Gerusalemme, voluta da Neemia¹⁵. I sacerdoti cacciati sarebbero gli antenati dell'enoichismo. Comunque, dalla lettura delle presentazioni dell'enoichismo è facile enucleare due atteggiamenti di fondo: per alcuni si tratta di un fenomeno essenzialmente ellenistico e quindi, non databile a prima del III sec. a.C. Per altri si tratta di un fenomeno indipendente dall'ellenismo e databile all'epoca persiana. La datazione alta si appoggia sul fatto che abbiamo un frammento del *Libro dell'Astronomia*, che appartiene già nella sua scrittura al III sec. a.C. e sembra rimandare le origini del movimento a date più antiche. Personalmente sono favorevole a una datazione alta.

Paolo Sacchi
via Aretina 48,
I-50063 Figline Valdarno (Firenze)
e-mail: paolo.sacchi@technet.it

SUMMARY

A fundamental element in Sacchi's work is that we must distinguish between the apocalyptic form, and consequentially the literary genre, and the contents of thought of the apocalypses. In order to retrace the history of Jewish thought the contents are what counts, not the literary form. The apocalyptic form existed long before the oldest Jewish apocalypse that we know of, the Book of Watchers. Drawing on an article by Collins referring to an apocalyptic «Worldview», as the basis of all apocalypses from any and all currents of thought, Sacchi points out that the very fact that the author of the Book of Watchers chose the apocalyptic form in order to express his thoughts demonstrates that in some way the apocalyptic form is a part of apocalyptic thought. The fact remains, however, that apocalyptic thought can express an extremely wide variety of theologies. Sacchi concludes, then, that there is such a thing as an apocalyptic spirituality and he attempts to provide a definition that is neither so narrow that it precludes comprehension of this diversity, nor so broad as to be useless. Apocalyptic spirituality would seem to derive from a religiosity in which the world of God is perceived as a spiritual world in which man participates in.

KEYWORDS: Apocalyptic form; Book of Watchers; Apocalyptic spirituality.

¹⁵ Cfr. Ne 7,64-65.

TRA MARE E DESERTO: IL VIAGGIO DI GIONA

La critica biblica ha sempre incontrato delle difficoltà ad attribuire un significato propriamente teologico al libro di *Giona*: esso si presenta infatti come una storia edificante e piuttosto ingenua, che ha come protagonista un profeta non disposto a compiere la propria missione. L'inclusione di un racconto del genere nel canone biblico non può che suscitare qualche perplessità. Anche la struttura narrativa dell'opera lascia, apparentemente, molto a desiderare: dopo un primo capitolo denso di eventi, un secondo è occupato interamente dal salmo pronunciato dal profeta (sulla cui effettiva pertinenza alla narrazione sono stati avanzati diversi dubbi, già in epoca antica), mentre il terzo e il quarto sono ripetitivi, con una conclusione brusca (*Giona* è l'unico libro biblico che finisce con una domanda). Tra l'altro il racconto non manca di incongruenze, che sono state evidenziate dai diversi commentatori: inverosimile è ad esempio il sacrificio compiuto dai marinai a bordo della nave (1,16), così come il digiuno imposto agli animali niniviti (3,7).

1. Una chiave di lettura: il mito

Una prima osservazione, che può fornire una chiave di lettura per il componimento, è il fatto che più volte nel corso del libro Yhwh rivolge la parola a Giona direttamente, parlandogli «faccia a faccia». Come ha osservato Giovanni Garbini, l'ultimo personaggio biblico a ricevere un simile onore è Giosuè: tutti i personaggi successivi, siano essi re o profeti, ricevono messaggi in sogno, in visione o attraverso intermediari divini. La fine della comunicazione diretta tra Dio e gli uomini segna il confine, nella storiografia ebraica, tra tempo del mito e tempo

della storia propriamente detta, «quello in cui Dio non parla più con gli uomini»¹. Giona, almeno dal punto di vista del suo rapporto con Yhwh, costituisce dunque un'eccezione, un momentaneo ritorno all'età dei patriarchi. Egli non si limita, infatti, a ricevere dei messaggi: si permette anche di rispondere e di muovere obiezioni, ponendosi allo stesso livello di personaggi come Abramo e Mosè.

Questo particolare proietta la vicenda di Giona dalla sfera della semplice narrazione a quella del mito. Un'analisi della struttura del libro e dei riferimenti che ne costituiscono il tessuto narrativo permetterà di precisare meglio in cosa consista – e a che cosa fosse finalizzata – tale «miticità».

2. Il filo conduttore: la fuga

Nel libro di *Giona* lo spazio in cui l'azione si svolge è ben più che sfondo per le peripezie del profeta: ha una essenziale funzione narrativa². Il filo conduttore della vicenda sono i movimenti del profeta, che fugge, scende, va, esce. La maggior parte di questi movimenti segnano un allontanamento: Giona nel primo capitolo tenta disperatamente di scappare «dalla presenza di Yhwh» (גַּלְפַּנִּי יְדוּדָה) e specularmente, nell'ultimo, esce «dalla città» (4,5). Una connotazione particolare si coglie nel reiterato uso del verbo «scendere» (יָרַד), che caratterizza il componimento fin dal primo capitolo: nel solo versetto 3 esso viene utilizzato due volte, per indicare prima il viaggio del profeta verso Giuffa e poi il suo imbarco per Taršiš. Se nel primo caso l'espressione può considerarsi normale, nel secondo è decisamente anomala, perché anche in ebraico, come in italiano, si dice «salire su una nave» piuttosto che «scendere

¹ G. GARBINI, *I miti delle origini nell'ideologia ebraica*, in *Convegno sul tema: Le origini di Israele (Roma, 10-11 febbraio 1986)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1987, p. 30.

² Sul movimento come elemento costitutivo della narrazione, si veda N. WYATT, *There and Back Again: the Significance of Movement in the Priestly Work: «Scandinavian Journal for the Old Testament»* 5 (1990), pp. 61-81.

in una nave» (cfr. l'espressione «scesero *dalle* loro navi» in Ez 27,29)³. Il verbo ricorre ancora al v. 5, per un totale di tre volte in soli 5 versetti: difficilmente tanta insistenza può essere casuale, specialmente all'inizio di un libro biblico. I movimenti di Giona, apparentemente comuni, sono descritti nei termini di una vera e propria catabasi.

Considerando complessivamente lo spazio in cui si svolge l'azione, colpisce il fatto che il protagonista si trovi costantemente al di fuori dei confini della terra di Israele e, in un certo senso, al di fuori dei confini del mondo: in mezzo al mare, in terra straniera, nel deserto. Come ha notato Philip J. Nel⁴, gran parte della vicenda si svolge al di fuori dello «spazio sacro», cioè, in altri termini, al di fuori del normale raggio di azione di Yhwh. Significativamente, si può anche osservare che questi luoghi «esterni» sono tutti in qualche modo lugubri e minacciosi: dall'immediata fuga di Giona al sentire la meta della sua missione si ricava che egli ritenesse che a Ninive la sua vita sarebbe stata messa a repentaglio; il mare inghiotte il profeta e, come una divinità infera⁵, sembra anzi esigerlo in sacrificio per calmare la propria collera (שׂוֹרֵר); nel deserto, infine, Giona manifesta la precisa intenzione di lasciarsi morire. Secondo l'efficace definizione di Nel, questi scenari sono «stazioni sulla via verso la morte»⁶.

3. Costruire Giona

Il profeta Giona, figlio di Amittai, protagonista del libro, è un personaggio già presente nell'Antico Testamento: è ricordato in 2 Re 14,25

per aver profetizzato l'estensione del regno di Israele ad opera di Geroboamo⁷. Nulla caratterizza il personaggio, a parte il patronimico e il titolo di «profeta» (רֹבֵיָא): probabilmente si trattava di un profeta di corte, consultato dal re prima delle battaglie, del genere di quelli consultati dal re di Israele su suggerimento di Giosafat in 1 Re 22,5-12.

Nelle leggende giudaiche tuttavia Giona gode di una fama particolare: secondo una tradizione diffusa, egli avrebbe avuto il privilegio di discendere, ancora vivo, agli Inferi⁸. A una prima analisi una credenza del genere sembrerebbe estrapolata dal racconto biblico relativo all'inghiottimento di Giona da parte del «grande pesce»: nel *Talmud babilonese* ad esempio (*Eruvin* 19a) si trova soltanto la notizia che Giona avrebbe visitato lo Še'ol e da lì avrebbe gridato il salmo che gli viene attribuito nel secondo capitolo del libro biblico. Ma secondo un'altra tradizione, che incontrerò molta fortuna nella tradizione cabalistica, Giona viene identificato con il figlio della vedova di Sarepta, morto e resuscitato da Elia (1 Re 17,17-24). È evidente che questa seconda versione presuppone che il viaggio di Giona sia avvenuto prima delle vicende raccontate dal libro biblico e la catabasi di cui Giona è protagonista non sarebbe una punizione per la sua inadempienza agli ordini divini, quanto piuttosto uno speciale privilegio. L'interpretazione cabalistica significativamente proietta questa idea anche sulla vicenda biblica: nello *Zohar* (2,199) si parla del momento in cui il pesce vomita Giona sulla spiaggia in termini di «resurrezione dai morti».

³ Riprendo un'osservazione di G. REGALZI, *Il libro di Giona. Edizione critica del testo ebraico*, tesi di laurea dell'Università «La Sapienza» di Roma, p. 65. La spiegazione proposta mi sembra però non del tutto convincente: «L'autore del libro di *Giona*, in realtà, non descrive il momento dell'imbarco ma quello immediatamente successivo, quando il profeta scende sotto coperta».

⁴ P. J. NEL, *The Symbolism and Function of Epic Space in Jonah*: «Journal of North West Semitic Languages and Literatures» 25 (1999), pp. 215-24.

⁵ Non è certo casuale l'allusione al dio cananeo Yam, i cui caratteri infernali sono noti anche dai testi letterari ugaritici, oltre che da vari riferimenti

all'interno del testo biblico e di altri testi della tradizione giudaica.

⁶ «Tarshish, ship, fish, Niniveh, shelter outside the city – become stations on the road to death»: P. J. NEL, cit., p. 222.

⁷ «Egli [Geroboamo] ristabilì confini di Israele ... secondo la parola di Yhwh dio di Israele pronunciata per mezzo del suo servo, il profeta Giona figlio di Amittai, di Gat ha-Hefer».

⁸ Sull'argomento si rimanda al capitolo dedicato al viaggio ultraterreno di Giona della monografia di W. HALL HARRIS III, *The Descent of Christ. Ephesians 4 : 7-11 and Traditional Hebrew Imagery*, Brill, Leiden-New York-London 1996, pp. 110-54.

La letteratura giudaica ha sviluppato il tema del viaggio agli inferi di Giona: la versione più ricca è quella contenuta nel capitolo 10 dell'opera midrashica *Pirque de-Rabbi Eli'ezer* («Capitoli di Rabbi Eli'ezer»), in cui si racconta di un vero e proprio «giro turistico» compiuto dal profeta all'interno del pesce che lo aveva inghiottito. Alcuni elementi di questo dettagliato resoconto, come la descrizione dell'interno del pesce i cui occhi fungono da finestre sul mondo sottomarino, si ritrovano anche in una lunga omelia, falsamente attribuita a Filone di Alessandria, conservata solo nella tradizione armena a partire dal VI secolo. Ma il viaggio di Giona era noto anche in epoca più antica: nel Targum palestinese a Dt 30,12-13 si fa infatti esplicito riferimento alla discesa di Giona nell'«abisso». L'uso della parola ἄβυσσος per tradurre תַּיִם nella citazione di Dt 30,13 contenuta nella *Lettera ai Romani* (10,6-8), non attestata nella traduzione dei LXX, indica che probabilmente Paolo di Tarso conosceva la tradizione giudaica che attribuiva al viaggio di Giona un valore molto più pregnante di quanto si possa intendere dalla lettura del libro biblico. È particolarmente significativo il parallelismo proposto dal Targum tra il viaggio al cielo di Mosè e la discesa agli inferi di Giona: i due personaggi sono messi in parallelo come due uomini che, ancora viventi, hanno varcato i confini del mondo⁹.

Il libro biblico fin dai primi versetti, sembrerebbe alludere velatamente alla familiarità che, secondo la tradizione, Giona aveva con gli Inferi e con le sue creature. Il punto di partenza scelto dal profeta per la sua fuga è

infatti il porto di Giaffa, una località che, come ha dettagliatamente esposto Paul B. Harvey Jr. in uno studio sull'argomento¹⁰, era stata messa in rapporto, già dal IV secolo a.C., con il mito del combattimento di Perseo contro il mostro marino. Tale localizzazione della leggendaria impresa era largamente diffusa nel mondo antico e aveva anzi una vasta eco dal punto di vista del mercato delle «curiosità» per turisti¹¹. Gerolamo racconta di aver visitato la città nell'anno 386 e di aver visto a sua volta la roccia dove Andromeda sarebbe stata legata: l'interesse principale del suo viaggio era però di natura biblica. Intendeva infatti visitare il porto da cui Giona era salpato, nonché il luogo dove secondo gli *Atti degli Apostoli* (9,36-41) Pietro aveva resuscitato Tabitha. La celebrità dei luoghi cristiani crebbe gradualmente a scapito di quelli pagani: Teodosio, nel 530, già si disinteressava completamente del mito greco (altrettanto faranno tutti i visitatori successivi). L'attenzione dei viaggiatori cristiani e islamici si concentrò sempre più su Giona, di cui venne identificata anche la casa natale e la tomba¹², e persino il ricordo del miracolo di Pietro venne progressivamente oscurato dalla fama crescente del profeta. Harvey sostiene che l'identificazione del sito di Giaffa con il luogo della liberazione di Andromeda da parte di Perseo sia stata condizionata dall'ambientazione del libro biblico. Una relazione tra i due racconti è in effetti molto probabile ed è confermata dall'uso del termine κῆτος, «mostro marino», nella LXX per tradurre l'espressione גַּדְּלֵי יָם. Ritengo però che i termini della questione debbano essere capovolti: l'ambientazione del libro di *Giona*,

⁹ A essi potrebbe essere accostato Elia, un altro «non-morto» della tradizione giudaica, significativamente presente, insieme a Mosè, nel racconto evangelico della Trasfigurazione (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36). Come si vedrà meglio anche in seguito, la vicenda di Giona fa almeno un esplicito riferimento a un episodio della vita di Elia. Il rapporto tra le due figure è confermato dall'identificazione di Giona con il fanciullo resuscitato da Elia.

¹⁰ P. B. HARVEY JR., *The Death of Mythology: the Case of Joppa*: «Journal of Early Christian Studies» 2 (1994), pp. 1-14.

¹¹ L'identificazione è largamente documentata dalla numismatica locale e Pausania (4,35,9) ricorda

che in città c'era una fontana che gettava acqua rossa perché Perseo vi si era lavato le mani dopo l'uccisione del mostro. Tra il 64 e il 63 a.C. Marco Emilio Sauro visitò Giaffa, riportandone come souvenir alcune ossa del mostro (Plinio, *Storia Naturale* 9,5,11) e ancora un secolo più tardi la carcassa venne mostrata allo storico Pomponio Mela. I resti del «grande pesce» possono oggi essere ammirati in una moschea intitolata a Giona nei pressi di Mossul.

¹² Cfr. F. -M. ABEL, *Le culte de Jonas en Palestine*: «Journal of Palestine Oriental Society» 2 (1922), pp. 175-83.

composto verosimilmente nella tarda età ellenistica, è stata più probabilmente scelta alludendo alla tradizione del κῆτος ucciso da Perseo. La seriorità della tradizione relativa a Giona è dimostrata anche dal suo progressivo e crescente affermarsi: se all'epoca di Girolamo essa era in qualche modo sullo stesso piano della leggenda pagana (e il fatto che Girolamo senta la necessità, nel suo *Commentario a Giona*, di precisare che i racconti pagani «sono tutte sciocchezze» indica la relativa debolezza della leggenda cristiana rispetto alla tradizione locale greca), progressivamente si espande, anche a scapito dell'altra antica meta di pellegrinaggio cristiano, relativa al miracolo di Pietro.

Un'ultima considerazione può essere fatta sul nome del profeta: il significato letterale del nome Giona, «colomba», aveva probabilmente un valore simbolico, le cui precise implicazioni in gran parte ci sfuggono. La colomba sulle grandi acque è un'immagine che ricorre più di una volta nella Bibbia, in particolare nel racconto del diluvio (Gen 8,8-12) e nel *Cantico dei Cantici* (5,12), dove l'espressione מִן הַיָּם ha il sapore di un riferimento mitologico. Una colomba (lo «spirito di Dio in veste di colomba») appare anche nella scena del battesimo di Cristo al Giordano: ancora una volta una colomba vola sulle acque di un fiume che, sgorgando da sorgenti sotterranee, non doveva apparire privo di connotazioni extraterrene. La sacralità della colomba in ambiente semitico nordoccidentale è ben nota¹³: era simbolo di Astarte, venerata a Ierapoli¹⁴ e, secondo alcune fonti, anche nel santuario samaritano del Garizim. Forse la simbologia della colomba sulle acque alludeva a una tradizione mitologica secondo la quale una divinità femminile, il cui simbolo era la colomba, avrebbe compiuto un viaggio agli inferi (come la

Ištar della tradizione mesopotamica) oppure avrebbe avuto uno scontro vittorioso contro la Morte (si pensi a Mot sconfitto da Anat nel poema ugaritico di Baal). È impossibile, al momento, determinare se e fino a che punto una tradizione del genere potesse essere ancora vitale a distanza di tanti secoli: ci si può solo limitare a notare che la colomba che vola sulle acque dell'abisso è un elemento che, forse non casualmente, ricorre più volte nella tradizione giudaica e cristiana.

4. Costruire la storia di Giona

Nonostante l'apparente semplicità, a una lettura più approfondita il libro di *Giona* risulta estremamente elaborato dal punto di vista letterario, ricco com'è di riferimenti ad altri passi dell'Antico Testamento. La tecnica con cui il racconto appare composto richiama i racconti evangelici: dietro una narrazione apparentemente semplice e spontanea le citazioni, dirette o indirette, di passi biblici costituiscono una fitta trama su cui la vicenda viene costruita¹⁵.

Fa riflettere in primo luogo la meta della missione di Giona: all'inizio del terzo capitolo del libro del profeta Sofonia (3,1) si maledice una città che viene definita הָעִיר הַלְּמָוָה, un'espressione che va probabilmente intesa come «la città che opprime», sebbene il testo appaia evidentemente corrotto. L'oracolo immediatamente precedente si riferisce a Ninive (cfr. Sof 2,13), per cui è possibile che anche l'allusione all'inizio del capitolo successivo si riferisse alla stessa città, o almeno che questa fosse l'interpretazione corrente. La traduzione dei LXX, che traduce con ἡ πόλις ἡ περιστερά, «la città colomba», dimostra come il significato originario

¹³ J. FOSSUM, in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden 1995, s.v. «dove».

¹⁴ Le colombe dovevano avere una certa importanza anche nel culto di Ascalona, a giudicare dalla leggenda narrata da Diodoro Siculo (II 4, 2-4) a proposito della metamorfosi di Derceto in pesce e del nome della figlia di lei, Semiramide, che significherebbe, secondo lo storico greco, «colomba». Cfr. G. GARBINI, *I Filistei. Gli antagonisti di Israele*, Rusconi, Milano 1997, pp. 186-88. Il racconto di Diodoro tradisce una certa

confusione nelle tradizioni, perché Semiramide non può significare «colomba», mentre invece potrebbe essere interpretato in tal senso il nome del pastore che avrebbe allevato la bambina, Simma.

¹⁵ Sull'analogia tra l'uso evangelico di «prendere un testo antico e farlo nuovo» e la tecnica delle citazioni in *Giona*, si veda Y. SHERWOOD, *A Biblical Text and its Afterlives. The Survival of Jonah in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 231-33.

dell'espressione risultasse incomprensibile già in età antica. Se dunque un autore dell'età ellenistica avanzata avesse voluto mettere per iscritto in modo sistematico le vicende di un profeta di nome Giona, non avrebbe tralasciato di tenere conto di tale espressione che, con qualche violenza al testo non insuperabile per l'esegesi (bisognerebbe eliminare entrambi gli articoli determinativi) poteva essere tradotta come «la città di Giona».

Partendo dal porto di Giaffa, il profeta decide di fuggire a Taršiš, un luogo misterioso e non privo di suggestioni mitologiche. Secondo il Talmud, una delle porte della Gehenna si trova nel mare di Taršiš, ma si tratta verosimilmente di una tradizione secondaria, ricavata dal racconto biblico del naufragio di Giona. Nell'Antico Testamento invece il termine è legato all'espressione «navi di Taršiš» generalmente tradotta come «navi di lungo corso», proprio perché in grado di andare a Taršiš, località imprecisata ma lontana. Verso questa interpretazione porta in particolare 2 Cr 20,36-37, tanto esplicito e ripetitivo da sembrare una glossa. Ma in altri passi dell'Antico Testamento le navi di Taršiš sembrano assumere una connotazione diversa: in Isaia (23,1) esse gridano per la distruzione di Tiro e, nello stesso libro (2,16), sono ricordate tra le entità su cui si abbatte la collera divina nel cosiddetto «giorno di Yhwh» insieme ai cedri del Libano, alle querce di Bašan e ai monti; nel Salmo 48, al versetto 8, si racconta come queste particolari «navi» vengano squarciate dal vento orientale inviato da Yhwh. Da questi elementi sembrerebbe che l'espressione indicasse originariamente esseri mitologici ostili al dio di Israele e contro i quali si abbatte la sua collera. Forse non casualmente anche nel libro di *Giona* il termine תרשיש è usato in relazione al termine אגיה, «nave»: il vascello

diretto a Taršiš a cui ricorre il profeta sembra una sorta di parafrasi dell'espressione biblica «nave di Taršiš». La nave sarà del resto colpita da una tempesta mandata dall'ira di Yhwh, rischiando di subire la stessa sorte che tocca alle «navi di Taršiš» nel «giorno di Yhwh» descritto nel secondo capitolo del libro di Isaia (v. 16) e nel Salmo 48 (v. 8) in cui le stesse navi sono distrutte da un רוח קדים¹⁶.

Una stranezza lessicale è rappresentata dal verbo che descrive l'azione dei marinai che cercano di fuggire alla tempesta (1,12): normalmente tradotto con «remare», il suo significato letterale è «scavare»¹⁷. Questo particolare uso del verbo חרר richiama un brano del libro di *Amos* (9,2-4):

Se scaveranno nello Še'ol da lì la mia mano li prenderà e se saliranno al cielo da lì li farò discendere. Se si nasconderanno sulla cima del Carmelo da lì li cercherò e li prenderò; se si nasconderanno dai miei occhi nel fondo del mare da lì darò ordine al serpente ed esso li morderà. Se andranno in prigionia davanti ai loro nemici da lì darò ordine alla spada e essa li ucciderà. Ho posto i miei occhi su di loro per il male e non per il bene.

Il brano presenta una sorta di catalogo di luoghi inaccessibili in cui la mano di Yhwh, direttamente oppure per mezzo di intermediari, arriverà a punire i colpevoli. Il contesto induce a supporre che i luoghi elencati (lo Še'ol, il cielo, la cima del Carmelo, il fondo del mare) si trovino tutti al di là dei confini del cosmo e siano accomunati, forse con l'unica eccezione del cielo, da una analoga connotazione infernale. Inoltre la «prigionia», a cui si fa riferimento alla fine dell'elenco, è un'immagine comune nel mondo semitico per indicare la condizione dei defunti (si pensi alla «liberazione delle anime prigioniere» per mezzo della discesa di Cristo agli Inferi). Con l'uso

¹⁶ L'espressione רוח קדים ricorre nel libro di *Giona*, non a proposito del naufragio della nave (in quel caso l'arma di Yhwh è un «forte vento», רוח גדולה, che provoca una «grande tempesta», סער גדול) ma nell'ultimo capitolo, quando Yhwh lo manda a tormentare Giona dopo che la pianta si è seccata. L'autore potrebbe aver tenuto anche presente che in Os 13,15 il רוח קדים inviato da Yhwh si alzava dal deserto e pertanto si adattava bene all'ambientazione della seconda parte del libro.

¹⁷ Dal punto di vista letterario, trovo molto efficace il commento di E. DE LUCA, *Giona/Ionà*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 28: «Scavarono il mare coi remi tanta è la forza che mettono nelle braccia e tanta è la forza dell'immagine evocata dalla scrittura ebraica. Il verbo è letteralmente l'opera di scavo per fare breccia in un muro. La scena è grandiosa: qui il mare è per i marinai una muraglia».

di una forma verbale apparentemente poco adatta al contesto, l'autore del libro di *Giona* riesce ad alludere efficacemente al contesto infernale in cui si muove la nave su cui viaggia Giona nel vano tentativo di sfuggire all'ira di Yhwh.

Mentre i marinai cercano di fare fronte all'improvvisa tempesta, Giona scende nei «recessi della nave» e si addormenta profondamente. L'espressione *הספינה ירכתי* è notevole in primo luogo per l'uso dell'*hapax* *ספינה*, un palese aramaismo che, se pure non sorprende in un testo di redazione tarda, resta tuttavia insolito in un contesto in cui viene sempre coerentemente usato l'equivalente ebraico *אנייה*. Curioso è anche l'impiego di una parola come «recessi» per indicare una stiva: è probabile che *הספינה ירכתי* intenda richiamare, per assonanza, l'espressione *ירכתי צפון*, che ha una forte connotazione mitologica (cfr. Is 14,13; Ez 38,6.15; Sal 48,3)¹⁸.

Un altro riferimento testuale è probabilmente alla base dell'alternanza tra *גרה* e *רגה* nel racconto, una difficoltà testuale che ha dato origine a complicate spiegazioni esegetiche da parte dei rabbini¹⁹. Si tratta di una incoerenza tanto più vistosa in un racconto così breve ed è difficile considerarla alla stregua di un semplice errore dell'autore del libro biblico: si direbbe piuttosto uno di quegli «errori-spia» che segnalano al lettore che il testo va inteso in modo diverso da come appare a una prima lettura. Il termine *רגה* ricorre, tra l'altro, nel libro del *Deuteronomio* (4,18), in un'elencazione di immagini di culto proibite:

L'immagine di ogni essere che striscia sulla terra, l'immagine di ogni «pesce» (*דגה*) che è nell'acqua sotto la terra.

¹⁸ J. S. ACKERMAN, *Jonah*, in R. ALTER - F. KERMODE (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Fontana, London 1989, p. 235; P. J. NEL, *cit.*, p.218.

¹⁹ Le spiegazioni proposte sono le più varie: dall'inghiottimento del primo pesce da parte di uno più grande all'ancor più improbabile trasbordo del povero Giona da un pesce all'altro.

²⁰ Anche in questo caso l'esegesi giudaica deve ricorrere a una spiegazione macchinosa: «Come avrebbero potuto offrire sacrifici a bordo di una nave? L'interpretazione corretta è che *si impegnarono ad offrire un sacrificio* una volta che fossero tornati a riva» (R. DELLA ROCCA, *Il libro di Giona*, s.l. 1994,

Una simile specificazione dell'habitat del «pesce» fa pensare a una creatura mitologica più che a un animale comune. In ogni caso l'uso di questo termine nel libro di *Giona* sembra alludere a un pesce molto particolare, che nella versione greca è stato interpretato come «mostro marino».

Il sacrificio offerto dai marinai alla fine della tempesta è, come ho già avuto modo di osservare, una situazione particolarmente inverosimile nel contesto della vicenda²⁰. Il passo biblico a cui l'autore allude questa volta è il Salmo 107, un componimento dal significato a tratti oscuro, che sembrerebbe riferirsi alle imprese di Yhwh nell'Oltretomba e in particolare alla liberazione dei «prigionieri». Il salmo appare chiaramente diviso in quattro sezioni dalla ripetizione di un ritornello²¹; la parte comprendente i versetti 22-30 presenta una situazione che ricorda da vicino la vicenda narrata nel primo capitolo del libro di *Giona*:

Offrirono a lui sacrifici di ringraziamento, narrarono le sue opere con gioia coloro che scendono nel mare nelle navi, che fanno le loro opere nelle grandi acque. Costoro videro le imprese di Yhwh e le sue meraviglie nella profondità. Egli parlò e fece levare un vento di tempesta, che sollevò le onde; salirono al cielo, scesero negli abissi, i loro animi si scioglievano nella disgrazia. Giravano, barcollavano come un ubriaco e tutta la loro sapienza fu inghiottita. Gridarono a Yhwh nella loro angoscia ed egli li liberò dalle loro difficoltà. Ridusse la tempesta al silenzio e tacquero le sue onde; e si rallegrarono perché si erano calmate e lui li fece riposare alla città (?) del loro desiderio.

Ancora una volta il brano biblico a cui il libro di *Giona* allude presenta dei riferimenti a una realtà infernale: a parte il senso generale

pp. 49-50). L'autore dei *Capitoli di Rabbi Eli'ezer* (10) intende invece che i marinai, sempre dopo essere sbarcati, si recarono a Gerusalemme e là si circoncisero (la parola «sacrifici» indicherebbe il «sangue dell'alleanza, che è simile al sangue del sacrificio»).

²¹ Un'analisi del salmo anzi potrebbe far supporre che le quattro parti si riferissero a quattro diversi aspetti dell'inferno. Purtroppo il greco non presenta pressoché alcuna variante e pertanto non c'è praticamente nessuno strumento per ricostruire, anche dubitativamente, un testo che appare in molti punti gravemente corrotto.

del componimento, che non può che restare ipotetico, sono significative le ricorrenze dei termini תְּחֻמֹת e מִצְלָה, מִים רַבִּים.

La chiave di lettura della prima parte del racconto viene offerta, oltre che dagli spunti lessicali che abbiamo ricordato e che certo non sfuggivano a un conoscitore della Bibbia, dal lungo salmo attribuito a Giona, che costituisce il capitolo secondo. Tutti i commentatori, antichi e moderni, hanno notato che il salmo si presenta come un corpo estraneo nella narrazione, sia per differenze di ordine linguistico (la lingua del brano poetico presenta caratteri più arcaici) sia per il fatto che il contenuto del salmo presuppone che l'orante sia già stato salvato, il che è in contraddizione con quanto affermato nella narrazione. «Il disaccordo fra il salmo e il suo contesto», osservava tra gli altri Elias Bickerman, «mostra che l'autore deve avere adoperato un salmo che già circolava sotto il nome di Giona»²². Il tema del salmo è una supplica «dal ventre dello Še'ol», a cui Yhwh dà ascolto: lo scenario descritto nel componimento è uno dei più dettagliati paesaggi infernali dell'Antico Testamento²³.

Dopo l'interruzione del salmo, inizia la seconda parte del racconto che comprende la missione del profeta a Ninive (capitolo 3) e la permanenza del profeta in una zona arida a est della città (capitolo 4). La struttura del libro suggerisce che anche questa seconda parte, sebbene meno immediatamente decifrabile nei suoi riferimenti, abbia un secondo livello di lettura.

L'episodio di Giona che si ritira in una zona «a est» della città e si rallegra dell'ombra di una

pianta cresciuta spontaneamente²⁴, ricorda da vicino un episodio della vita del profeta Elia²⁵. che, dopo l'uccisione dei profeti di Baal, si inoltra «nel deserto» (1 Re 19,4-5) con l'intenzione di lasciarsi morire. Sotto l'albero (in questo caso un albero רֶרֶם) Elia si addormenta e gli appare un angelo, che lo esorta a mangiare. Il libro di *Giona* non dice, in effetti, che il profeta dormisse all'ombra dell'albero, ma solo che «provava una grande gioia» per quella pianta, che gli faceva ombra sul capo (4,6). Tuttavia il sonno del profeta Elia richiama il «sonno profondo» di cui dormiva Giona nei «recessi della nave»²⁶. Il desiderio di morte è ciò che più direttamente accomuna i due profeti: Giona in realtà vuole «vedere cosa sarebbe successo nella città» (4,5), ma appena due versetti prima ha pregato Yhwh di prendere la sua vita (v. 3) e la richiesta sarà reiterata al v. 8, dopo che il verme ha fatto seccare la pianta. Le invocazioni di Giona sono, in questo senso, continue e apparentemente spropositate: «E ora, o Yhwh, prendi la mia vita, perché per me è meglio morire che vivere» (v. 3); «...e chiese di morire e disse: «Meglio morire che vivere»» (v. 8); «...sono sdegnato fino alla morte» (v. 9).

Il tema della morte ricorre continuamente, a livello lessicale, in tutto il quarto capitolo. Il verbo che esprime il venir meno di Giona colpito dal vento e dal sole, una rara forma *hitqattel* dalla radice עֲלָק, rimanda all'unica altra attestazione di questo verbo con il significato di «svenire», che si trova nel libro di *Amos* (8,13): il contesto del passo profetico è una scena di lutto e di morte, in cui delle ragazze muoiono di sete. Il termine תוֹלַעַת, che indica il «ver-

²² E. BICKERMAN, *Giona ovvero la profezia incompiuta*, in *Quattro libri stravaganti della Bibbia. Giona-Daniele-Kohelet-Ester*, trad. ital. Pàtron, Bologna 1979, p. 31 (ed. orig. *Four Strange Books of the Bible. Jonah/Daniel/Koheleth/Ester*, Schocken, New York 1967).

²³ Per un'analisi del salmo si rimanda a R. COUFFIGNAL, *Le Psaume de Jonas (Jonas 2, 2-10). Une catabase biblique, sa structure et sa fonction: «Biblica»* 71 (1990), pp. 542-52.

²⁴ L'albero, il cui nome rappresenta un *hapax* (semberebbe la resa ebraica di una parola greca), deve avere un significato simbolico, a giudicare dalla massiccia presenza della scena di Giona che dorme

alla sua ombra nelle raffigurazioni paleocristiane. Nel Commentario di Gerolamo al libro biblico si accenna a una polemica sulla corretta traduzione del termine in greco e in latino («zucca»? «edera»?).

²⁵ J. MAGONET, *Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, Sheffield Academy Press, Sheffield 1983, pp. 67-69.

²⁶ È questo il secondo «riferimento incrociato» che si può notare tra il capitolo 1 e il capitolo 4, dopo la menzione del קָדִים רֶרֶם (vedi nota 16) che abbatte le «navi di Taršiš» nel Salmo 48,8 e che in Giona non fa naufragare la nave nel capitolo 1, ma colpisce il profeta nel capitolo 4.

me» inviato da Yhwh per far seccare la pianta di Giona, in Is 14,11 il è usato in parallelismo con רמח per descrivere la corruzione dello Še'ol e lo stesso parallelismo si ritrova nelle cupe immagini del salmo 22 (v. 7). Questi richiami testuali sono forse meno evidenti di quelli notati in precedenza, ma suggeriscono una presenza costante della morte nella vicenda del profeta Giona, con un'insistenza che sembra andare ben oltre le esigenze narrative di un racconto edificante.

I riferimenti testuali finora ricordati confermano la dimensione «mitologica» dell'ambientazione della vicenda di cui Giona è protagonista. Il mare e il deserto «a est della città» in cui Giona si muove per compiere la sua missione terrena rappresentano due aspetti speculari e complementari della stessa realtà infernale, in cui la tradizione voleva che Giona avesse viaggiato²⁷.

Da questo quadro complessivo resta escluso il capitolo 3, che descrive la missione di Giona per le vie di Ninive, «la grande città». Si potrebbe però affermare che Ninive stessa, tanto temuta dal profeta fin dall'inizio del libro, abbia delle connotazioni infernali. In primo luogo, si tratta della capitale di un paese straniero e, come tale, è esterna e anzi antitetica allo «spazio sacro» della terra di Israele. In uno studio che ho già avuto occasione di citare, Nicholas Wyatt evidenziava come l'Egitto sia equiparato, in diversi testi biblici, al regno della morte²⁸: tra l'altro, il movimento che si compie per

raggiungerlo, provenendo dalla Palestina, è immancabilmente una «discesa». Il paese straniero, situato al di fuori dei confini della terra promessa (il cui territorio rappresenta, idealmente, il cosmo) assume valenze caotiche e «infernali» di per sé. «Assur», che ricorre spesso nei testi profetici in parallelismo con l'Egitto, sembra avere infatti le stesse caratteristiche, in primo luogo l'impurità e l'impossibilità di praticare il culto di Yhwh²⁹. L'insistenza del libro di *Giona* sulla grandezza di Ninive («Alzati, vai a Ninive, la grande città», v. 1,2, ripetuto al v. 3,2; «Ninive era una città molto grande» v. 3, 3; «e io non dovrei avere pietà di Ninive, la grande città...» v. 4,11; corsivi nostri) potrebbe essere un'allusione voluta a uno dei nomi dell'Oltretomba, che nella tradizione mesopotamica, e probabilmente anche in quella cananaica, era comunemente definito «la Grande Città»³⁰. La meta della missione profetica di Giona, svolta tra due «deviazioni» rispettivamente nell'abisso e nel deserto, è a sua volta un luogo normalmente al di fuori del raggio d'azione del dio di Israele e, in una certa misura, infernale.

Così precisata l'ambientazione simbolica della vicenda, è necessario notare la significativa doppia menzione del tempio di Yhwh (היכל קדש), ombelico del mondo e via di comunicazione tra le diverse parti dell'universo, all'interno del salmo che segna il centro del componimento (2,5.8)³¹. La presenza di Dio, da cui il profeta continua a fuggire, brilla tuttavia, esplicitamente evocata, anche nella profondità dello Še'ol.

²⁷ Nel libro non ricorrono mai termini espliciti come «deserto» o «steppa», ma la pianta che cresce sul riparo di Giona sembrerebbe l'unica, visto che seccata quella il sole batte violento sulla testa del profeta fino a farlo venir meno. Inoltre nel passo relativo all'episodio di Elia a cui il contesto di *Giona* 4 fa riferimento, ricorre effettivamente il termine מורבר. Per un tentativo di ricostruzione della geografia mitica del regno dei morti nella tradizione ebraica antica, mi permetto di rimandare al mio studio *Il regno del Nemico. La morte nella religione di Canaan*, in corso di stampa.

²⁸ N. WYATT, cit., pp. 72-77. Non mi sembra tuttavia condivisibile l'affermazione dell'autore, che attribuisce questa visione dell'Egitto al fatto che il

paese fosse «literally overshadowed by the gigantic structures of its royal tombs» (p. 75).

²⁹ Si veda ad esempio *Osea* 9,3-4: «Non risiederanno nella terra di Yhwh. Efraim tornerà in Egitto, in Assur mangeranno impurità. Non liberanno vino a Yhwh e non gli saranno graditi i loro sacrifici».

³⁰ J. BOTTÉRO, *La mitologia della morte nell'antica Mesopotamia*, in P. Xella (cur.), *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Essedue, Verona 1987, p. 62.

³¹ Non condivido la definizione di Y. SHERWOOD, che descrive il libro di *Giona* come un «infinitely rich but centreless text» (cit., p. 233).

5. Il messaggio teologico

Alla luce delle osservazioni finora esposte, non ritengo che il libro di *Giona* possa essere considerato un semplice racconto edificante, o addirittura parodistico o satirico come qualche commentatore ha suggerito. Se così fosse, ben difficilmente si spiegherebbe la sua inclusione nel canone biblico e la relativa fortuna di cui ha goduto nel mondo antico³².

Il primo messaggio che si coglie è una sorta di «attuazione narrativa» del passo di Amos (9,2-4), richiamato attraverso l'insolito uso del verbo «scavare» nel primo capitolo: per quanto l'uomo fugga, Dio lo raggiungerà ovunque, anche nelle profondità dell'inferno. Infatti anche al di fuori dei confini del mondo, nello spazio sinistro e minaccioso in cui Giona si muove, l'azione diretta ed esplicita di Dio lo accompagna costantemente³³: Yhwh manda il forte vento che causa la tempesta (1,4); ordina al grande pesce di ingoiare Giona (2,1) e poi di vomitarlo sulla terraferma (2,11); fa crescere la pianta nel deserto (4,6) e poi manda il verme a roderla (4,7); infine invia il vento caldo ad esasperare definitivamente il profeta (4,8). Ma nel libro di *Giona* l'azione di Yhwh non è una vendetta, ma una redenzione: parafrasando il passo di Amos, Dio pone gli occhi sugli uomini (e sul suo recalcitrante profeta) «per il bene e non per il male».

Una seconda componente teologica del libro è certamente un certo universalismo. L'evidente indulgenza di Yhwh verso gli abitanti di Ninive, che contrasta con l'apparente intransigenza del suo profeta, e la conversione dei marinai pagani dimostra certamente nell'autore di *Giona* un atteggiamento ideologico

favorevole al proselitismo. Forse non è un caso che il profeta nel deserto costruisca una «capanna» (סִכָּה): si tratta di un riferimento alla messianica capanna di Davide (Am 9,11-12) dove risiederanno «tutte le nazioni sulle quali è stato invocato il nome» di Yhwh³⁴?

La vera originalità del breve libro biblico consiste nell'elaboratissimo modo di comunicare e allo stesso tempo codificare il messaggio teologico. Sono infatti possibili due distinti livelli di lettura. Il primo, più evidente, racconta la conversione di gente pagana al dio d'Israele, per aver assistito ai suoi prodigi (i marinai) o per aver dato ascolto alla predicazione di un suo profeta (i Niniviti). Un secondo livello, costruito attraverso un tessuto di implicite citazioni bibliche e di rimandi lessicali, conferisce una più ampia dimensione cosmologica all'azione di Yhwh: essa è universale non solo e non tanto perché è riconosciuta dai popoli stranieri, ma perché è efficace anche al di fuori dei confini del cosmo, nel regno della morte. La decifrazione di questo secondo messaggio, ben più significativo dal punto di vista teologico, era probabilmente facilitata dalla preesistenza di tradizioni relative a Giona e al suo viaggio agli Inferi, oltre che dall'inserzione al centro del componimento di un salmo più antico, forse già attribuito a Giona proprio in virtù del suo argomento.

L'importanza teologica della figura di Giona non sfuggiva evidentemente a Gesù, che cita la vicenda del profeta³⁵ come «segno» della propria morte e resurrezione, ovvero della sua *katabasis* alle «parti più basse della terra». Allo stesso tempo, forse, il Messia di Nazareth voleva alludere alla portata universalistica del proprio messaggio, che

³² Sulla fama del libro di *Giona* si veda Y.-M. DUVAL, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, Études augustiniennes, Paris 1972.

³³ Il libro di *Giona* si caratterizza per un certo «interventismo» di Dio, la cui azione diretta causa tutti gli eventi della vicenda. Sarebbe interessante un confronto con il messaggio del libro di Giobbe che, secondo G. Garbini, avrebbe sostenuto posizioni di tipo «epicureo», in particolare per quanto riguarda

la negazione dell'azione diretta di Yhwh nel mondo (G. GARBINI, *La meteorologia di Giobbe*: «Rivista Biblica» 43 [1995], pp. 85-91). In quest'ottica il libro di *Giona* potrebbe costituire una risposta polemica alle posizioni espresse dall'autore di Giobbe.

³⁴ Sull'uso di questo passo di *Amos* nella tradizione evangelica, si rimanda a G. GARBINI, *La capanna del re*, in G. SFAMENI GASPARRO (cur.), *Ἀγαθὴ ἐπίς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1994, 173-76.

³⁵ Mt 12,38-42; Lc 11,29-32.

sarebbe stato accolto soprattutto dai *goim*. A livello teologico, infine il messaggio del libro di *Giona*, che celebra l'azione di Dio in grado di superare i confini della morte, risulta in piena sintonia con quello di un altro libro biblico, a cui la predicazione di Gesù faceva esplicito riferimento: il *Cantico dei Cantici*, il cui autore afferma, secondo il testo stabilito

dall'edizione critica di Giovanni Garbini, che «Amore è più forte di Morte»³⁶.

Chiara Peri
via Guido Guinizelli 96
I-00152 Roma
e-mail: chiara.peri@iol.it

SUMMARY

Judaic and Christian tradition attributes to Jonah a symbolic value that goes far beyond the literal meaning of the facts described in the biblical book dedicated to this prophet. The mythological space in which the action takes place, and the numerous references, mainly of lexical nature, to other Old Testament books open the way to an interpretation which may lead to a better comprehension of the theological message of this brief composition.

KEYWORDS: Jonah; Sheol; Tarshish.

³⁶ G. GARBINI, *Cantico dei Cantici*, Paideia, Brescia 1992.

FIVE JEWISH DELEGATIONS TO MARCUS ANTONIUS (44-41 BCE)
AND JOSEPHUS' APOLOGETIC PURPOSES

Four documents quoted by Josephus in the fourteenth book of his *Antiquities* deal with the policy of Marcus Antonius towards the Jews. All of them attest to a clearly pro-Jewish policy.

In quoting his documents, however, Josephus had specific purposes¹, among them that of convincing his intellectual Greco-Roman public that the Jews had always been greatly respected and honored by important Roman statesmen. The modern scholar, therefore, is left to wonder whether he is permitted to make historical use of these documents. In our specific case, we may also ask ourselves whether such a favorable policy of Antony towards the Jews is independently confirmed by extant contemporary sources.

As to the question regarding authenticity, a comparison of these texts with original Roman documents of the same kind is highly instructive. Unfortunately, the overwhelming majority of the actual original texts of Roman decrees and *senatus consulta* dealing with foreign peoples have been lost. Official copies, however, were made by the Roman senate and sent, translated into Greek, to the interested parties, who sometimes used them to establish permanent records of those decrees that concerned them². These are the texts preserved by Greek inscriptions, and with them we may compare Josephus' documents, both from the formal point of view and from that of their content.

Our first relevant document is quoted in *Ant.* XIV, 219-222. It is a *senatus consultum* issued on the initiative of Marcus Antony and Publius Dolabella in the spring of 44 BCE, confirming decisions taken by Caesar concerning the Jews,

which, owing to Caesar's death, there had been no time to register in the Treasury. This is one of the few cases where a *senatus consultum* is quoted in full by Josephus. The prescript opens with the date and the place («three days before the Ides of April, in the temple of Concord»). Then the witnesses are mentioned, introduced by *graphomeno paresan*, which translated the Latin *scribendo adfuerunt*, at the usual place in which it appears in known senate decrees. There are eleven witnesses, which is the usual number in Caesar's time, as opposed to the two or three appearing in documents from the second century BCE³. The entire prescript, including the opening clause, is in full accordance with the standard form of prescripts in the senate decrees issued in the Republican age. As for the theme, we find the standard formula *peri touton areskei hemin*, «about these matters it pleases us that...». We do not find the additional mark of approval, that is the vote of the senate formally expressed, *edoxen*. This however is not particularly significant, since, as Sherk shows, it is also missing in many decrees preserved by extant Greek inscriptions⁴.

As to the historical plausibility of the content of this document, we notice that eight senators, out of the eleven mentioned by Josephus, allow a possible historical identification with Roman senators active in Rome at the time, known from other sources⁵. Moreover, the information concerning the later ratification of Caesar's decrees is confirmed by what Cicero tells us of the *Lex Antonia* which confirmed Caesar's *acta*, and which was promulgated in the spring of 44 BCE⁶.

¹ On the purposes of the *Antiquities*, see L. TROIANI, *I lettori delle Antichità Giudaiche di Giuseppe: prospettive e problemi*: «Athenaeum» 64 (1986), pp. 343-453.

² See R.K. SHERK, *Roman Documents from the Greek East* (henceforth *RDGE*), Baltimore 1969, pp. 15-16.

³ See my work *Jewish Rights in the Roman World: the Greek and Roman Documents Quoted by*

Josephus Flavius, Tübingen 1998 (henceforth *JRRW*), p. 131.

⁴ *RDGE*, p. 7.

⁵ *JRRW*, pp. 125-127.

⁶ See Cic., *Att.*, XVI, 16c, 2; see also *Phil.*, 1, 16-17, App., *Bell. Civ.*, 2, 135; 3, 5 and 3, 22. Other sources are quoted by T.R. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, II, New York 1952, pp. 316, 332.

The other documents dealing with Antony's policy towards the Jews quoted by Josephus were issued three years later, in 41 BCE, after Octavian's and Antony's victory at Philippi over Brutus and Cassius. They inform us that a Jewish delegation met Antony at Ephesus, requesting the freedom of those Jews who had been taken captive by Cassius, and the restoration of the territory of which they had been deprived by the Tyrians in Cassius' time. Antony agrees to the Jewish requests, and sends two letters to announce his decision, one to Hyrcanus (*Ant.*, XIV, 304-313) and the other to the Tyrians (*Ant.*, XIV, 314-318).

The formal features of these two letters conform well to those appearing in official Roman letters written at that time. They open with the name of the sender in the nominative, followed by his official titles. In the letter to Hyrcanus, we also find the *formula valetudinis* («if you are in good health, it is well. I also am in good health, as is the army»: *Ant.*, XIV, 306), a formula which often appears in official letters written by Roman commanders in the first century BCE⁷.

As to the content of the letters, it is amazing that only a few lines concern the Jews. The greatest part deals with the battle of Philippi and with the impious character of Brutus' and Cassius' deeds. From the very beginning, it is clear that this is actually a piece of political propaganda: «For when our adversaries and those of the Roman people overran all Asia, sparing neither cities nor temples, and disregarding the sworn agreements they had made, it was not only our own battle but that of all mankind in common that we fought when we avenged ourselves on those who were guilty both of lawless deeds against men and of unlawful acts against the gods, from which we believe the very sun turned away, as if it too were loath to look upon the fool deed against Caesar...» (*Ant.*, XIV, 309). The text carries on at length, dealing with Roman internal and international political matters. At first glance, it appears a long and

irrelevant digression, but it is worth noticing that it finds a close parallel in the voluminous edict announcing the proscriptions issued in Rome not long before Philippi by the same Antony, together with the other two triumvirs, Lepidus and Octavian. The edict is reported by Appian. It is an elaborate, propagandist declaration, justifying the proscriptions by means of violent attacks on the political opponents and defending and explaining the position of the triumvirs. The text opens with charges against the murders of Caesar, which are striking similar to those appearing in our letter: «Marcus Lepidus, Marcus Antonius, and Octavian Caesar, chosen by the people to set in order and regulate the republic, do declare that, had not perfidious traitors (*poneroi deomenoi*) begged for mercy and when they obtained it became the enemies (*echthroï*) of their benefactors and conspired against them, neither would Gaius Caesar have been slain by those whom he saved by his clemency after capturing them in war, whom he admitted to his friendship and upon whom he heaped offices, honors and gifts...»⁸. Appian does not constitute the only parallel to our letter. Allusion to Cassius' and Brutus' deeds in Asia also appears in a decree issued jointly by Octavian and Antony which is preserved in an inscription from Aphrodisias, where, too, their behavior is depicted in most emotive language⁹.

The third document concerning Antony's policy towards the Jews quoted by Josephus is in fact a combination of two documents, an accompanying letter sent to magistrates, council and people of Tyre (*Ant.* XIV, 319) and a decree issued by Antony. Both deal with the same matters, namely, the liberation of those Jews who had been taken captive by Cassius, and the restoration of the territory of which they had been deprived by the Tyrians, also in Cassius' time (*Ant.* XIV, 320-322). The letter opens with the *salutatio* and the order, expressed by the verb *boulomai*, that the attached decree is «registered in the public tablets in Latin and Greek

⁷ See *JRRW*, pp. 18, 34.

⁸ App., *BC*, IV, 2, 8. On the literary features of this edict, see M. BENNER, *The Emperor Says: Studies in the Rhetorical Style in Edicts of the Early Empire*, Göteborg 1975, pp. 46-48.

⁹ J. REYNOLDS, *Aphrodisias and Rome*, London 1982, no. 7. On p. 51, Reynolds observes that the emotive words appearing on l. 4 are «very suitable to the Caesarian view of the conduct of Brutus and Cassius at Laodicea on the Lycus, at Rhodes and at Tarsus».

characters» and «kept in the most conspicuous place in order that it may be read by all», expressions which find numerous parallels in the epigraphical material. In particular, this letter closely echoes that written by Antony or Octavian to the city Parasa-Aphrodisias in 39 or 38 BCE, where we read: «[---], triumvir for the constitution of the Republic, to the Parasa-Aphrodisian magistrates, Boule and People, greetings. If you are well, it is good. I myself too am in good health along with the army. ...Copies of the privileges granted to you are affixed below. I wish (*boulomai*) you to register them in your public records»¹⁰.

As for the decree, it opens with the name of the issuer in nominative, followed by his official title and the verb *eipen*. Then we find the reasons which prompted the decree, introduced by *epei*, and the decision itself, introduced by *tauta apheteto*, as we find both in the decrees of the Republican age and in the edicts of the Imperial era. Formal features are usual.

The main content of these documents concerning the restoration of the territory and the people enslaved is amply documented in contemporary sources, from which we learn that the restoration of the status quo in force before wars considered illicit was a common pattern of Roman policy. Consequently, all the events that took place after Cassius was declared public enemy of the Roman state, were declared legally invalid. The Romans would compensate the losses that their internal and international struggles had caused to peoples living under Roman rule. In these same years, and also later, in Labienus' time, in Asia as well as in Syria, a number of freeborn persons had been captured and enslaved and were then liberated by Antony. Appianus, for example, reports that «those inhabitants of Tarsus who had been sold into slavery he (Antony) liberated by an order» (*BC*, V, 1, 7). Similar cases are also attested by the epigraphical material¹¹.

We are therefore permitted to conclude that, both from the formal point of view and from

that of their content, these letters and the attached decree display striking similarities to the letters and decrees issued by Roman commanders in the second half of the first century BCE. We also realize that Antony's agreement to the Jewish requests which emerges from these documents quoted by Josephus does not reflect a special consideration for the Jewish people but common Roman policy.

As for the real meaning of these texts, however, we may well ask ourselves whether the favorable impression of Antony's policy towards the Jews which Josephus is interested in stressing finds confirmation in other contemporary sources. We do not have to look far. The same Josephus gives us a completely different picture in other passages of his *Antiquities*, from which we see that, when vital political issues were at stake, Antony's reactions and decisions were very different.

The delegation referred to in the documents quoted by Josephus was not the only one that reached Antony, nor the first. Another delegation had been dispatched by Hyrcanus to Antony a short time before, immediately after the battle of Philippi, when Antony and Octavian remained in effect the only masters of the Roman political scene. The meeting, as Josephus depicts it, was most frustrating for the Jews. «Also present were the leading Jews, who brought accusations against Phasaël and Herod to the effect that while Hyrcanus had the outward appearance of sovereignty, it was they who had all the power. But Herod, who was held in great honor by Antony, came to him to defend himself against his accusers, and in this way his adversaries did not even get a chance to speak, for this service had been obtained by Herod from Antony with money¹²».

Even more serious was an incident that occurred some time later, in the summer of 41. Antony was in Syria, and another Jewish embassy came to meet him at Daphnae beside Antioch. It was a huge delegation. Josephus writes that «a hundred of the most influential Jews came before him to accuse Herod and his friends, putting

¹⁰ *RDGE* no. 28 A, ll. 49-50.

¹¹ See for example *RDGE* no. 18.

¹² *Ant.* XIV, 301-303. See also *Bell.* I, 242.

forward their most skilful speakers ... and when Antony had listened to both sides at Daphnae and inquired of Hyrcanus which were the better leaders of the nation, he replied 'Herod and his people', whereupon Antony, who had of old been friendly with them because of the hospitable relations which he had formed with their father when he was with Gabinius, appointed both Herod and Phasael tetrarchs, and entrusted to them the government of the Jews; he also wrote letters (to this effect), and put in chains fifteen of their adversaries, but as he was about to kill them, Herod's intercession saved their lives» (*Ant.* XIV, 324-326). Unfortunately, this had only the effect of intensifying the agitation in Jerusalem.

A third and larger embassy was sent to Antony at Tyre. Josephus tells that Antony, who «had already been heavily bribed by Herod and his brother», gave orders to the governor of Tyre to chastise all whom he caught. Herod's attempt to calm the deputies only intensified their fury. «Antony ordered out troops, who killed or wounded a large number. ... Those who escaped were, even now, not silenced, and by the disturbance which they created in the city so exasperated Antony that he put his prisoners to death»¹³.

Antony had been on excellent terms with Herod's father Antipater for more than ten years,

since he was in Judaea with Gabinius in 55 BCE, as the same Josephus informs us¹⁴. Later, in 47 BCE, Caesar had bestowed important political tasks on him, and Herod had given proof of strength and power. Antony needed a strong and faithful leader in Judaea, also in view of the possible danger coming from Parthia, danger that in fact materialized in 40 BCE. No doubt, Herod appeared to Antony as the most influential ally of Roman interests in Judaea. Money, too, may have played some role in Antony's decision to ignore Herod's former collaboration with Cassius, and to give him his full support.

Of the five delegations sent by the Jews to Antony between 44 and 41 BCE, therefore, three of them, dealing with serious political issues, failed, the last with disastrous consequences. Josephus' quotation of three long documents dealing with minor issues that gained Antony's support, has therefore a somewhat ironic taste. No doubt we may recognize Antony's support for Herod, but we should not overestimate his goodwill toward the Jews of Judaea.

Miriam Ben Zeev
Ben Gurion University
Rehov Agassi 16/16,
93877 Jerusalem – Israel
e-mail: miriambz@bgumail.bgu.ac.il

SUMMARY

Flavio Giuseppe nel XIV Libro delle *Antichità* menziona quattro documenti che trattano della politica di Marco Antonio verso gli ebrei, in essi descritta come favorevole. Giuseppe, tuttavia, nel presentare i documenti lascia trasparire l'intento di convincere il mondo intellettuale greco-romano che gli ebrei sono sempre stati grandemente rispettati e onorati dalle personalità politiche di Roma. Gli studiosi oggi si chiedono se attribuire valore storico a questi documenti e se questa presunta politica di Antonio favorevole agli ebrei sia confermata da altre fonti coeve. Da un esame accurato di esse emerge che possiamo riconoscere senza dubbio il supporto fornito da Antonio a Erode, ma non dobbiamo esagerare la sua benevolenza verso gli ebrei della Giudea.

KEYWORDS: Flavio Giuseppe; Marco Antonio; politica verso gli ebrei.

¹³ *Ant.* XIV, 326-329; see also *Bell.* I, 246-247.

¹⁴ *Ant.* XIV, 326; *Bell.* I, 244.

LA RAPPRESENTAZIONE FEMMINILE A PALMIRA:
STEREOTIPI E REALTÀ DOCUMENTARIA

La documentazione epigrafica ed iconografica che proviene dal sito di Palmira offre un punto di vista privilegiato per lo studio del ruolo femminile. A differenza di altri archivi aramaici anteriori o coevi, i dati epigrafici palmireni sono integrati dal ricco repertorio iconografico pervenutoci che ci offre una prospettiva diversa e ulteriore, utile alla ricostruzione della rappresentazione femminile e del ruolo della donna a Palmira tra I e III secolo d.C.¹.

Palmira, l'antica Tadmor, è situata al centro del deserto siriano, nei pressi di un'oasi. La sopravvivenza e lo sviluppo del sito sono legati alla presenza di fonti d'acqua, intorno alle quali si svilupparono i primi insediamenti nel Neolitico, nell'area del Tempio di Bel. La Palmira greco-romana, le cui rovine sono a tutt'oggi visibili, si data tra il I secolo a.C. e il III secolo d.C. Tra il I e il III secolo d.C. Palmira fu un importante e ricchissima città carovaniera, attraverso la quale transitavano beni di lusso, quali seta, incenso, unguenti, olii profumati, spezie, perle e pietre dure². Alcuni di questi beni giungevano a Palmira dall'Estremo Oriente, dalla Cina e dall'India fino al Golfo Persico; di qui venivano trasportati lungo l'Eufrate, per giungere poi a Palmira ed essere successivamente inviati fino

al Mediterraneo e alle destinazioni successive. Una prova tangibile di questi commerci è data dai frammenti di vesti di seta, alcuni dei quali decorati da ideogrammi cinesi, ritrovati nel corso degli scavi di tombe palmirene³. Nella Tariffa (PAT 0259), una lunga iscrizione bilingue in greco e aramaico del 137 d.C. contenente la regolamentazione del pagamento delle tasse municipali, troviamo riferimenti ai beni che transitavano per la città e venivano colà sottoposti a tassazione⁴.

Il periodo di maggiore espansione e ricchezza delle attività commerciali palmirene si situa tra il 130 e il 160 d.C.; la città era parte della provincia Siria dell'Impero Romano ed era governata da un'assemblea locale composta da membri delle tribù autoctone, da quattro tesoriere e, probabilmente, da altri membri eletti. L'imperatore Adriano visitò Palmira nel 129 d.C., concedendo alla città una serie di privilegi fiscali; dopo il 212 d.C. l'imperatore Caracalla concesse ulteriori privilegi, tra cui lo status di colonia. Nel 267 d.C. Odainat, il capo locale di Palmira, in aramaico: *rš' tdmwr* «capo di Tadmor» (PAT 2815), o *mlk mlk'* «re dei re» (PAT 0292), nonchè governatore romano della provincia Siria-Fenicia, fu assassinato insieme al figlio maggiore e il potere fu assun-

¹ I contratti aramaici ritrovati a Naḥal Ḥever che costituiscono l'archivio di Babatha, ci forniscono una notevole quantità di dati relativi al ruolo di questa donna, alle sue capacità giuridiche e alle limitazioni a lei imposte. Su questo archivio: LEWIS - YADIN - GREENFIELD 1989 e YADIN - GREENFIELD - YARDENI - LEVINE 2002. Per altri documenti giuridici riguardanti donne ritrovato nella stessa località, per esempio l'archivio di Julia Crispina, si veda COTTON - YARDENI 1997. Si vedano inoltre le iscrizioni funerarie nabatee da Mada'in Salih, tra gli estensori delle quali quali figurano numerose donne, HEALEY 1993. La documentazione nabatea è tipologicamente simile a quella palmirena (si tratta iscrizioni monumentali che contengono estratti di documenti giuridici redatti su materiale deperibile), anche se, nel caso delle iscrizioni nabatee la possibilità di cedere parti della tomba è di fatto vietata. Documenti giuridici in aramaico, di epoca anteriore, contenenti dati relativi al ruolo e alle capa-

cità delle donne sono conservati negli archivi aramaici da Elefantina, in Egitto: PORTEN - YARDENI 1989. In tutti i casi citati, però, a differenza di quanto accade a Palmira, la documentazione epigrafica non è integrata da materiale iconografico.

² Circa trentacinque iscrizioni onorifiche datate tra 10/11 d.C e 260 d.C. che testimoniano l'attività di Palmira come centro carovaniero, sono discusse da GAWLIKOWSKI 1994 e 1996.

³ Si veda STAUFFER 1995.

⁴ Tra i beni – non solo di lusso – in transito da Palmira e colà tassati, la Tariffa menziona «olio profumato [che] è importato [in] v[asi di alabastro]» (r. 13 *mšh' bšym' [dy] mt' 'l [b]š[typt]*), «lana italiana» (r. 95 e 96: *'mr' dy 'yt[ly']*; *'mr' 'ytlyq[']*), «un carico di p[esc] affumicato» (r. 34: *mn t'wn n[wny] 'mlyhy'*), «pinoli» (r. 114: *'strbyly'*), e, parzialmente ricostruito, «[ta]ssa sulla porpora» (r. 137: *[mk]s' dy 'rgwn'*).

to dalla sua vedova, la celeberrima regina Zenobia – Bat Zabbai nelle fonti aramaiche – nelle vesti di reggente per il figlio Wahaballat, ancora bambino. Zenobia costituì un impero orientale di breve durata, con la conquista dell’Egitto e dell’Asia Minore. Nel 272 d.C. Palmira fu conquistata e saccheggiata da Aureliano e la regina Zenobia fu deportata a Roma. I commerci e l’importanza di Palmira come centro carovaniero scemarono via via fino a cessare completamente. Intorno al 293 d.C. divenne una fortezza di confine per i legionari di Diocleziano. Fu restaurata da Giustiniano nel VI secolo, senza che, tuttavia, riprendessero le attività commerciali un tempo così fiorenti e, nel 634, fu conquistata dagli Arabi.

Il corpus testuale palmireno conta circa tremila iscrizioni, alcune delle quali bilingui (aramaico-greco, o aramaico-latino), o trilingui (aramaico-greco-latino⁵), redatte nel dialetto aramaico-palmireno, una fase dell’aramaico medio attestata epigraficamente tra il I secolo a.C. e il III secolo d.C., la cui grafia caratteristica ne costituisce uno dei tratti distintivi. Le iscrizioni, oggetto di una riedizione critica a cura di Delbert R. Hillers e di chi scrive⁶, sono redatte su pietra, metallo o terracotta; è altresì certo l’uso di altri

supporti scrittori deperibili, quali il papiro e la pergamena, dei quali non restano che poche tracce⁷. Questi ultimi venivano impiegati per la stesura di contratti, l’amministrazione ed altro; le iscrizioni celebrative, dedicatorie e funerarie invece sono scolpite su pietra, mentre altri testi caratteristici dell’epigrafia palmirena, le *tesserae* o gettoni di ammissione ai banchetti sacri o *marzeah* sono brevissimi testi relativi alla celebrazione del *marzeah* e sono redatti su piccoli oggetti di metallo, terracotta e vetro⁸. Tra le tipologie documentarie superstiti sono attestate in larga misura le iscrizioni dedicatorie e onorifiche. In questi testi, redatti secondo uno schema fisso, sono celebrati cittadini benemeriti, capi-carovana e personalità politiche. Numerosi esempi di iscrizioni onorifiche sono conservati sulle colonne che si trovano ancora erette ai lati della grande via colonnata che attraversa Palmira, il cosiddetto Grande Colonnato, come pure in altre zone della città⁹. Nella stragrande maggioranza esse celebrano uomini, con l’eccezione di due iscrizioni dedicate alla regina Zenobia¹⁰. Oltre a questi esempi, menzioni di donne si trovano nella Tariffa, in un paragrafo che registra tassazioni relative a prestazioni di prostitute¹¹. Quali sono dunque, a Palmira, oltre

⁵ Si veda ad esempio, PAT 2801, un’iscrizione relativa alla fondazione di una tomba redatta in latino, greco e aramaico del 52 d.C.

⁶ HILLERS - CUSSINI 1996. Tutte le iscrizioni palmirene citate fanno riferimento a questa edizione e sono indicate dall’abbreviazione PAT seguita da un numero.

⁷ Piccolissimi frammenti di papiro, inediti, con recanti tracce di iscrizioni in aramaico e in greco, ritrovati nella Tomba di Kitot si trovano oggi al Museo di Palmira. Si veda inoltre un’iscrizione di difficile comprensione, redatta su pergamena e ritrovata a Dura Europos: WELLES - FINK - GILLIAM 1959, p. 414, Pl. LXVIII: 2.

⁸ Sono attestati più di mille e duecento esemplari di *tesserae* di varie forme e dimensioni. Per le iscrizioni si vedano PAT 2012-2623. Si veda inoltre INGHOLT - SEYRIG - STARCKY 1955.

⁹ Sulle mensole aggettanti, un elemento tipico dell’architettura palmirena, erano poste statue, in bronzo o in pietra, raffiguranti l’individuo celebrato nell’iscrizione. Nessuna delle statue di bronzo è stata rinvenuta; tuttavia, riferimenti a tassazioni imposte su statue di bronzo sono contenuti nella Tariffa, r. 128: *šlmy nḥš’ dṛty’* «immagini di bronzo, (ossia) statue». Oltre al dato epigrafico, tale presenza è confermata su base

archeologica, dal rinvenimento di frammenti e da tracce lasciate sui basamenti in pietra: COLLEDGE 1976, p. 90, pl. 124; HERZIG - SCHMIDT - COLINET 1991, p. 69. Si veda inoltre la statuetta di bronzo raffigurante un sacerdote: BOUNNI - SALIBI 1965, pp. 121-138.

¹⁰ PAT 0317, iscrizione su colonna dedicata a Wahaballat, «illustre re dei re, governatore di tutto l’oriente», che menziona anche Zenobia; PAT 0293, iscrizione su colonna eretta in onore di Zenobia da Zabda, generale in capo e da Zabbay, generale di Tadmor nel 271 d.C. Infine, una *tessera* di piombo con breve iscrizione in greco e aramaico conterrebbe un’altra menzione della regina Zenobia: PAT 2827 [Σ]ε[π Ζηνοβία] ἡ βασίλισσα.

¹¹ PAT 0259, rr. 47-51: *’p ygb’ mks’ mn znyt’ mn mn dy šql’ dynr [’w] ytyr dnr ’hd mn ’tt’ wmn mn dy šql’ ’sryn tmny’ ygb’ ’sryn tmny’* [Parte II, Colonna 2] *wmn mn dy šql[’]’ sry[n š]t’* «Inoltre, l’esattore delle tasse riscuoterà la tassa dalle prostitute, da quella che richiede un denario [o] più, un denario per (ogni) donna; e da quella che richiede otto *assarü*, egli riscuoterà otto *assarü*; [Parte II, Colonna 2] e da una che richiede [s]ei *assarü*, egli riscuoterà [sei] *assarü*»; r. 125: *mks’ dy ’lymt’* «la tassa sulle ragazze (= prostitute)».

a questo frammento dalla Tariffa e alle tre brevi citazioni riguardanti Zenobia, i documenti pervenuti che menzionino donne?

Un lotto considerevole all'interno del *corpus* epigrafico palmireno è costituito dalle iscrizioni funerarie; si tratta, per la maggior parte, di epitaffi che registrano il nome dei defunti e a volte i loro patronimici e sono incisi a lato dei rilievi funerari che, in origine, sigillavano i loculi posti all'interno dei tre tipi di edifici funerari attestati a Palmira¹². Poichè molti dei rilievi funerari rappresentano donne, essi sono la nostra fonte più ampia di materiale per lo studio della rappresentazione femminile a Palmira. Tuttavia, le iscrizioni che li accompagnano, ancorchè numerosissime, sia a causa del loro carattere formulaico, che della loro laconicità, non ci permettono di ricostruire quale fosse il ruolo delle donne in questione nella società palmirena¹³. Qualche dato utile allo studio di questo aspetto ci viene fornito da un altro gruppo di iscrizioni ritrovate anch'esse in contesto funerario: si tratta dei cosiddetti *testi di concessione*, ossia iscrizioni a carattere monumentale, scolpite sulle architravi o sugli stipiti delle porte di accesso alle tombe, o su pareti, o incise su lapidi murate sulle pareti delle tombe, che registrano compravendite di singoli loculi, o di aree (esedre e corridoi), o dell'intera tomba e costituiscono un aspetto peculiare ed un tratto unico del corpus testuale palmireno. I testi di concessione sarebbero, se-

condo la mia opinione, veri e propri estratti da contratti di compravendita, di cui esistevano copie formalmente più articolate e complesse, redatte su pergamena e papiro. Copie di tali contratti su supporto scrittorio deperibile, dei quali non è rimasta traccia, venivano depositate e conservate negli archivi della città, mentre altre copie restavano in possesso dei contraenti¹⁴.

Le iscrizioni di concessione, così monumentalizzate sulle pareti delle tombe, suggellavano il diritto di sepoltura acquisito dal compratore che, nella maggior parte dei casi non era legato da vincoli di parentela alla famiglia del fondatore e il cui nome, quindi, non appariva nell'iscrizione di fondazione e dedica della tomba. Sulla base di sedici iscrizioni di concessione che si datano tra il II e il III secolo d.C., ricostruiamo il diritto esercitato anche da donne, ad amministrare e gestire i propri beni, nel nostro caso, le tombe¹⁵. Inoltre, un testo del I secolo d.C., pur non facendo riferimento ad una compravendita, indica che la proprietà funeraria è condivisa da due donne¹⁶. I testi in nostro possesso rappresentano solo un frammento della documentazione giuridica originaria, che comprendeva, tra gli altri, anche contratti di compravendita di beni mobili e immobili; tuttavia, così come è assodato che le donne potessero gestire le proprietà funerarie, allo stesso modo possiamo ipotizzare che lo stesso valesse anche per altri beni, come abitazioni, campi, botteghe, schiavi, o altro¹⁷. Esaminando i testi di concessione, si nota che le donne

¹² Le tombe a torre, caratterizzate da una scala interna con sepolture a loculo ai vari piani e, a volte, da una camera sotterranea (o ipogeo), gli ipogei e, infine, i cosiddetti templi funerari.

¹³ Gli epitaffi funerari seguono infatti di regola la formula «*Nome Proprio*, figlia di *Nome Proprio*». In alcuni casi: «*NP* moglie di *NP*, figlia di *NP*». Solo in pochi casi queste iscrizioni sono datate, ad esempio PAT 0887, 211 d.C.: «Attai, figlia di Ateshur, ahimé. Anno 522, nel mese di Tebet.»

¹⁴ Per un'analisi di questa tipologia di testi e della loro formulazione, si veda CUSSINI 1995, pp. 233-250.

¹⁵ I testi in questione sono: PAT 1815, 147 d.C.; PAT 1791, 171 d.C.; PAT 2761, 178 d.C.; PAT 0555, 193 d.C.; PAT 0067, 194 d.C.; PAT 0562, 234 d.C.; PAT 0043, 237 d.C.; PAT 0095, 239 d.C.; PAT 0527, 241 d.C.; PAT 2725, 242 d.C.; PAT 2729, 243 d.C.; PAT 0057, 263 d.C.; PAT 0058, 265 d.C.; PAT 0053, 257 d.C.; PAT 0054, 267 d.C.; PAT 0055, 274 d.C.

Per uno studio dettagliato di queste ed altre iscrizioni menzionanti donne, si veda E. CUSSINI, *Investigating the Role of Palmyrene Women*, in stampa.

¹⁶ PAT 2727, 95 d.C., «Questo ipogeo, che è all'interno, è diviso in parti uguali tra Batmitray e Batailid. Entrando a destra, la prima fila [di loculi] appartiene a Batailid, mentre a sinistra, la prima fila appartiene a Batmitray; procedendo all'interno, la fila a destra appartiene a Batmitray e la fila a sinistra appartiene a Batailid...».

¹⁷ Riferimenti alla compravendita di schiavi sono contenuti nella Tariffa, rr. 2-6: *mn m'ly 'lymy' dy mn' lyn ltdmr / 'w [lthwmyh ygb' mks] lkl rgl[y] [...]* *d<ynr>* 20+2 / *mn 'lm dy y[zb]n b[mdy]t['] ... [d<ynr>* 10+2 / *mn 'lm wr[n] dy yzbn [...]* *[d<ynr>* [...] / *whn zbwn' [ypq] 'lymyn ytn lkl rgly [d<ynr>* 10+2 «da coloro i quali importano schiavi, importati a Tadmor o [nel suo territorio, l'esattore delle tasse riscuoterà] per ogni uo[mo]: 22 d(enarii). Per uno schiavo che viene

agivano in proprio, sia come compratrici che come venditrici; a volte insieme ad altri individui, sia uomini che donne, ma mai in posizione subalterna, o attraverso la mediazione di un tutore¹⁸. In altri casi, le iscrizioni ci mostrano donne nel ruolo di amministratrici delle proprietà del marito (assente o incapace di occuparsene), o dei figli, presumibilmente minori¹⁹. Tenendo presente questa capacità di comprare e vendere in prima persona esercitata dalle donne palmirene, ritorniamo alle rappresentazioni iconografiche femminili, e analizziamone le caratteristiche salienti, per poi confrontare i risultati ottenuti con le fonti documentarie.

Lasciando da parte rappresentazioni di divinità femminili, come ad esempio Allat, immagini di donne *comuni* sono conservate quasi unicamente nei rilievi funerari (Fig. 1, 2, 4)²⁰. Le poche eccezioni sono costituite da un frammento di bassorilievo dal frontone del tempio di Bel che raffigura quattro donne completamente velate che partecipano ad una processione²¹ e da

ve[ndu]to in [citt]à [...]: 12 d(enarii). Per uno schiavo vetera[no] venduto [...]: [10(+?) d](enarii). E se un mercante [esporta] degli schiavi, pagherà per ogni uomo: 12 [d](enarii)», o, r. 80: *mn dy m'l rglyn ltdmr* «chiunque importi esseri umani, persone a Palmira». Tuttavia, nessun contratto relativo a questo tipo di transazione ci è pervenuto. Per contratti aramaici di compravendita di schiavi da Samaria del IV secolo a.C., si veda CROSS 1985 e 1988. Il contratto pubblicato in CROSS 1988, *Samaria* 2, 351 a.C., mostra una donna, Abieden, nel ruolo di acquirente. Si veda inoltre il contratto siriano ritrovato a Dura Europos e redatto ad Edessa nel 243 d.C., che registra la vendita di una schiava da parte di una donna, Marcia Aurelia Matar'ata. Su questi documenti si veda CUSSINI 1993.

¹⁸ Da notare la diversa situazione che si evidenzia nei documenti in greco facenti parte dell'archivio di Babatha. In essi Babatha viene sempre rappresentata da un tutore di sesso maschile, detto *epitropos*, e, in aramaico, 'dwn (*P.Yadin* 15 e 22, in LEWIS - YADIN - GREENFIELD 1989). Sulla questione si veda COTTON 1997.

¹⁹ Ad esempio, in PAT 1791 una donna agisce *bmqmwt* «al posto di», ossia per conto del proprio marito. CUSSINI 1995, p. 246.

²⁰ Si tratta, comunque, solo di un segmento della popolazione di Palmira. Le donne raffigurate nei rilievi funerari appartengono infatti alle famiglie più ricche di Palmira, e la loro ricchezza è sottolineata dalla profusione di gioielli di cui si adornano e dalle vesti sontuosamente ricamate che indossano. Per al-

un frammento proveniente dagli scavi del tempio di Allat che mostra una processione di sette donne velate²². Poiché donne col volto velato non si trovano altrove nel repertorio iconografico palmireno, tali immagini vanno considerate nell'ambito delle pratiche culturali cui la scena fa riferimento²³. Un altro caso è costituito da una statua femminile parzialmente mutila, priva della testa e di iscrizione identificativa²⁴.

I rilievi funerari ci offrono moltissimi ritratti femminili singoli o duplici: due donne insieme, in genere madre e figlia adulta (Fig. 2), o una donna insieme ad un congiunto di sesso maschile (marito o fratello). In altri casi la donna è parte di scene più articolate, quali le raffigurazioni di banchetti ritrovate in contesto funerario, che vedono l'intera famiglia riunita. In questi casi la donna è ritratta seduta, posta ad un'estremità della scena, in una posizione subalterna, mentre il coniuge, con i figli alle spalle, occupa la posizione centrale (Fig. 3)²⁵. In un caso una donna è protagonista di

cune rappresentazioni di divinità femminili a Palmira si veda GAWLIKOWSKI 1990, pl. II, IV, XVII-XXII.

²¹ Un altro gruppo di donne velate, raffigurate in scala ridotta, appaiono all'estremità opposta.

²² DIRVEN 1999, fig. 18 e pl. XIX. Per una discussione del frammento dal tempio di Bel si veda SEYRIC 1934, pp. 159-165, pl. XIX; GAWLIKOWSKI 1990, p. 2614. In entrambi i frammenti, la processione di donne velate segue un cammello sul quale è montato un palanchino coperto da una tenda, probabilmente una *qubba* sulla quale sono visibili tracce di pigmento rosso. Si tratterebbe di una sorta di santuario mobile, che doveva contenere una statua della dea Allat: DIRVEN 1998, pp. 297-308, e DIRVEN 1999, pp. 82 e seguenti. Secondo DIRVEN 1999, p. 83, il frammento dal tempio di Allat è cronologicamente anteriore rispetto all'altro e sarebbe servito da modello per il bassorilievo proveniente dal tempio di Bel.

²³ Sul significato e sull'uso del velo nel Vicino Oriente antico si vedano de VAUX 1935 e, più recentemente, VAN DER TOORN 1995.

²⁴ COLLEDGE 1976, pl. 126, statua onorifica in marmo.

²⁵ Vanno notate inoltre, in alcuni casi, le dimensioni ridotte della statua che rappresenta la donna, e la pone, dal punto di vista dell'articolazione della scena, in secondo piano, mentre al marito è riservato il primo piano. Si veda, ad esempio il rilievo PAT 0818+0819: COLLEDGE 1976, pl. 98 = HVIDBERG-HANSEN - PLOUG 1993, p. 51, n. 8 e in molti altri casi.

una scena di banchetto (Fig. 4) ed è affiancata da un servo che le porge uno scrigno contenente i suoi gioielli. I rilievi funerari hanno preservato immagini di bambine, adolescenti e donne adulte. Specifici elementi connotativi e pose stereotipate caratterizzano i diversi ritratti. Le bambine (e i bambini) sono solitamente rappresentati a figura intera, con grappoli d'uva, pigne o uccelli nelle mani, o alle spalle della madre (o del padre), mentre i neonati sono raffigurati nelle braccia della madre²⁶. A parte la presenza di orecchini in ritratti di bambine, non si notano elementi specifici utili alla distinzione di sesso; poichè vesti e acconciatura sono gli stessi, è solo l'iscrizione ad indicarci se si tratti di maschio o femmina. I ritratti di ragazze non si discostano molto dai ritratti di donne adulte; spesso sono assolutamente identici per quanto riguarda acconciatura, vesti, monili.

A volte, una fiducia eccessiva nell'analisi del dato iconografico (abito, acconciatura, gioielli) a scapito di un'analisi complessiva del rilievo e della sua iscrizione, può essere fuorviante, ed ha portato in passato ad attribuzioni errate di ritratti femminili, come ad esempio nel caso del busto funerario di una giovane, ritenuto essere quello di un eunuco, anche se l'iscrizione che lo accompagna la identifica come una donna; o, ancora, nel caso di una bambina ritratta insieme alla madre secondo uno schema classico ed estremamente diffuso, ma considerate un eunuco affiancato da «una sinistra sirena»²⁷.

I busti funerari che ritraggono donne adulte si differenziano a volte dai ritratti di adolescenti di sesso femminile per quanto concerne alcune caratteristiche somatiche, e, in special modo, l'ac-

conciatura. Anche se la stragrande maggioranza dei rilievi non è datata (in altre parole, le iscrizioni che li accompagnano non sono datate) si può ipotizzare una classificazione cronologica approssimativa dei ritratti muliebri basata sull'analisi di dati prosopografici o paleografici, o su dati stilistici, come acconciatura, posa, gioielli e altri elementi²⁸. Rappresentazioni di donne con velo e due ciocche di capelli che scendono lungo le spalle si iscrivono alla prima fase, tra 50 e 150 d.C.²⁹; ritratti cronologicamente successivi, ascrivibili alla seconda fase mostrano donne perlopiù senza velo e caratterizzate dall'acconciatura detta «Melonfrisur», ispirata a quella di Faustina Maggiore, moglie di Antonino Pio, e largamente adottata a Palmira nel corso del II secolo d.C.³⁰. Tra gli elementi caratteristici che riscontriamo nei ritratti della prima fase, notiamo alcuni oggetti che ricorrono con frequenza: si tratta del fuso e dell'arcolaio (Fig. 1), strumenti per la cardatura e la filatura della lana. In un unico caso inoltre, una donna è raffigurata con in mano un gomitolino di lana³¹.

In altri casi, ritratti femminili che appartengono a questa prima fase mostrano donne con una o più chiavi in mano, o appese alla fibula appuntata sul petto³². Non tutti i ritratti femminili mostrano la presenza di fuso e arcolaio; ci sono numerosi altri casi in cui la posa consiste nello stringere una cocca del velo, o nel sorreggere il volto con la mano. In taluni altri casi ai ritratti femminili sono associati elementi quali scrigni contenenti gioielli, come nel rilievo che mostra una donna su *kliné* (Fig. 4). Va notato comunque che mentre i busti maschili sono rappresentati insieme ad elementi facenti riferimento alla professione svolta³³, con oggetti che

²⁶ Ad esempio, COLLEDGE 1976, pl. 86 = DENTZER-FEYDY - TEIXIDOR 1993, p. 171, n. 174.

²⁷ Per una discussione di questi materiali e delle precedenti identificazioni erranee si veda CUSSINI 2000.

²⁸ INGHOULT 1928; COLLEDGE 1976, specialmente pp. 69-72. Si veda inoltre SADURSKA 1994, con bibliografia precedente.

²⁹ COLLEDGE 1976, pp. 69 e seguenti.

³⁰ COLLEDGE 1976, pp. 70-71. Per questo tipo di acconciatura si veda il ritratto della giovane donna senza velo, Fig. 2. La seconda fase, secondo Colledge, si colloca, approssimativamente, tra 150 e 200 d.C. Infine, la terza ed ultima fase evidenziata da Colledge si collo-

ca nel III secolo d.C. Nei ritratti ascrivibili a questa fase, come già notato da Colledge, non sono più presenti elementi quali il fuso e l'arcolaio, o le chiavi.

³¹ SADURSKA - BOUNNI 1994, p. 168, Cat. 225, fig. 161.

³² Ad esempio, HVIDBERG-HANSEN - PLOUG 1993, p. 135, no. 89, o DENTZER-FEYDY - TEIXIDOR 1993, p. 165, n. 168 (= PAT 0644).

³³ Per esempio il busto di un uomo con alle spalle un dromedario, probabilmente un mercante o un capocarovana (HVIDBERG-HANSEN - PLOUG 1993, p. 90, no. 47); a parte l'esclamazione *hbl* «ahimé», l'iscrizione è perduta; cfr. SADURSKA 1994, p. 186 e fig. 33, 35, 80, 81. In numerosissimi casi, uomini con un caratteristico cappello a tronco di cono, sono identificati come sacerdoti, si veda Fig. 3.

sono stati identificati come documenti su papiro o pergamena o con altri materiali scrittori (Fig. 5 e 6), o ancora, con utensili e materiali utilizzati nel rito o nel banchetto: balsamari, vasi, ciotole (Fig. 3), le donne, al contrario, quando siano associate ad oggetti, si tratta sempre di oggetti che rimandano ad un'occupazione prettamente femminile come la filatura, o le chiavi, a simboleggiare la casa. L'immagine che ricaviamo dall'esame del dato iconografico, quindi, non collima perfettamente con quanto si evince dall'esame delle iscrizioni di concessione. Sulla base dei testi, ricostruiamo un'immagine di donna che gode di libertà e di indipendenza economica, della facoltà di comprare e vendere beni in prima persona; l'iconografia, invece, almeno secondo i ritratti della prima fase indicata sopra, ci mostra che anche le donne più ricche (e senza dubbio affrancate dai lavori più umili) sono ritratte secondo moduli e stereotipi che oggi forse ci paiono limitanti, alla luce di quanto sappiamo delle effettive capacità di queste donne che, in tutta probabilità, non si dedicavano in prima persona ad attività quali la filatura. Il fuso e l'arcolajo, come le chiavi, sono scelti dagli artisti palmireni a simboleggiare il ruolo femminile e un'immagine della donna legata ad attività tradizionalmente femminili e domestiche. L'accento è posto sul focolare, la casa, simboleggiati dalle chiavi, o sulla filatura, epitome del ruolo femminile. A Palmira quest'immagine subalterna della donna (che non è mai raffigurata al centro delle scene famigliari) anche se è reiterata nei numerosi ritratti costruiti secondo questi moduli, viene smentita dall'esame delle iscrizioni di compravendita che ci rimandano un'immagine più complessa e più forte del ruolo femminile, che si esplicava anche in attività imprenditoriali, da svolgersi al di fuori delle mura domestiche.

BIBLIOGRAFIA

BOUNNI, A. - SALIBI, N.

1965 *Six nouveaux emplacements fouillés a Palmyre*: «Les Annales archéologiques de Syrie» 15/2, pp. 121-138.

CIS

1926 *Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et Litterarum Humanorum conditum atque digestum*.

Pars secunda, inscriptiones aramaicas continens, III, Imprimerie Nationale, Paris.

COLLEDGE, M.A.R.

1976 *The Art of Palmyra*, Thames and Hudson – Westview Press, London – Boulder 1976.

COTTON, H.M.

1997 *The Guardian (ΕΠΙΤΡΟΠΙΟΣ) of a Woman in the Documents from the Judaean Desert*: «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 118, pp. 267-273.

COTTON, H.M. - YARDENI, A.

1997 *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites (The Seiyal Collection II)*, Clarendon Press, Oxford (Discoveries in the Judaean Desert 27).

CROSS, F.M.

1985 *Samaria Papyrus 1: An Aramaic Slave Conveyance of 335 B.C.E. Found in the Wadi ed-Dâliyah*: «Eretz Israel» 18, pp. 7-17.

1988 *A Report on the Samaria Papyri*, in J. EMERTON (cur.), *Congress Volume, Jerusalem 1986*, pp. 17-26 (Vetus Testamentum Supplement 40).

CUSSINI, E.

1993 *The Aramaic Law of Sale and the Cuneiform Legal Tradition*, Ph. D. Dissertation, The Johns Hopkins University, Baltimora.

1995 *Transfer of Property at Palmyra*: «Palmyra and the Aramaeans, Journal of the ARAM Society for Syro-Mesopotamian Studies» 7, pp. 233-250.

2000 *Palmyrene Eunuchs? Two Cases of Mistaken Identity*, pp. 288-290, in E. ROVA (cur.), *Patavina orientalia selecta*, Sargon, Padova.

DENTZER-FEYDY, J. - TEIXIDOR, J.

1993 *Les antiquités de Palmyre au Musée du Louvre*, Éditions de la Réunion des musées nationaux, Paris.

DIRVEN, L.

1988 *The Arrival of the Arab Goddess Allat in Palmyra*: «Mesopotamia» 33, pp. 297-308.

1999 *The Palmyrenes of Dura-Europos. A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Brill, Leiden – Boston – Köln.

GAWLIKOWSKI, M.

1990 *Les dieux de Palmyre*, in W. HAASE (cur.), *Aufstieg und Niedergang der römischen*

- Welt (ANRW), Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II: Principat (Band 18: Religion), de Gruyter, Berlin – New York, pp. 2605-2658.*
- 1994 *Palmyra as a Trading Centre: «Iraq»* 56, pp. 27-33.
- 1996 *Palmyra and its Caravan Trade, in International Colloquium. Palmyra and the Silk Road. Palmyra, 7-11 April 1992, Damasco, pp. 139-145.*
- HEALEY, J.F.
1993 *The Nabatean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih. Edited with Introduction Translation and Commentary*, Oxford University Press, Oxford (Journal of Semitic Studies Supplement 1).
- HERZIG, H. - SCHMIDT-COLINET, A.
1991 *Two recently discovered Latin inscriptions from Palmyra, «Damaszener Mitteilungen»* 5, p. 69.
- HILLERS, D.R. - CUSSINI, E.
1996 *Palmyrene Aramaic Texts*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London (Publications of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project 3).
- HVIDBERG-HANSEN, F.O. - PLOUG, G.
1993 *Katalog Palmyra Samlingen Ny Carlsberg Glyptotek*, Ny Carlsberg Glyptotek, Copenhagen.
- INGHOLT, H.
1928 *Studier over Palmyrensk Skulptur*, Copenhagen.
- INGHOLT, H. - SEYRIG, H. - STARCKY, J.
1955 *Recueil des tessères de Palmyre*, Geuthner, Paris (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique).
- LEWIS, N. - YADIN, Y. - GREENFIELD, J.C.
1989 *The Documents of the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters*, Israel Exploration Society – The Hebrew University of Jerusalem – The Shrine of the Book – Israel Museum, Jerusalem.
- PORTEN, B. - YARDENI, A.
1989 *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Newly Copied, Edited and Translated into Hebrew and English, II, Contracts*, The Hebrew University, Jerusalem.
- SADURSKA, A.
1994 *Recherches sur les sculptures*, in SADURSKA – BOUNNI 1994, pp. 181-195.
- SADURSKA, A. - BOUNNI, A.
1994 *Les sculptures funéraires de Palmyre*, Bretschneider, Roma.
- SEYRIG, H.
1934 *Bas-reliefs monumentaux du temple de Bêl à Palmyre: «Syria»* 15, pp. 159-165.
- STAUFFER, A.
1995 *Kleider, Kissen, bunte Tücher*, in A. SCHMIDT-COLINET (cur.), *Palmyra. Kulturbegegnung im Grenzbereich*, Mainz, pp. 57-71 (Zaberns Bildbände zur Archäologie 27).
- VAN DER TOORN, K.
1995 *The Significance of the Veil in the Ancient Near East*, in D.P. WRIGHT - D.N. FREEDMAN - A. HURVITZ (curr.), *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Eisenbrauns, Winona Lake, pp. 327-339.
- DE VAUX, R.
1935 *Sur le voile des femmes dans l'Orient Ancien: «Revue biblique»* 44, pp. 407-423.
- WELLES, C.B. - FINK, R.O. - GILLIAM, J.F.
1959 *The Excavations at Dura Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters, Final Report, V, Part I, The Parchments and Papyri*, Yale University Press, New Haven.
- YADIN, Y. - GREENFIELD, J.C. - YARDENI, A. - LEVINE, B.
2002 *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Vol. II: Hebrew, Aramaic and Nabatean Documents*, Israel Exploration Society – The Hebrew University of Jerusalem – The Shrine of the Book – Israel Museum, Jerusalem.

Eleonora Cussini
Dipartimento di studi eurasiatici
Università Ca' Foscari di Venezia
San Polo 2035
I-30125 Venezia
e-mail: cussini@unive.it

SUMMARY

An investigation of the role of women at Palmyra may be conducted on a restricted number of inscriptions mentioning women, and on a wider specimen of portraits depicting women in stereotyped poses. As far as the epigraphic material is concerned, the largest majority of texts are funerary epitaphs, mentioning the names of the deceased women and their patronyms, or an indication such as «wife of» with no other reference to their role in Palmyrene society. Some additional data may be gleaned from the analysis of a unique type of texts recording cession of portions of tombs. These texts indicate that Palmyrene women could manage properties on their own, without the mediation of male relatives. This partly clash with the more demure image of women resulting from an analysis of iconography, and stresses the importance of the interplay between visual and epigraphic data for a study of Palmyrene women and their role.

KEYWORDS: Palmyra; Role of women; Gender studies.



Fig. 1: Busto femminile; PAT 0791, da *Corpus inscriptionum semiticarum*, tab. XLIX.



Fig. 2: Ritratto di due donne; PAT 0873, da *Corpus inscriptionum semiticarum*, tab. L.



Fig. 3: Scena di banchetto; PAT 0587, da *Corpus inscriptionum semiticarum*, tab. XXXIX.



Fig. 4: Scena di banchetto; Museo di Damasco C.2153, da Colledge 1976, pl. 107.



Fig. 5: Busto di giovane uomo; Museo di Istanbul 3793, da Colledge 1976, pl. 80.



Fig. 6: Busto di scriba; Museo del Louvre 18.174, da Colledge 1976, pl. 82.

FRAMMENTI DI UN ANTICO MANOSCRITTO BIBLICO ITALIANO (SEC. XI)
DAGLI ARCHIVI MODENESI

Oggetto di questa relazione è un manoscritto frammentario della Bibbia. Parti del manoscritto sono state ritrovate, nell'ambito del «Progetto Genizah italiana», negli archivi della città di Modena – Archivio di Stato, Archivio Capitolare, Archivio Storico Comunale ed Archivio della Curia Arcivescovile – e nell'Archivio Storico Comunale della città di Nonantola¹.

L'importanza del manoscritto è duplice. Da un lato l'esame paleografico rivela che si tratta di un manoscritto italiano redatto tra l'XI e gli inizi del XII secolo. È quindi uno dei più antichi manoscritti italiani che abbiamo, se non il più antico. Dall'altro lato è particolarmente rilevante anche l'analisi filologica del testo del codice. Da essa emerge una puntazione anomala, differente in più tratti dalle puntazioni a tutt'oggi note, e contemporaneamente molto consistente e dettagliata.

Prima di entrare nel merito della questione, vale la pena accennare brevemente alle tappe del discorso, a come si svolgerà la trattazione dell'argomento: i dati da fornire sono infatti molti e lo studio svolto in nello spazio di una tesi di laurea è stato ridotto ad una relazione, nella quale inevitabilmente si parlerà più per accenni e proposte che non diffondendosi sui vari argomenti. Dopo aver fatto riferimento al contesto del rinvenimento del manoscritto, si passerà all'aspetto principale del lavoro, quello filologico, ovvero lo studio dell'insolita puntazione di cui il testo del manoscritto è dotato. Tale puntazione, come si vedrà, presenta numerose affinità con quella di un manoscritto già da tempo noto, il *Codex Reuchlinianus* (d'ora in avanti CR) di Karlsruhe, un codice dei Profeti datato al 1105/1106. Dopo aver dunque trattato delle peculiarità della puntazione del manoscritto di Modena e Nonantola in un confronto con il *textus receptus* (d'ora in avanti TR), si tratterà delle analogie con il CR e si tenterà, basandosi appunto anche

sui risultati raggiunti negli studi passati sul CR, un'ipotesi sull'origine ed il carattere della puntazione in questione.

Iniziando dal contesto del ritrovamento, come detto, frammenti del manoscritto sono stati rinvenuti, nell'ambito del «Progetto Ghenizà italiana» in più archivi. Nella metà del XVII secolo il manoscritto era stato evidentemente venduto alla bottega di un *cartularius* (legatore) che, dopo aver smembrato il codice, ne aveva vendute le pagine pergamenee a più archivi in differenti periodi perché venissero lì riutilizzate come copertine di registri notarili, di vacchette, di cartelline con atti di vario genere. Le date di reimpiego dei fogli del manoscritto in molti casi sono conservate sui fogli stessi, sui quali generalmente veniva annotato l'anno in cui si iniziava la compilazione del registro; ci si trova così in un lasso di tempo piuttosto ampio, che va dal 1649 al 1722, la data più tarda che compare su uno dei frammenti del codice: evidentemente dopo che il manoscritto era stato smembrato non tutti i fogli furono riutilizzati subito come copertine, ma alcuni furono reimpiegati soltanto più tardi. Quanto al modo in cui il manoscritto giunse nelle mani del *cartularius* per essere reimpiegato, la questione è aperta, e non soltanto per questo codice in particolare ma per tutto il fenomeno del riciclaggio dei manoscritti ebraici. È fuori di dubbio che il fenomeno fu fra il XVI ed il XVIII secolo diffusissimo in Italia, e lo dimostra il numero di manoscritti che sono emersi e stanno emergendo negli archivi italiani, e segnatamente dell'Emilia Romagna. Tuttavia i fattori che hanno portato allo smembramento e al riciclaggio dei manoscritti ebraici sono molteplici, e non c'è ancora accordo su quale possa essere quello determinante. Sicuramente la diffusione della stampa contribuì a far cadere in disuso il codice vergato a mano, non pare però irrilevante la censura operata dall'Inquisi-

¹ M. PERANI (cur.), *Frammenti di manoscritti e libri ebraici a Nonantola*, Aldo Ausilio- Bottega d'Erasmus, Padova 1992; M. PERANI - S. CAMPANINI (curr.), *I frammenti ebraici di Modena. Archivio Storico*

Comunale, Olschki, Firenze 1997; EID. (curr.), *I frammenti ebraici di Modena – Archivio Capitolare, Archivio della Curia – e di Correggio – Archivio Storico Comunale*, Olschki, Firenze 1999.

zione sui libri ebraici; mentre i codici cartacei confiscati venivano dati alle fiamme, quelli pergamenei – ben più preziosi – una volta sottratti alle famiglie ebraiche venivano rivenduti alle botteghe dei *cartularii* per essere riciclati. Ciò non porta ad escludere che certe famiglie ebraiche abbiano venduto i loro vecchi codici manoscritti spontaneamente, ma le confische sembrano essere l'unico fattore in grado di spiegare la vastità del fenomeno. Questa ipotesi è per altro confortata dal fatto che i manoscritti dell'Emilia Romagna hanno date di reimpiego successive a quelle sui manoscritti di altre regioni, in cui il tribunale inquisitorio si impose prima. Lo Stato Estense rimase indipendente dall'influenza dell'Inquisizione più a lungo di altri Stati, e il riciclaggio dei manoscritti divenne cospicuo solo quando il Sant'Uffizio con i suoi vari inquisitori – tra cui si possono ricordare Arcangelo Calbetti e Giacomo Tinti – impose la sua influenza².

Va fatta ancora una premessa sul tipo di accentazione riscontrata nel ms, prima di descriverla nei suoi tratti principali: il codice in questione non è l'unico dotato di questa puntazione fra quelli ritrovati nell'ambito del «Progetto Ghenizà italiana». Un altro manoscritto, testimoniato per ora soltanto da due frammenti dell'Archivio di Stato di Modena, presenta quasi tutte le caratteristiche tipiche della puntazione del manoscritto di Modena e Nonantola, e sicuramente tutte quelle più significative; inoltre, dall'Archivio di Stato di Perugia proviene un altro breve frammento con la fine del libro di *Ezechiele*, che, oltre ad essere stato copiato con ogni probabilità dallo stesso scriba del manoscritto di Modena e Nonantola, condivide con esso i tratti salienti della puntazione e della vocalizzazione. Si deve dunque tener presente che il numero di manoscritti italiani che testimoniano con sicurezza la stessa tradizione di puntazione sale a tre.

Detto questo, è ora il momento di entrare nel merito della questione principale ed elencare le peculiarità essenziali della puntazione del manoscritto di Modena e Nonantola; si tratterà poi

brevemente del parallelo fatto con il *Codex Reuchlinianus* e con la storia della ricerca su di esso, al fine di individuare un'eventuale relazione tra i due manoscritti e tentare un'ipotesi sull'origine della puntazione del manoscritto emiliano.

Innanzitutto, peculiare e significativo è l'uso del *dageš*, per il quale si individuano due fenomeni differenti:

1. La presenza del *dageš* nella *alef*, alternato al *rafé*. Il *dageš* compare tutte le volte in cui la lettera è consonante, il *rafé* quando è *mater lectionis*. In questa posizione il *dageš*, e alternativamente del *rafé*, ricorre in modo molto consistente.
2. È poi tipica la presenza del *dageš lene* non soltanto nelle כ פ ג ד כ פ ת, ma anche in tutte le altre consonanti, fatta eccezione per le gutturali e per la *waw* e la *yod*, che seguono un comportamento ancora differente. Quindi, si troverà il *dageš* ad inizio di parola, o ad inizio di sillaba dopo *šewa* quiescente, anche nelle seguenti consonanti: ש ק צ נ ס ז מ ל ט א. Come nella puntazione tiberiense classica avviene per le כ פ ג ד כ פ ת, così nel nostro manoscritto quando una parola è preceduta da sillaba aperta con accento congiuntivo le consonanti che ad inizio di parola usualmente possono prendere *dageš lene* vengono dotate di *rafé*.
3. Un'altra caratteristica interessa la notazione della *waw* finale consonantica, ad esempio nel suffisso di terza persona singolare maschile (אלוי): nel manoscritto di Modena e Nonantola viene aggiunto un punto nella *waw*, un *dageš*, che ne indica la natura consonantica.
4. Analogo è il caso della *yod* finale: quando è consonante, ad esempio in אל, viene segnato uno *hireq* sotto di essa perché la si possa distinguere dalla *yod* finale *mater lectionis*.
5. Ancora, se un prefisso vocalizzato con *šewa* (ב / ו / ל) si attacca ad una *yod* con *hireq*, ad esempio nella parola ישראל, muta il suo *šewa* in *hireq* e la *yod* iniziale della parola diviene quiescente. Si avrà dunque בִּישְׂרָאֵל anziché בִּישְׂרָאֵל.
6. Ci sono poi tre parole che ricorrono in tutto il manoscritto con una grafia particolare. Si tratta di יהוה, אֱשֶׁר ed ישראל. Per quanto concerne il tetragramma, esso viene sempre scritto senza *šewa* sotto la *yod* e senza punto sulla *waw*. Il fatto che il nome di Dio abbia

² A questo proposito si vedano per esempio PERANI, *La "Genizah italiana"* cit.; E. FREGNI - M. PERANI (curr.), *Vita e cultura ebraica nello Stato Estense*, Fattoadarte, Bologna 1993.

una grafia particolare non stupisce, in quanto tradizionalmente la parola ha avuto un ruolo a sé nei testi ebraici; basti ricordare l'uso di scriverlo in caratteri paleoebraici in manoscritti che erano già in scrittura assira. Gli altri due casi sono più inusuali: da un lato, il pronome relativo viene scritto senza vocali e senza il punto diacritico sulla sibilante, dall'altro nella parola לְשֵׁנְךָ viene vocalizzata solo la *alef* con *šeré*, in quasi tutti i frammenti del manoscritto. In tre frammenti la parola è vocalizzata interamente, ma in due di questi sotto la *reš* non si trova il consueto *qamaš*, bensì il *pataḥ*.

7. È da notare anche l'uso di vocalizzare *het* e 'ayin finali con *šewa*, sia che nel testo classico benasheriano esse abbiano il *pataḥ furtivum*, sia che non abbiano vocale.
8. Sempre per quanto riguarda la vocalizzazione, al posto del *qamaš ḥatuf* in sillaba atona chiusa viene usato sempre il *ḥataf qamaš* per indicare la «o» breve: probabilmente l'uso del *ḥataf qamaš*, che in qualsiasi contesto sillabico viene letto «o», ha lo scopo di evitare eventuali confusioni generate invece dal *qamaš ḥatuf*, che potrebbe venir letto «a» avendo la stessa forma del *qamaš*³.
9. Ci sono poi due varianti nell'accentazione, e anch'esse si presentano in modo regolare e consistente: a) la prima consiste nell'uso del *gerēš* semplice al posto dei *geršayim*; b) la seconda riguarda l'accentazione dei libri poetici: viene sempre usato il *tevir* al posto del *deḥi* prepositivo.
10. Le varianti grafiche, naturalmente quelle che non dipendono dall'uso dei caratteri a stampa per il TR, sono anch'esse due: a) il *mappiq* nella *he* finale consonantica viene segnato al di sotto della lettera anziché all'interno; b) Il punto diacritico per distinguere *šin* da *šin* è posto all'interno della lettera, a destra o a sinistra della gambetta centrale, e non al di sopra.

Per concludere, fra le caratteristiche del manoscritto di Modena e Nonantola vanno anche segnalate le ricorrenza del *maqḡef* e quella del *meteg*.

³ L'unica parola che mantiene il *qamaš ḥatuf* in tutti i casi è לֵךְ .

11. Il *maqḡef* è in linea di massima usato meno frequentemente che nel TR; tuttavia è bene ricordare che non si può essere definitivi su questo punto: il *maqḡef* infatti sui manoscritti era indicato da una linea sottilissima, dunque era senz'altro il primo segno a scomparire per abrasioni o usura, e anche laddove le lettere sono del tutto leggibili e sembra non ci sia alcun segno tra esse, forse il *maqḡef* era presente e si è cancellato. Non bisogna inoltre sottovalutare il fatto che il *maqḡef* era uno dei segni usati con maggior arbitrarietà nei vari manoscritti e che, a quanto pare, la sua assenza non era considerata particolarmente grave.
12. Per quanto concerne il *meteg*, esso è invece usato nel manoscritto di Modena e Nonantola più frequentemente che nel TR: non sempre è facile individuare quali siano le regole cui sottostà nel manoscritto la presenza del *meteg*. Tuttavia, si possono rilevare tre tipi di situazioni in cui il *meteg* è inserito nel manoscritto laddove nel TR non c'è:
 - i. Il primo caso interessa l'uso del *meteg* laddove nel TR c'è soltanto un *maqḡef* – in parole mono sillabiche o bisillabiche – e può essere suddiviso in due sottocategorie: – Il *meteg* viene usato al posto del *maqḡef*; – il *meteg* viene utilizzato in concomitanza con il *maqḡef*.
 - ii. Un secondo caso vede il *meteg* utilizzato come accento secondario in una parola polisillabica. Questa è la variante decisamente più frequente; è da notare che in questi casi il *meteg* può essere posto su di una parola che ha già un accento secondario, ed inoltre può essere posto su una sillaba immediatamente contigua a quella con l'accento principale, cosa che nel TR non è ammessa.
 - iii. Il *meteg* sostituisce poi in alcuni casi il *munah*.

Come è chiaro, se il testo del manoscritto presenta anche alcune varianti di non grande rilevanza, la maggioranza di esse è però significativa: ad esempio importanti sono quelle che riguardano l'uso del *dageš*, la notazione di *waw* e *yod* finali consonantiche. Dinanzi ad un manoscritto così particolare per la sua puntazione, il secondo passo dopo l'analisi approfondita delle lezioni varianti, fatta attraverso una collazio-

ne con il TR, è il confronto con uno dei pochissimi manoscritti che si avvicinano al codice di Modena e Nonantola, il CR. Lo scopo è constatare se effettivamente i due manoscritti siano accostabili, così come appare a prima vista, anche ad un esame approfondito, e se quindi gli studi svolti sul CR possano essere presi in considerazione anche per la punteggiatura del manoscritto emiliano. Per chiarezza si sono suddivisi i risultati del confronto fatto con il CR in tre gruppi: (a) i punti in cui il manoscritto ed il CR si comportano in modo identico, (b) i punti in cui si comportano in modo analogo, e (c) i punti in cui i due codici divergono.

a) Si può iniziare dalle lezioni identiche, che sono sei:

1. Fra le caratteristiche più significative rientra senza dubbio l'uso del *dageš*: da un lato, anche nel CR esso viene usato nella *alef* quando è consonantica, dall'altro, nella sua valenza di *dageš lene* viene utilizzato in tutte le consonanti – e non soltanto nelle כ פ ת – fatta eccezione per le gutturali, proprio come nel manoscritto di Modena e Nonantola.
2. In secondo luogo, anche nel CR sotto *het* e *'ayin* finali viene sempre utilizzato lo *šewa*.
3. Anche il CR trasforma lo *šewa* al di sotto dei prefissi, quando essi si attaccano ad una *yod* vocalizzata con *hireq*, in *hireq* rendendo la *yod* successiva quiescente; la forma בְּיִשְׂרָאֵל diviene così בִּישְׂרָאֵל.
4. Ancora, nell'accentazione il CR usa sempre il semplice *geresh* al posto dei *geršayim*, come il manoscritto emiliano⁴.

Infine, le varianti grafiche che i codici condividono sono due:

5. Il *mappiq* viene posto al di sotto della *he* finale consonantica, anziché all'interno di essa.
6. Il punto diacritico che distingue *šin* da *sin* è posto nella lettera anziché sopra.

b) Passando alle lezioni analoghe è bene indicare prima di tutto cosa si intende per lezioni in

⁴ A questo proposito si deve sottolineare che l'altra peculiarità che riguarda l'accentazione – l'uso del *tevir* al posto del *dehi* – non può essere verificata nel CR, in quanto il *dehi* è accento dei tre libri poetici e del CR è conservata solo la parte dei Profeti.

cui i due codici si comportano in modo analogo. Questa categoria comprende tutti i punti in cui i due codici, pur presentando in effetti un segno di punteggiatura differente, rispondono tuttavia ad una stessa esigenza filologico-grammaticale; in altre parole, i manoscritti intendono mettere in evidenza una stessa caratteristica linguistica del testo, ma lo fanno in modo differente. Per essere più chiari si può passare all'elenco di questi caratteri analoghi:

1. La notazione della *waw* finale consonantica: come si ricorderà, il manoscritto di Modena e Nonantola segna un *dageš* nella *waw* finale quando essa è consonante. Diversamente, il CR usa mettere uno *šewa* in tale *waw*; anche se l'uno usa il *dageš* l'altro lo *šewa* è comunque chiaro che l'intento per cui i due segni sono usati è il medesimo: sia il manoscritto emiliano che il CR intendono segnalare che una *waw* finale è consonante, semplicemente indicano il fenomeno con due espedienti diversi. Si può dunque ritenere che questo tratto analogo e quelli che seguiranno siano, insieme alle peculiarità identiche, ulteriori prove della vicinanza dei due codici in quanto si riscontra nei codici il medesimo intento di evidenziare uno stesso aspetto linguistico-grammaticale.
2. Lezione simile a quella appena descritta è l'uso di segnalare la *yod* finale consonantica, uso che si nota sia nel manoscritto di Modena e Nonantola, come si è visto, sia nel CR: il manoscritto di Modena e Nonantola usa a questo scopo uno *hireq*, il CR uno *hireq* ed un *rafé* insieme.
3. Ancora, né il manoscritto né il CR usano *qamaš hatuf* per indicare la /o/ breve in sillaba atona chiusa. Il manoscritto usa sempre *hataf qamaš*, il CR alternativamente *hataf qamaš* e *holem*.
4. Si nota poi un'analogia fra i due manoscritti anche nella grafia del tetragramma: il manoscritto di Modena e Nonantola, come si è visto, non segna lo *šewa* al di sotto della *yod*, né lo *holem* sulla *waw*, il CR segna regolarmente lo *šewa* sotto la *yod*, ma non usa lo *holem*. I due codici usano entrambi una grafia del nome di Dio convenzionale e diversa da quella del TR.
5. Ancora, il CR come il manoscritto usa il *meteg* abbondantemente; non si può dire che i due codici in questione si comportino in modo identico, in quanto spesso il segno vie-

ne messo secondo regole diverse e non individuabili: in ogni caso, la caratteristica principale, cioè un uso più frequente del segno, si riscontra in entrambi i manoscritti.

6. Infine, CR senza apparente motivo omette il *rafé* sulla *mem* e sulla *nun* finali, mentre lo usa sulle altre lettere finali. Anche il manoscritto in parecchi casi omette il *rafé* in questa posizione.

c) Finora si è visto che i due codici sono accostabili per numerose, e soprattutto significative, somiglianze. Si devono tuttavia rilevare anche alcune differenze non trascurabili, che sono tra le altre cose indicative per tentare di ipotizzare una relazione cronologica tra i due manoscritti, una linea di sviluppo della punteggiatura. Fra le differenze notiamo:

1. Innanzi tutto, tratto tipico ed importante del CR è l'assenza di distinzione tra vocali brevi e vocali lunghe, cioè tra *segol* e *seré* da un lato e tra *pataḥ* e *qamaš* dall'altro. Queste vocali vengono segnate alternativamente senza alcuna regola. Il manoscritto di Modena e Nonantola invece si comporta regolarmente, in linea con la tradizione tiberiense benasheriana classica, tenendo conto della differenza tra vocali brevi e vocali lunghe.
2. In secondo luogo, come si è già detto, il manoscritto emiliano mette il *rafé* ad inizio di parola su una lettera preceduta da sillaba aperta con accento congiuntivo, come avviene nel TR. Il CR invece, non tenendo conto della sillaba con cui finisce la parola precedente, ad inizio di parola usa comunque sempre, nelle lettere che possono prenderlo (cioè in questo manoscritto, lo si ricordi, quasi tutte), il *dageš lene*.
3. Il CR scrive normalmente רָשָׁר ed יִשְׂרָאֵל , mentre il manoscritto usa due grafie *defectivae* fisse.
4. Ci sono, infine, alcune differenze grafiche: a) nel CR si riscontra un uso frequente delle let-

tere dilatate che invece nel manoscritto di Modena e Nonantola non compaiono quasi mai; b) nel CR spesso lo *šewa* di una vocale composta viene scritto al di sopra della vocale, nella *he* e nella *het* incluso dentro alla consonante, mentre nel manoscritto i casi del genere si contano sulle dita di una mano; c) frequentemente CR omette il *dageš* nella *šin/šîn* e nella *lamed* quando sono in inizio di parola, mentre il manoscritto lo usa consistentemente, come per le altre lettere.

A parte queste eccezioni, prove del fatto che il manoscritto ed il CR costituiscono forse due tappe differenti dello sviluppo masoretico nell'ambito della stessa tradizione, i dati che consentono di accostare i due codici e considerarli, appunto, testimoni dello stesso tipo di punteggiatura sono più che sufficienti. Stabilito questo, a quale tradizione appartengono i due codici? O forse meglio: da quale tradizione si è sviluppata la loro punteggiatura? Per rispondere a questa domanda si deve guardare alla storia della ricerca sul CR e alle ipotesi via via formulate sulla sua punteggiatura. Non sono molti coloro che hanno studiato il CR e la tradizione di punteggiatura che in esso è testimoniata, ed in questa sede, per ragioni di tempo, si accennerà solo brevemente alle varie posizioni in merito, con lo scopo di giungere ad una possibile, e sempre del tutto ipotetica, identificazione della storia e dell'origine della punteggiatura presente nel manoscritto di Modena e Nonantola.

Il primo a parlare del CR, insieme ad altri frammenti in parte simili ad esso, fu Kahle in *Masoreten des Westens*⁵; se ne occupò poi Alexander Sperber, cui si deve l'*editio princeps* del codice – se per tale intendiamo la riproduzione in facsimile⁶; Díez Macho riprese la teoria di Kahle sui manoscritti del gruppo in cui rientrava anche il CR per confutarla alla luce dell'analisi fatta da lui stesso su un manoscritto analogo, il 558 del Jewish Theological Seminary di New York⁷; per ultimo

⁵ P. KAHLE, *Masoreten des Westens*, II, Kohlhammer, Stuttgart 1927, pp. 45-78.

⁶ A. SPERBER (cur.), *Codex Reuchlinianus*, No. 3 of the *Badische Landesbibliothek in Karlsruhe (formerly Durlach No. 35)*. With a General Introduction by A. Sperber: *Masoretic Hebrew*, in *Corpus Codicum Hebraicorum Medii Aevi*

Redigendum Curavit R. EDELMAN, Pars II: *The Pre-Masoretic Bible*, I. *Codex Reuchlinianus*, Munksgaard, Copenhagen 1956.

⁷ A. DÍEZ MACHO, *Un manuscrito hebreo protomasoretico y nueva teoria acerca de los llamados manuscritos Ben Naftali*: «Estudios Biblicos» 15 (1956), pp. 187-222.

Morag dedicò uno studio al CR⁸. È proprio a Morag che si deve la teoria più nuova e convincente sull'origine della punteggiatura del manoscritto.

Kahle aveva classificato il CR, insieme ad alcuni frammenti provenienti dalla *Genizah* che condividono con esso e tra loro una serie di caratteristiche, come manoscritto della scuola di Ben Naftali. Com'è noto, del masoreta tiberiense contemporaneo a Ben Asher non si sa praticamente nulla, e si è giunti anche a mettere in dubbio la sua esistenza; il testo che più approfonditamente tratta delle presunte caratteristiche del suo sistema di punteggiatura è il *Kitab al Khilaf* di Mishael Ben 'Uzziel, un trattato incentrato sulle differenze e le somiglianze fra il testo di Ben Asher e quello di Ben Naftali, redatto nel XII secolo.

Kahle si basa principalmente su questo trattato per enucleare le caratteristiche della punteggiatura bennaftaliana ed individuarle nel CR e nei manoscritti analoghi. Sono 21, a detta di Kahle, i tratti tipici del sistema di Ben Naftali, quasi tutti presenti nel CR; per fare un esempio di una peculiarità che Kahle considera di Ben Naftali e che CR ed alcuni altri frammenti bennaftaliani condividono con il manoscritto di Modena e Nonantola si può citare l'uso del *dageš* nella *alef*. L'idea di un gruppo di frammenti con la punteggiatura della scuola di Ben Naftali, tra i quali sarebbe compreso il CR, fu accettata per un certo periodo; sarà poi Díez Macho a riconsiderare l'attribuzione di tutti questi frammenti e di CR a Ben Naftali.

Nel frattempo, pur senza mettere in dubbio tutto il gruppo di manoscritti riconosciuti da Kahle come bennaftaliani, Alexander Sperber aveva già, nel 1956, riconsiderato il CR sotto una nuova prospettiva. Sperber fece precedere alla sua edizione un'ampia introduzione, quasi un trattato, sulla grammatica e la punteggiatura ebraica, dedicando ovviamente un paragrafo al CR⁹. Sperber interpretò alcune caratteristiche salienti del manoscritto come premasoretiche, rappresentative di una fase ancora embrionale dello sviluppo della *masorah*. I dati che Sperber rite-

neva provassero più chiaramente il carattere premasoretico della punteggiatura del CR sono l'assenza di distinzione fra vocali brevi e lunghe, l'assenza di *pataḥ furtivum* e l'uso del *dageš* ad inizio di parola anche quando la parola precedente termina con accento congiuntivo e sillaba aperta. Quest'ultimo elemento indicherebbe che nel CR non si dava ancora valore agli accenti congiuntivi nel contesto sintattico della frase, cioè non si teneva conto della loro funzione di unione fra le parole. Ma soprattutto non è da sottovalutare il fatto che difficilmente si può far risalire ad un masoreta tiberiense della levatura che si attribuiva a Ben Naftali l'assenza di distinzione tra vocali lunghe e brevi.

Díez Macho si allinea sostanzialmente con Sperber nel non considerare il CR un prodotto della scuola di Ben Naftali, tuttavia inserisce il discorso in una più ampia riconsiderazione di tutti i manoscritti che Kahle aveva attribuito a Ben Naftali: secondo Díez Macho tutti i manoscritti bennaftaliani – che divengono così pseudo-bennaftaliani – hanno in realtà caratteristiche più arcaiche e sono direttamente riconducibili alla punteggiatura palestinese. Egli lo dimostra a partire dalla somiglianza che tali frammenti hanno con il ms. 558 del Jewish Theological Seminary di New York, che viene dettagliatamente analizzato e che effettivamente condivide molti tratti con la punteggiatura palestinese. Si può fare brevemente qualche esempio: nel ms. 558 spesso gli accenti non sono posti sulla sillaba tonica e gli accenti congiuntivi sono quasi assenti, come avviene in alcuni frammenti palestinesi; nel ms. 558 come anche nei manoscritti palestinesi non si fa differenza tra vocali brevi e vocali lunghe; in alcuni manoscritti palestinesi compare il *dageš* nella *alef*, una caratteristica tipica non solo del ms. 558, ma anche, come si è visto, del CR e del manoscritto di Modena e Nonantola. Díez Macho dimostra quindi da un lato che il ms. 558 testimonia uno sviluppo della punteggiatura palestinese, dall'altro che il CR e gli altri frammenti considerati bennaftaliani, avendo molte peculiarità in comune con il ms. 558, sono da ritenere anch'es-

⁸ S. MORAG, *The vocalization of Codex Reuchlinianus: is the "pre-masoretic" Bible pre-masoretic?*: «Journal of semitic studies» 4 (1959), pp. 216-237.

⁹ Insieme al CR Sperber pubblicò anche altri tre mss per molti rispetti uguali ad esso: si tratta del cosiddetto *Pentateuco di Parma*, della *Bibbia di Parma* e della *Bibbia di Londra*.

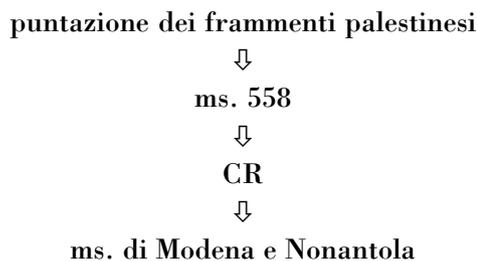
si di derivazione palestinese, e costituiscono una tappa successiva, più evoluta rispetto al ms. 558.

In ultimo, Morag, dopo aver analizzato nei minimi dettagli il CR, giunge a dimostrare in modo convincente due fatti, uno dei quali già trattato da Díez Macho:

1. Come prima cosa Morag sottolinea un elemento importante e nuovo rispetto alla teoria di Díez Macho, che non si era direttamente occupato del CR: la puntazione testimoniata dal CR non è affatto premasoretica, ma è anzi pienamente masoretica, ed in certi tratti addirittura più complessa di quella benasheriana del TR. Lo prova in primis l'uso esteso del *dageš lene*, che non compare solo nelle ב ג ד כ פ ת e che aiuta ad identificare chiaramente la natura dello *šewa* precedente: se il *dageš lene* è presente, lo *šewa* che lo precede chiude la sillaba – è cioè *quiescente* – e non va letto, se il *dageš lene* non c'è allora lo *šewa* è *mobile* e va pronunciato. Questo sistema, volto ad evitare ogni possibile errore di lettura dello *šewa*, nel TR è meno sviluppato, dice Morag: è limitato infatti soltanto alle ב ג ד כ פ ת ; nel CR – e noi possiamo dire ora anche nel manoscritto di Modena e Nonantola – il sistema è più completo e interessa quasi tutte le consonanti. Di seguito Morag segnala anche, fra le altre caratteristiche che provano la natura masoretica del CR, il *dageš* nella *alef*, la notazione di *waw* e *yod* finali consonantiche, il *ḥataf qamaš* in sillaba atona chiusa, sempre con lo scopo di evitare errori di lettura: tutti elementi che a suo avviso provano una puntazione cosciente e dettagliata.
2. In secondo luogo, Morag, riprendendo Díez Macho, segnala che molte caratteristiche rimandano in effetti al sistema palestinese. Fra queste l'assenza di distinzione tra vocali brevi e lunghe e l'uso ancora in nuce del *dageš* nella *alef*, già indicate da Díez Macho, e l'uso del *dageš lene* non soltanto nelle ב ג ד כ פ ת . Queste caratteristiche si ritrovano anche in parecchi frammenti palestinesi. Tenendo conto di ciò e della precisione e completezza della puntazione del manoscritto, Morag conclude che con il CR ci si trova davanti ad una Puntazione Palestinese Complessa, un puntazione cioè di derivazione palestinese, ma molto più sviluppata. L'ipotesi di Morag

è in effetti convincente, ed è la più esaustiva sul CR.

Ma in che modo queste conclusioni si rapportano con il manoscritto di Modena e Nonantola? Dal momento che, come si è detto, il manoscritto emiliano condivide la più parte delle sue caratteristiche con il CR, gli studi fatti su quest'ultimo codice possono in gran parte essere validi anche per il manoscritto di Modena e Nonantola. Tale manoscritto, per gli elementi di differenza che comunque presenta rispetto al CR, pare porsi tuttavia successivamente al CR lungo una linea di sviluppo; la distinzione tra vocali lunghe e vocali brevi, che il CR non fa, l'assenza di *dageš* ad inizio di parola quando segue una sillaba aperta con accento congiuntivo – elemento che prova un uso cosciente degli accenti congiuntivi – sembrano indirizzare verso un'ipotesi del genere, dal momento che provano una maggior precisione masoretica. Se poi si ricorda la dimostrazione fatta da Díez Macho in base alla quale il CR costituirebbe una tappa successiva al ms. 558, a sua volta testimone di uno sviluppo della puntazione palestinese, allora si può pensare ad una successione di questo tipo:



In effetti, ad un esame comparativo si nota come il ms. 558 sia quello che condivide il maggior numero di caratteri con i frammenti palestinesi, e il manoscritto di Modena e Nonantola quello che, pur apparendo da questo studio legato appunto alla tradizione palestinese, ha meno caratteristiche in comune con i frammenti palestinesi più antichi. A questo punto è indispensabile fare un accenno – anche se sarebbe interessante diffondersi maggiormente sull'argomento – all'ambiente storico-culturale in cui il manoscritto fu con ogni probabilità prodotto. Si è detto che il codice risale all'XI-XII secolo: in quel periodo le comunità ebraiche in Italia più attive culturalmente erano insediate nel Sud, in specie in Puglia e nei territori limitrofi. Per il Nord non abbiamo

TABELLA RIASSUNTIVA

TEXTUS RECEPTUS	MS. DI MODENA E NONANTOLA
1 Assenza del <i>dageš</i> e del <i>rafê</i> nella ׀	<i>Dageš</i> e <i>rafê</i> nella ׀
2 <i>Dageš lene</i> solo nelle כ פ ת Non usa in alternativa <i>rafê</i>	<i>Dageš lene</i> e <i>rafê</i> anche in altre consonanti: ז ט ל מ נ ס צ ק ש שׁ
3 Nessun segno per indicare la ך finale consonantica	<i>Dageš</i> nella ך finale consonantica
4 Nessun segno per indicare la ם finale consonantica	<i>Hireq</i> sotto la ם finale consonantica
5 <i>Šewa</i> sotto prefisso aggiunto ad una ם vocalizzata con <i>hireq</i>	Prefisso aggiunto ad una ם vocalizzata con <i>hireq</i> prende <i>hireq</i> e la ם diviene quiescente
6 יְהוָה	יְהוָה
7 אֲשֶׁר	אשר
8 יִשְׂרָאֵל	ישראל
9 <i>Pataḥ furtivum</i> sotto ן e ם finali	<i>Šewa</i> sotto ן e ם finali
10 Assenza di vocale sotto ן e ם finali	<i>Šewa</i> sotto ן e ם finali
11 <i>Qamaš ḥaṭuf</i> in sillaba atona chiusa	<i>Ḥaṭaf qamaš</i> in sillaba atona chiusa
12 Alternanza di <i>gereš</i> e <i>geršayim</i>	Uso esclusivo del <i>gereš</i>
13 Nei libri poetici <i>deḥi</i> prepositivo	<i>Tevir</i> al posto del <i>deḥi</i>
14 <i>Mappiq</i> all'interno della ן finale	<i>Mappiq</i> al di sotto della ן finale
15 Punto diacritico di ם e ם sopra alle lettere	Punto diacritico di ם e ם all'interno delle lettere
16 <i>Maqqef</i>	Uso più scarso del <i>maqqef</i>
17 <i>Meteg</i>	Uso più scarso del <i>meteg</i>

quasi notizie di una presenza ebraica in quell'epoca. Nella Puglia invece la vita culturale era florida ed originale: prima del Mille, prima che prendesse ad esercitare la sua influenza l'ebraismo babilonese, gli stimoli maggiori giungevano alle comunità ebraiche apule del periodo bizantino e normanno da Erez Israel: la diffusione della mistica della *merkavah* e del *piyyuṭ*, gli usi liturgici e l'organizzazione dell'insegnamento, senza dimenticare la reviviscenza dell'ebraico, furono tutti

apporti provenienti dall'ebraismo palestinese. Fra le molte influenze culturali di derivazione palestinese potrebbe dunque essere giunta anche la tradizione di lettura e puntazione del testo biblico.

Chiara Pilocane
via Sant'Anselmo, 2
I-10125 Torino
e-mail: chiarapil@tiscalinet.it

SUMMARY

The present study deals with a fragmentary manuscript of the Old Testament written in Italy between the 11th and the 12th century. The most interesting feature of this manuscript is its punctuation: vowels, accents and other diacritical marks. It differs from the three punctuation-systems hitherto known (the Tiberian, the Babylonian and the Palestinian), and it is, at the same time, highly detailed. Thanks to collation of all the extant fragments, and through comparison with the already known *Codex Reuchlinianus*, the following hypothesis regarding the origin of this unusual punctuation is offered here. The punctuation system of the manuscript could have originated from the Palestinian punctuation and subsequently developed autonomously. In any case it is important to notice the use, as late as the 12th century, of a punctuation system which is not the Tiberian. Differently from the almost universal opinion in the field of history of the Old Testament text, it is remarkable to note that the Tiberian punctuation, at that time, was far from having attained the supremacy it would acquire later on.

KEYWORDS: «Italian Genizah»; New fragmentary Biblical manuscript; Punctuation system.