

LUCA MAZZINGHI

Testi autorevoli di epoca ellenistica  
in analogia con gli scritti biblici.  
Un esempio illustre: il libro della Sapienza

1. INTRODUZIONE

Con questo studio ci muoviamo all'interno del tema del convegno oggetto di questo fascicolo, ovvero «testi autorevoli di epoca ellenistica, in analogia con gli scritti biblici». Ritengo che si voglia qui esplorare il fatto che il mondo giudaico abbia creato testi propri, presentandoli come autorevoli (potremmo aggiungere, anche se un po' anacronisticamente, come testi «ispirati»), e indagare poi se tale fatto sia da considerarsi come un fenomeno del tutto interno al giudaismo o se presenti piuttosto qualche analogia con fenomeni analoghi, a noi noti in epoca ellenistica. Attraverso questo tipo di studio è possibile, inoltre, comprendere meglio la collocazione di Israele all'interno del mondo ellenistico.

Ho subito pensato ai libri di Ben Sira e della Sapienza, che, seppure in ambienti diversi e ad almeno un secolo e mezzo di distanza l'uno dall'altro, si offrono al loro pubblico come testi autorevoli, persino come testi che oggi definiremmo appunto «ispirati»; così il nipote di Ben Sira considerava certamente l'opera del nonno (cf. *Prologo*, 23-24); Ben Sira e la Sapienza sono poi testi fondati tuttavia, a loro volta, su un'attenta riletture di altri testi che all'epoca erano ormai considerati come Scrittura, accomunati infine da una medesima matrice sapienziale.

Per restringere un campo di lavoro evidentemente molto vasto e che corre il rischio di diventare fin troppo teorico, prendiamo come esempio proprio il libro della Sapienza, sul quale gli studi degli ultimi trent'anni ci consentono di avere una base di partenza ormai sicura.<sup>1</sup> Al-

---

<sup>1</sup> Cf. ad esempio D. WINSTON, «Un secolo di ricerca sul libro della Sapienza» in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, Roma 2004, 12-31. Tra le più recenti raccolte di studi pubblicate segnaliamo G. XERAVITS – J. ZSENGELLÉR (edd.), *Studies in the Book of Wisdom* (JSJS 142), Leiden 2007 e, ancora, la collezione di saggi ripubblicati da M. GILBERT, *La Sagesse de Salomon – The Wisdom of Solomon* (AB 189), Roma 2011.

l'interno del libro, prenderemo poi, come ulteriore esempio, il c. 10 che è stato oggetto di un recente e completo lavoro esegetico, il primo interamente dedicato a tale capitolo.<sup>2</sup> Il mio obiettivo è, in relazione al testo di Sap 10, quello di approfondire il modo con il quale l'anonimo saggio alessandrino interagisce con il mondo ellenistico, fondandosi tuttavia sulle Scritture di Israele e producendo così altra Scrittura, ovvero offrendo al suo pubblico un nuovo testo che si propone come autorevole.<sup>3</sup> Cercheremo poi di comprendere se un tale modo di procedere presenti qualche analogia con altri scritti di epoca ellenistica, specialmente in ambito giudaico.

## 2. L'AUTORE DELLA SAPIENZA E LA CONSAPEVOLEZZA DELLA PROPRIA ISPIRAZIONE DIVINA

Il libro della Sapienza emerge, accanto a quello di Ben Sira, come un testo scritto da un autore che consapevolmente si richiama a una qualche forma di ispirazione divina.<sup>4</sup> Già l'uso della finzione salomonica in Sap 7-9 appare particolarmente significativo; l'autore del libro si cela dietro l'immagine del re saggio per eccellenza, Salomone, la cui sapienza proviene direttamente da quel Dio al quale egli l'ha chiesta. In Sap 9, al centro letterario dell'intero libro, troviamo la preghiera per ottenere la sapienza. Sap 9 si fonda prima di tutto sui testi biblici di 1Re 3 e 2Cr 1, ovvero sulla preghiera del re Salomone per ottenere da Dio la sapienza per governare. Il nostro saggio alessandrino parla della sapienza di Salomone, dietro al quale l'autore stesso si sta nascondendo, descrivendola come una realtà proveniente da Dio stesso, ma che tuttavia non si identifica in alcun modo con il Signore; si vedano, in particolare, le cinque metafore con le quali la sapienza viene descritta in Sap 7,25-26. La tradizione antica, del resto, già nel titolo con il quale il libro viene presentato in

---

<sup>2</sup> A.T. GLICKSMAN, *Wisdom of Solomon 10. A Jewish Hellenistic Reinterpretation of Early Israelite History through Sapiential Lenses* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 9), Berlin-New York 2011. Cf. la recensione di M. GILBERT, in *Bib.* 94(2013), 304-308. Su alcuni aspetti del c. 10 si vedano due miei precedenti studi, L. MAZZINGHI, «La figura di Abramo in Sap 10,5. Una rilettura delle Scritture tra giudaismo ed ellenismo», in G. BONNEY – R. VICENT (edd.), *Sophia – Paideia. Sapienza e educazione (Sir 1,27)*, FS M. Cimosà, Roma 2012, 351-364 e ancora «The Figure of Moses in the Book of Wisdom», in corso di pubblicazione.

<sup>3</sup> Sull'uso della Scrittura nel libro della Sapienza cf. un quadro generale in C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, 85-103; si veda poi il lavoro fondamentale di P.W. SKEHAN, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (BQ.MS 1), Washington 1971, 149-236; cf. ancora M. GILBERT, «Wisdom of Solomon and Scripture», in M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. 1.2: The Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen 2000, 606-617 (= GILBERT, *La Sagesse de Salomon*, 45-64).

<sup>4</sup> Cf. ad esempio Sir 24,30-34, ma soprattutto il già ricordato prologo del nipote (23-24).

molti manoscritti, ovvero «Sapienza di Salomone», ha ben colto questa dimensione «ispirata» del testo.<sup>5</sup>

Nel testo di Sap 7,15 il nostro saggio, che si è calato nei panni di Salomone fin da 6,22-25, una pericope che fa da transizione tra la prima e la seconda parte del libro, chiede esplicitamente a Dio di ispirarlo nel suo parlare, consapevole di essere guidato da lui in tutto ciò che egli sta comunicando al suo pubblico:

<sup>15</sup>Dio mi conceda di parlare secondo il mio sentire<sup>6</sup>  
e di riflettere in modo degno dei doni ricevuti,<sup>7</sup>  
perché proprio lui è guida della sapienza  
e dei saggi raddrizza il cammino.<sup>8</sup>

«Salomone», come già l'autore aveva anticipato in 6,22, testo che costituisce il vero e proprio inizio della finzione salomonica, esprime adesso il suo proposito di voler parlare della sapienza; come in 7,7, ritorna una seconda volta sulla necessità della preghiera (cf. più avanti in 8,21); Larcher cita al riguardo il testo platonico di *Tim.* 27CD come esem-

---

<sup>5</sup> Cf. il codice S\* che porta come titolo ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΟΜΩΝΟΣ; B<sup>c</sup> ha ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΟΜΩΝ mentre il codice A riporta ΣΟΦΙΑ ΣΑΛΟΜΩΝΤΟΣ; cf. J. ZIEGLER, *Sapientia Salomonis* (Setpuaginta XII/1), Göttingen<sup>2</sup>1980, 95. Sulla questione della canonicità e dell'ispirazione di Sapienza, considerate da un punto di vista storico, cf. W. HORBURY, «The Christian Use and the Jewish Origins of the Wisdom of Solomon», in J. DAY – R.P. GORDON – H.G.M. WILLIAMSON (edd.), *Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of J.A. Emerton*, Cambridge 1995, 182-196.

<sup>6</sup> L'espressione κατὰ γνώμην non è del tutto chiara; il termine γνώμη («pensiero», «giudizio») appare soltanto qui nella Sapienza e non ha dunque nel libro una rilevanza particolare; forse è preferibile pensare che il nostro saggio intenda chiedere a Dio di poter parlare in modo conforme al proprio pensiero, in modo che ciò che dice non tradisca ciò che egli pensa. G. SCARPAT (cf. *Il libro della Sapienza*, Brescia 1996, II, 108-109) pensa piuttosto a un parlare «secondo la mia volontà», ovvero secondo quando egli stesso – Salomone – sente e desidera; ma la connessione tra parola e pensiero fa preferire l'interpretazione precedente.

<sup>7</sup> Il verbo ἐνθυμηθῆναι sottolinea l'attività intellettuale di riflessione; cf. Sap 3,14; 6,15; 9,13. In 15b accanto alla lezione τῶν δεδωμένων attestata da B, molti minuscoli, oltre che da La, Sah, Eth, compare la lezione τῶν λεγομένων, che tuttavia dev'essere considerata secondaria per le ragioni ben esposte da C. LARCHER (*Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris 1983, II, 464-465). La variante τῶν λεγομένων potrebbe essere nata dalla difficoltà causata dall'ordine del ragionamento contenuto in 15ab: parlare secondo il pensare e pensare secondo i doni ricevuti; prima si pensa, poi si parla; cf. il commento.

<sup>8</sup> Il termine διορθωτής è *hapax* dei LXX e indica nell'uso greco il «revisore», nel senso letterario del termine e, con una tonalità più severa, il «censore»; LARCHER, *Sagesse* II, 466, suggerisce la figura dei *correctores romani*, ma come nota SCARPAT (*Sapienza* II, 35) si tratta di figure cronologicamente posteriori al libro della Sapienza. Qui il termine διορθωτής va inteso in senso più debole: non tanto un Dio «censore», ma piuttosto «correctore», regolatore o raddrizzatore del cammino morale dei saggi, secondo uno dei possibili sensi di διορθῶ; cf. lo stesso verbo in Sap 9,18, in riferimento al raddrizzare il «cammino» degli uomini, ovvero al rendere moralmente retto il loro comportamento.

pio dell'uso greco di invocare la divinità prima di ogni ragionamento importante.<sup>9</sup> «Salomone» chiede a Dio che i suoi discorsi corrispondano ai suoi pensieri (κατὰ γνώμην; cf. nota 6) e che egli sia così in grado di riflettere, ovvero di pensare in modo degno dei doni ricevuti da Dio (15b), ossia di tutti quei beni che il Signore ha già comunicato a Salomone stesso, cioè le sue qualità morali (cf. 7,11-12). Senza l'aiuto di Dio, l'uomo non è infatti neppure in grado di formulare pensieri corretti in relazione alla sapienza, di parlarne come si conviene (secondo un altro possibile senso di κατὰ γνώμην; cf. ancora la nota 6).

In 15cd «Salomone» giustifica la necessità della sua preghiera sottolineando che Dio stesso è guida della sapienza. Questa espressione può essere intesa nel senso che la sapienza è una realtà di cui Dio è la sorgente e, allo stesso tempo, è una realtà che si muove là dove Dio la conduce. Dal punto di vista della sapienza presente nell'uomo, si può anche pensare che qui si sottintenda che l'uomo ha bisogno di Dio per essere saggio, perché è soltanto da Dio che proviene la sapienza (cf. anche Sap 8,20-21; 9,5-6). Risulta così chiaro che la sapienza di cui qui si parla non è tanto quella nota alla cultura greca, è piuttosto qualcosa che proviene soltanto da Dio stesso, cioè dal Dio di Israele. Egli è anche colui che raddrizza, ovvero che regola e corregge (διορθωτής; cf. nota 8) i passi dei saggi, i quali hanno dunque sempre bisogno di crescere e di essere guidati da Dio nel cammino della saggezza. In quest'ottica, il v. 15cd affronta un problema teologico di grande importanza: secondo il nostro saggio, è possibile parlare di ciò che viene da Dio soltanto grazie all'aiuto stesso di Dio.

Si può dunque concludere che l'anonimo autore del libro della Sapienza appare ben consapevole di voler offrire al proprio pubblico un testo che egli considera come ispirato da Dio.<sup>10</sup> La finzione salomonica non è così soltanto un richiamo alla tradizione giudaica, che probabilmente già allora attribuiva all'opera di Salomone sia il libro dei Proverbi (cf. Pr 1,1) che il Qohelet (cf. Qo 1,1.12), come anche il Cantico dei Cantici (cf. Ct 1,1). Ponendosi nei panni del re Salomone, il nostro saggio intende difendere non soltanto l'autorevolezza, ma anche la qualità ispirata della sua opera.

---

<sup>9</sup> LARCHER, *Sagesse* II, 464.

<sup>10</sup> Cf. A.T. GLICKSMAN, «“Set Your Desire on My Words”: Authoritative Traditions in the Wisdom of Solomon», in I. KALIMI – T. NICKLAS – G.G. XERAVITS (edd.), *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity* (DCLS 16), Berlin-Boston, MA 2013, 166-184.

### 3. SAP 10 TRA MONDO BIBLICO E GRECITÀ: LA QUESTIONE DEL GENERE LETTERARIO, TRA *BEISPIELREIHE* E ARETALOGIA

Uno dei punti fermi ai quali è giunto lo studio dei testi di Sapienza è la consapevolezza che il libro è stato costruito sulla base di una attenta e costante rilettura di quei testi che, alla fine del I sec. a.C., erano ormai riconosciuti come Scritture ispirate, almeno nell'ambiente del giudaismo alessandrino, al di là del fatto che il confine di tali testi (ciò che noi adesso chiamiamo «canone») fosse, in realtà, estremamente fluttuante. Tali testi biblici, letti per lo più dal nostro saggio nella versione dei LXX,<sup>11</sup> costituiscono l'ordito sul quale l'intero libro della Sapienza viene composto;<sup>12</sup> il nostro saggio si richiama a una qualche forma di ispirazione divina, come già abbiamo visto, nel momento in cui egli prende costantemente le mosse dalla Scrittura, presente praticamente in ogni versetto della sua opera. Torah, profeti, scritti dei saggi, salmi..., il libro della Sapienza si fonda sull'intera gamma dei testi biblici, senza tuttavia mai citarne esplicitamente alcuno.<sup>13</sup> L'autore del libro si rivela poi capace di attualizzare le Scritture stesse all'interno della cultura ellenistica tipica dell'ambiente alessandrino e, nel medesimo tempo, si mostra in grado di offrire una rilettura dei testi biblici condotta secondo quello che è universalmente riconosciuto come un vero e proprio stile *midrashico*.<sup>14</sup>

#### *Sap 10 come Beispielreihe*

Il c. 10 è un ottimo esempio di quanto stiamo dicendo. All'interno del genere letterario più vasto dell'encomio, al quale appartiene l'intero li-

<sup>11</sup> In rari casi è ipotizzabile da parte del nostro autore un ricorso al testo ebraico; cf. J. FICHTNER, «Der At-Text der Sapientia Salomonis», in *ZAW* 57(1939), 155-192.

<sup>12</sup> Cf. *supra*, nota 3.

<sup>13</sup> Per il metodo usato dal nostro autore cf. D. DIMANT, «Use and Interpretation of Mikra in the Apocrypha and Pseudepigrapha», in M.J. MULDER – H. SYSLING (edd.), *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT 2), Assen 1998, 410-415. Non entriamo in questa sede nel dibattito attuale circa la categoria di «rewritten Bible» talora utilizzata anche a proposito della Sapienza, e se il nostro libro possa o meno essere accostato a un tale (discusso) tipo di letteratura. Il primo a parlare di «rewritten Bible» fu G. VERMES, nel suo *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies* (Studia Post-Biblica 4), Leiden 1961. L'espressione «rewritten Bible» continua a essere contestata da diversi autori e a suscitare discussioni tra gli studiosi circa il reale significato da attribuirle; cf. ad esempio E. KOSKENNIEMI – P. LINDQVIST, «Rewritten Bible, Rewritten Stories: Methodological Aspects», in A. LAA-TO – J. VAN RUITEN (edd.), *Rewritten Bible Reconsidered. Proceedings of the Conference in Karkku, Finland, August 24-26 2006* (Studies in Rewritten Bible 1), Åbo-Winona Lake, IN 2008, 12.

<sup>14</sup> Per il carattere *midrashico* di Sapienza cf. una buona presentazione generale in J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapienza*, Roma 1990, 40-47.

bro della Sapienza, secondo una prospettiva ormai accettata da molti,<sup>15</sup> Sap 10 costituisce una *Beispielreihe* «in cui si intrecciano le *praxeis* della sapienza e gli esempi di uomini illustri che vissero guidati da essa».<sup>16</sup> Paolo Bizzeti ha ben dimostrato come le origini di questa forma letteraria vadano cercate appunto all'interno del genere più vasto dell'encomio classico. Più recentemente, lo studio di A. Glicksman ha approfondito l'analisi di questo aspetto, mostrando in maggior dettaglio somiglianze e differenze di Sap 10 con le *Beispielreihen* a noi note.<sup>17</sup> In particolare, dobbiamo osservare come in Sap 10 i protagonisti non siano tanto gli otto personaggi presentati nel corso del capitolo, ma il vero protagonista appare piuttosto la stessa sapienza personificata; si noti al riguardo l'uso dell'anafora che mette in luce la figura della sapienza proprio attraverso la ripetizione del pronome αὐτή riferito alla sapienza in 10,1a.5a.6a.10a.13a.15a (cf. *infra*).

Già nel caso dell'elogio degli antenati contenuto in Sir 44-50, alcuni dei personaggi presentati da Ben Sira, in particolare Isacco e Giacobbe (44,22-23), Mosè (45,1-5) e Aronne (45,6-22), vengono descritti in relazione all'agire di Dio nei loro confronti, un agire che risulta preminente su quello dei singoli personaggi oggetto dell'elogio da parte di Ben Sira. In Sap 10 è tuttavia la sapienza personificata che sembra mettere del tutto in ombra anche le azioni di personaggi biblici di primo piano, quali appunto Abramo e Mosè (cf. in particolare Sap 10,5.16). Infatti, «la sapienza non è tanto una virtù da conquistare o conquistata dall'uomo: è essa stessa che agisce nell'uomo».<sup>18</sup> Inoltre, secondo uno stile tipico del nostro libro, non viene menzionato esplicitamente per nome alcun personaggio; è possibile pensare al riguardo a una precisa strategia da parte

---

<sup>15</sup> Il dibattito sul genere letterario di Sapienza ha trovato il suo punto culminante nell'opera di P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza*, Bologna 1988, 113-180, che riprende e perfeziona le intuizioni di M. GILBERT, «Sagesse de Salomon (ou le livre de la Sagesse)», in *DBS XI*, Paris 1986, 77-87, autore al quale rimandiamo per una sintesi accurata della discussione. Per una posizione diversa (il libro della Sapienza come protreptico), cf. J. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences* (AnBib 43), Rome 1970, 90-121 e ancora WINSTON, «Un secolo di ricerca», 14-18.

<sup>16</sup> BIZZETI, *Il libro della Sapienza*, 172; egli utilizza piuttosto il termine «nomenclatura»; Bizzeti si fonda a sua volta sul precedente lavoro di A. SCHMITT, «Struktur, Herkunft und Bedeutung der Beispielreihe im Weish 10», in *BZ* 21(1970), 1-22; Schmitt sottolinea come Sap 10 si serva di un modello tipico della letteratura greca, per poter offrire una vera e propria attualizzazione della storia della salvezza (cf. pp. 9-12).

<sup>17</sup> GLICKSMAN, *Wisdom of Solomon 10*, 95-99; cf. anche H. THYEN, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie*, Göttingen 1955, 112-115. Esempi biblici di *Beispielreihen*, benché non da tutti riconosciuti come tali, sono 1Mac 2,50-61; 4Mac 16,16-23; 18,9-19; Sir 44-50; Eb 11; cf. ancora CD 2,17-3,12; in FILONE, cf. *Praem.* 13-78; *Virt.* 199-227. Le differenze principali in Sap 10 sono, nell'opinione di Glicksman, la scelta della sapienza personificata come autentica protagonista del capitolo (cf. *supra*), l'assenza di nomi propri, l'alternanza di elementi negativi e positivi.

<sup>18</sup> BIZZETI, *Il libro della Sapienza*, 173.

dell'autore, tesa alla volontà di universalizzare, all'interno di un contesto ellenistico, gli eroi nazionali di Israele, rendendoli così più accessibili a un pubblico ormai versato nella cultura greca.

È possibile perciò concludere che se da un lato Sap 10 riprende il genere letterario delle *Beispielreihen* all'interno del genere più vasto dell'encomio, il c. 10 emerge come esempio interessante di una *Beispielreihe* davvero *sui generis*. Proponendo un'attenta rilettura di una vasta serie di testi genesiaci ed esodici, il nostro saggio offre in Sap 10 una sintesi magistrale di come la sapienza, protagonista di primo piano dei tre capitoli precedenti (Sap 7-9), sia all'opera nella storia dell'umanità e, più in particolare, in quella di Israele. Allo stesso tempo, tali azioni compiute dalla sapienza acquistano una nota di forte attualità per i giudei di Alessandria, come una più attenta analisi esegetica del capitolo può essere in grado di mostrare.<sup>19</sup> Sap 10 pertanto rivela la grande capacità del nostro saggio di saper integrare modelli letterari greci, da lui utilizzati con molta naturalezza, con contenuti tipicamente giudaici. Ricordiamo a questo riguardo come il pubblico al quale l'autore della Sapienza si rivolge sia a nostro parere esclusivamente un pubblico composto da giudei – un greco, infatti, non avrebbe ricavato nulla dalla lettura di questo capitolo – e a questi (per lo più giovani) giudei alessandrini, ormai così imbevuti di cultura ellenistica, l'autore del libro della Sapienza mostra, già nella forma letteraria utilizzata, come sia possibile servirsi di elementi propri della cultura greca senza mai tradire la propria fede fondata sulle Scritture.<sup>20</sup>

### *Sap 10 e le aretalogie isiache*

Questo tipo di analisi può essere approfondito ed esteso ai rapporti che il libro della Sapienza rivela di avere con le aretalogie isiache. Già la preghiera di Sap 9 mostra profondi contatti con tali aretalogie, ma anche con gli inni isiaci a noi noti,<sup>21</sup> contatti che in realtà pervadono l'intero libro della Sapienza e la sezione di Sap 7-10 in modo particolare.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Cf. il già ricordato studio di Glicksman.

<sup>20</sup> Sulla questione dei destinatari del libro cf. una sintesi generale del problema in VILCHEZ LÍNDEZ, *Sapienza*, 71-75; conclusioni diverse dalle nostre sono in D. VOLGGER, «Die Adressaten des Weisheitsbuchs», in *Bib* 82(2001), 153-177.

<sup>21</sup> Cf. GLICKSMAN, *Wisdom of Solomon 10*, 90-91, per le differenze tra «inno» e «pura aretalogia». I quattro inni isiaci di Isidoro, ad esempio, non sono classificabili di per sé come vere e proprie aretalogie. Per una raccolta di aretalogie isiache, databili per lo più tra il II sec. a.C. e il II sec. d.C., cf. W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930; M. TOTI, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis Religion*, Hildesheim-Zürich-New York 1985; cf. in particolare l'aretalogia contenuta in P. Oxy. 1380; cf. ancora le aretalogie isiche di Andros, di Kyme e di Maronea (per quest'ultima, cf. Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée* [EPRO 49], Leiden 1975).

<sup>22</sup> Sui rapporti tra il libro della Sapienza e i misteri isiaci, cf. REESE, *Hellenistic Influence*, 36-50; J.S. KLOPPENBORG, «Isis and Sophia in the Book of Wisdom», in *HThR*

Le aretalogie isiache alle quali ci riferiamo sono state quasi certamente composte direttamente in greco, per un pubblico di lingua greca, e si presentano come un vero e proprio annuncio salvifico diretto ai devoti di Iside.<sup>23</sup> Già a livello formale, l'uso di numerose parole composte, di neologismi, di costruzioni retoriche particolarmente raffinate, costituisce un buon punto di contatto tra le aretalogie isiache a noi note e il libro della Sapienza.<sup>24</sup>

La preghiera di Sap 9 utilizza temi e tratti tipici delle aretalogie isiache, ma si pone allo stesso come qualcosa di nuovo rispetto al genere letterario aretalogico. Sap 9 non appare, di per sé, un testo polemico scritto in funzione anti-isiaca; riprendendo le tesi di Kloppenborg, che modifica in parte la posizione di J. Reese (cf. nota 22), sono anch'io convinto che Sap 9 utilizzi la figura di Iside non soltanto per ragioni di carattere apologetico, ma anche e soprattutto per gettare un ponte tra due mondi, quello greco e quello giudaico, e mostrare in tal modo ai giovani giudei che sono, come già si è detto, i primi destinatari del libro, che la sapienza di Israele non esclude, ma anzi include i valori della cultura ellenistica, purché spogliati dalla prospettiva dell'idolatria e dello scetticismo religioso che eliminano di fatto Dio dalla vita dell'uomo.<sup>25</sup> Se l'assunzione di categorie isiache è fatta in Sap 9 con molta naturalezza – tanto da poterci permettere di parlare di un vero e proprio tentativo di inculturazione –, la figura della sapienza è presentata in realtà dal nostro autore come qualcosa che è molto più grande di Iside. In Sap 9, in particolare, la sapienza presenta tratti di grande partecipazione alla fragilità della condizione umana (cf. 9,4-6.9-10) che rivelano il suo profondo legame con il Dio di Israele, un Dio profondamente immerso nella storia degli uomini.<sup>26</sup> Il re Salomo-

---

75(1982), 57-84; L. MAZZINGHI, «La barca della Provvidenza: Sap 14,1-10 e la figura di Iside», in L. MAZZINGHI – S. TAROCCHI (edd.), *Ecco l'uomo. Studi in memoria di Mons. Valerio Mannucci*, in *Vivens Homo* 8(1997)1, 61-90; ID., «La Sapienza, presente accanto a Dio e all'uomo: Sap 9,9b.10c e la figura di Iside», in N. CALDUCH BENAGES – J. VERMEYLEN (edd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom*, FS M. Gilbert (BETHL 143), Leuven 1999, 357-367.

<sup>23</sup> PEEK, *Der Isishymnus*, 26n1, parla al riguardo di un vero e proprio *euangelion* isiacco; per lo sfondo greco delle aretalogie cf. D. MÜLLER, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien* (ASAW. Phil.-Hist. Klasse 53.1), Berlin 1961. Una bibliografia aggiornata sulla presenza e il culto di Iside ad Alessandria è adesso contenuta nella sintetica presentazione di M. BOMMAS, «Isis in Alexandria», in *BN.NF* 147(2010), 45-47.

<sup>24</sup> Cf. A. LEONAS, «The Poetics of Wisdom. Language and Style in the Book of Wisdom» in E. BONS – T.J. KRAUS (edd.), *Et sapienter et eloquenter. Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint* (FRLANT 241), Göttingen 2011, 110-112.

<sup>25</sup> Per conclusioni analoghe su Sap 9, cf. un interessante studio di G. SEGALLA, «Le figure mediatrici di Israele tra il III e il I sec. a.C. La storia di Israele tra guida sapienziale e attrazione escatologica», in *RStB* I(1989)1, 58-59.

<sup>26</sup> Cf. R. VIGNOLO, «Sapienza, preghiera e modello regale. Teologia, antropologia, spiritualità di Sap 9», in BELLIA – PASSARO, *Il libro della Sapienza*, 283.



ne, uomo come tutti (cf. 7,1-6; 9,4-6), è immagine di quella regalità propria di ogni essere umano che accoglie la sapienza; il nostro saggio prende qui spunto anche dall'idea della regalità del saggio ben nota allo stoicismo.<sup>27</sup> In questo contesto, il ricorso alla figura di Iside ha senz'altro un forte valore culturale, nell'ambito del messaggio che l'autore del libro intende lanciare ai giovani giudei alessandrini, ma anche un valore di carattere politico, vista la stretta connessione esistente tra Iside e la regalità; il libro della Sapienza «intende proporre il gruppo ebraico come capace di guidare anche politicamente la *polis*».<sup>28</sup>

Il testo di Sap 10 presenta anch'esso notevoli punti di contatto con le aretalogie isiache a noi note.<sup>29</sup> A livello formale, risalta in Sap 10 il già ricordato uso dell'anafora con la quale viene presentata la sapienza (cf. *supra*), un elemento caratteristico delle aretalogie isiache; la ripetizione del pronome αὐτή, come avviene in Sap 10, costituisce ad esempio una delle caratteristiche letterarie dell'aretalogia isiacca di Maronea; la ripetizione di ἐγὼ εἰμί è una costante, invece, dell'aretalogia di Kyme.<sup>30</sup> A livello di contenuto, risalta in Sap 10 l'attenzione posta sulle «opere» compiute dalla sapienza stessa, un altro elemento caratterizzante delle aretalogie, ma anche degli inni isiaci, dove si descrivono spesso le δυνάμεις della dea, o le sue ἔργα, ma anche i suoi εὐρήματα, le scoperte che Iside comunica all'umanità.<sup>31</sup>

Restano assenti da Sap 10 sia la descrizione della natura (φύσις) che dei poteri (ovvero delle δυνάμεις) della sapienza – elementi presenti tuttavia in Sap 7–8 – e manca soprattutto lo stile autocelebrativo così caratteristico delle aretalogie nelle quali Iside parla molto spesso in prima persona (cf. sopra, l'aretalogia di Kyme),<sup>32</sup> uno stile assente in realtà dall'in-

---

<sup>27</sup> Cf. J.H. NEWMAN, «The Democratization of Kingship in Wisdom of Solomon» in H. NAJMAN – J.H. NEWMAN (edd.), *The Idea of Biblical Interpretation, FS J.L. Kugel* (JSJS 83), Leiden-Boston, MA-Köln 2004, 309-330.

<sup>28</sup> SEGALLA, «Le figure mediatrici», 58.

<sup>29</sup> Cf. GLICKSMAN, *Wisdom of Solomon 10*, 89-95.

<sup>30</sup> Cf. M. GORDLEY, *The Colossian hymn in context: an exegesis in the light of Jewish and Graeco-Roman hymnic and epistolary conventions* (WUNT 2/228), Tübingen 2007, 148-150.

<sup>31</sup> Si veda l'elenco delle azioni di Iside contenuto nell'aretalogia di Maronea, II. 23-33; l'intera aretalogia di Kyme è un ulteriore esempio di un elenco delle opere di Iside, qui esposto dalla stessa dea che parla in prima persona; anche l'aretalogia di Ossirinco (P. Oxy. 1380), benché frammentaria e lacunosa, contiene un ampio elenco delle azioni compiute da Iside. Cf. già E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Berlin-Leipzig 1913, 268-176; A.-J. FESTUGIÈRE, «A propos des arétologies d'Isis», in *HTHR* 42(1949), 220-228. KLOPPENBORG («Isis and Sophia», 67-78) contiene una buona presentazione di testi isiaci relativi all'azione salvatrice di Iside e alla sua relazione con la figura del re. Anche i già ricordati quattro Inni di Isidoro, pur non essendo tecnicamente delle aretalogie (cf. *supra*, nota 21), contengono un'ampia descrizione delle opere compiute da Iside.

<sup>32</sup> Cf. l'opera classica di J. BERGMAN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala 1968.

tero libro della Sapienza, dove la sapienza, pur se personificata, mai prende la parola, al contrario di quanto avviene nei discorsi della «donna sapienza» contenuti in Pr 1-9 e, in Sir 24, nell'autoelogio che Ben Sira pone in bocca alla sapienza stessa. È pertanto possibile concludere, con una ragionevole sicurezza, che Sap 10 mostra la presenza di chiari tratti aretalogici, pur non essendo di per sé un'aretalogia.

### *L'originalità di Sap 10*

Alla luce di queste osservazioni, Sap 10 si offre al suo pubblico giudaico alessandrino come un testo dal profondo contenuto biblico, rappresentato tuttavia attraverso l'uso intelligente e combinato di due diverse forme letterarie tipiche della cultura ellenistica: le *Beispielreihen*, a loro volta all'interno del più vasto genere dell'encomio, e le aretalogie isiache. Entrambe le forme letterarie sono assunte tuttavia con molta libertà, senza che il nostro saggio ne segua una in particolare. I contatti con le aretalogie si dimostrano particolarmente interessanti, dal momento che l'uso di un tale genere letterario è una prova tangibile di come una tradizione profondamente egiziana, quella isiacca appunto, possa essere ben espressa attraverso categorie letterarie tipicamente greche. Il testo di Sap 10, se posto a confronto con le aretalogie isiache, presenta un tentativo analogo: quello di esprimere la propria tradizione all'interno di categorie che la rendano più accessibile a giudei ormai ben versati nella cultura ellenistica.

#### 4. IL LIBRO DELLA SAPIENZA E LA STORIOGRAFIA APOLOGETICA GIUDAICA

Pur nella sua originalità, il libro della Sapienza non è certo il primo testo giudaico nel quale appaiono tratti aretalogici; si tratta, questa, di una caratteristica presente nella storiografia giudaica di epoca ellenistica, quella che Gregory Sterling, in un suo fondamentale lavoro, ha definito nel suo insieme «storiografia apologetica»;<sup>33</sup> i nomi sono quelli di Artapano, Demetrio, Eupolemo, dello Pseudo-Eupolemo; si tratta di autori che, a loro volta, presentano interessanti punti di contatto con autori non giudaici del tempo, quali Berosso a Babilonia e Manetone in ambiente egiziano, quest'ultimo particolarmente importante a causa della vicinanza geografica con il libro della Sapienza (cf. *infra*). Secondo Sterling, la storiografia apologetica può essere descritta nel suo complesso come «the story of a subgroup of people in an extended prose narrative written

---

<sup>33</sup> Cf. G. E. STERLING, *Historiography and Self-definition. Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (NT.S) 64, New York-Leiden-Köln 1992; si veda un'ampia recensione a opera di G.L. PRATO in *Gr.* 74(1993), 751-759.

by a member of the group who follows the group's own traditions but hellenises then in an effort to establish the identity of the group within the setting of larger world». <sup>34</sup> Quando l'argomento trattato appariva credibile agli occhi dei greci, esso veniva utilizzato; in caso contrario, gli apologeti – sia giudaici che non giudaici – passavano ad altre tematiche oppure molto più semplicemente le ignoravano.

Moses Hadas ha suggerito come la figura di Mosè venga presentata, nei frammenti di Artapano, con tratti tipicamente aretologici non dissimili, ad esempio, dalla presentazione che in ambienti epicurei si faceva del proprio maestro Epicuro. In tal modo, Artapano offre al suo pubblico una vera e propria *interpretatio judaica* dell'idea della superiorità della cultura egiziana, il tutto espresso però in forme letterarie greche. <sup>35</sup> Come G.L. Prato ha ben mostrato in un suo studio del 1986, <sup>36</sup> questi primi storiografi giudaici seguono in gran parte lo stile degli storiografi apologetici del tempo, che, come appunto Manetone e Berosso, scrivevano in funzione della propria storia nazionale, utilizzando tuttavia modelli greci.

Lo scopo di questi autori giudaici è sufficientemente chiaro; il filosofo Aristobulo, ad esempio, parla di Mosè in questi termini: «è chiaro che Platone ha seguito passo passo la nostra legislazione...». <sup>37</sup> Aristobulo cerca di dimostrare, a partire dalla Bibbia, ma all'interno di categorie greche, la superiorità culturale del giudaismo di fronte all'ellenismo. Aristobulo, come anche lo storico Demetrio, attesta inoltre una forte conoscenza delle tecniche esegetiche alessandrine, soprattutto quelle di ispirazione aristotelica, nate ad Alessandria intorno ai problemi sollevati dall'esegesi omerica. Pur occupandosi del testo biblico, come accadrà più tardi e in misura ben più consistente per Filone, sia Aristobulo che Demetrio rispondono ai molti problemi esegetici ed ermeneutici che il testo biblico

---

<sup>34</sup> STERLING, *Historiography and Self-definition*, 19. «Accommodation to Greek taste, indeed, is a highly significant aspect of all apologetic works»: così M. HADAS, *Hellenistic Culture. Fusion and diffusion*, New York 1959, 90.

<sup>35</sup> HADAS, *Hellenistic Culture*, 170-180, spec. 172 («Artapanus' account of him [Moses] is in effect an aretology»); cf. anche E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, Brescia 1997, III/1, 760-766; G.L. PRATO, «Cosmopolitismo culturale e auto-identificazione etnica nella prima storiografia giudaica», in Id., *Identità e memoria nell'Israele antico*, Brescia 2010, 232-265 (pubblicato originariamente in *RivB* 34[1986], 143-182); cf. in particolare p. 243 nota 2.

<sup>36</sup> PRATO, «Cosmopolitismo culturale», *passim*. Osservo di passaggio come lo studio di Prato si collochi proprio agli inizi dei convegni di Anticotestamentaristi - Semitisti, nati all'interno della Associazione Biblica Italiana.

<sup>37</sup> Per i frammenti di Aristobulo cf. EUSEBIO, *Praep. Ev.* VIII, 10, 1-17; XIII, 12, 1-6; cf. A.M. DENIS, *Fragmenta pseudepigrapharum quae supersunt graeca. Una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenisticarum fragmenta*, Leyde 1970, 217-228; C.R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, I. Historians*, Chico, CA 1983 [= FHJA]; qui è citato il frammento n. 2. Cf. lo studio di A. PAUL, «La Torah sapienziale a confronto con il mondo culturale ellenistico» in *Sapienza e Torah. Atti della XXIX Settimana Biblica*, Bologna 1987, 50-55; cf. anche SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, III/1, 745-753.

creava a lettori di lingua greca, o comunque a giudei ormai profondamente imbevuti di cultura greca; entrambi gli autori offrono risposte esegetiche che utilizzano proprio le risorse critiche allora più in voga all'interno dello stesso mondo ellenistico.<sup>38</sup>

Artapano, da ritenersi come un filosofo più che uno storico, presenta da parte sua Mosè come il fondatore stesso della civiltà egiziana; Mosè / Μουσαῖος diviene addirittura il maestro di Orfeo (frg. 3a,3-4 = Eusebio, *Praep. Ev.*, 9,27,1-39; FGH III.C.2 p. 682 = FHJA, 231-232, nn. 44-45). Artapano, elevando Mosè a un rango quasi divino nel momento in cui lo accosta a Hermes, lo scriba degli dèi, ne fa persino l'inventore dei geroglifici, la scrittura sacra dell'Egitto (cf. frg. 3a,6 = FHJA, 137 n. 3).

Il giudizio dei moderni su Artapano spesso non è stato troppo tenero;<sup>39</sup> eppure, nonostante il fortissimo tono apologetico che spesso rappresenta l'aperta polemica, Artapano rivela nel suo complesso un atteggiamento interamente positivo verso l'Egitto e la sua cultura, tanto che Mosè è da lui considerato come un personaggio che sta addirittura alle origini del culto egiziano: «he [Artapanus] indicates the possibility of being both a proud Egyptian and a self-conscious Jew».<sup>40</sup>

Nei frammenti di Eupolemo, un autore giudaico di epoca maccaica, Mosè è presentato anche in questo caso come un *Kulturbringer*, ovvero come il primo sapiente del mondo (ὁ πρῶτος ὁ σοφός), il primo legislatore dei giudei e l'inventore dell'alfabeto (cf. frg. 1a = Eusebio, *Praep. Ev.* 9,25,4; frg. 1b = Clemente Aless., *Strom.* 1,153,4; cf. FGH III.C.2 p. 672). I giudei sono pertanto, anche per Eupolemo, da vedersi all'inizio della civilizzazione mondiale.<sup>41</sup> Un atteggiamento analogo appare nel frammento di Eupolemo relativo al re Salomone: si veda, in questo testo, l'attenzione data all'etimologia greca della città di Gerusalemme, all'osservazione che Salomone avrebbe inviato al re di Tiro «una colonna d'oro, quella dedicata a Tiro nel santuario di Giove», alle espressioni rivolte a Salomone dal re egiziano Vafres e da Suram (Hiram) di Tiro, prese a prestito dal linguaggio di corte delle monarchie ellenistiche. In tutti questi casi ci troviamo di fronte a tratti che rivelano una esplicita volontà di presentare Salomone in modo tale da rispondere alle esigenze della cul-

---

<sup>38</sup> Cf. M.R. NIEHOFF, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge (UK) 2012, 51-74. Cf. anche M.R. NIEHOFF (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 16), Leiden-Boston, MA 2012.

<sup>39</sup> «In Artapanus claims for Jewish priority in cultural advances are exaggerated to the point of absurdity...»: così ad esempio HADAS, *Hellenistic Culture*, 96.

<sup>40</sup> J.M.G. BARCLAY, *Jews in Mediterranean Diaspora. From Alexander the Great to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Edinburgh 1996, 132.

<sup>41</sup> STERLING, *Historiography*, 207-222; cf. B.Z. WACHOLDER, *Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Culture*, New York 1974, 71-96; SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, III/1, 664-669.

tura ellenistica.<sup>42</sup> Si tratta di una tendenza diffusa, che non risparmierà del tutto neppure Filone; i grandi personaggi biblici vengono connessi con celebri figure tratte dalla storia greca e dipinti come coloro che hanno portato la cultura all'umanità, fornendo così un *pedigree* più rispettabile al giudaismo della diaspora.<sup>43</sup>

Autori, invece, come Ben Sira e come l'anonimo saggio alessandrino autore del libro della Sapienza, seguono in realtà un'altra via. Già in Ben Sira si nota la netta assenza di questo tipo di tendenza; per lui, figure assolutamente centrali nell'esperienza di Israele, come sono appunto Abramo (Sir 42,20-21) o Mosè (45,1-5), non sono affatto descritte come *Kulturbringer*. Quanto al libro della Sapienza, attraverso la ripresa, almeno in parte, di categorie aretologiche (ma anche dello stile delle *Beispielreihen*, come abbiamo osservato), esso conferma senza dubbio l'apertura culturale tipica degli storici giudaici che l'hanno preceduto, ma anche di filosofi come Aristobulo.

L'intero c. 10 del libro della Sapienza mostra tuttavia un fatto davvero interessante: questo testo, visto nel suo complesso, non si presenta né come un tentativo di dimostrare la superiorità del popolo giudaico sugli altri popoli né ancor meno di mostrarne l'antichità. I primi quattro versetti di Sap 10 sono consacrati agli episodi più importanti di Gen 1-11 che non riguardano Israele, ma le origini dell'intera umanità: Adamo, Caino e Abele, Noè e il diluvio. Adamo, in particolare, è presentato come «il padre del mondo» (cf. 10,1), una figura nella quale ogni altro essere umano è così in grado di ritrovarsi. Lo stesso «Salomone» si era del resto già presentato come «un mortale simile a tutti» (cf. Sap 7,1-6), un re che tuttavia non pretende di sentirsi superiore ad alcun altro essere umano, ma che è davvero simile a ognuno di noi (cf. anche 9,5). Così anche Abramo in Sap 10,5, e Mosè in Sap 10,16 e in altri passi del libro (cf. Sap 11,1.14; 16,5; 18,5),<sup>44</sup> non vengono affatto descritti come fondatori di civiltà oppure come figure che possano in qualche modo fondare la superiorità del popolo ebraico sugli altri popoli. Essi sono piuttosto esempi disponibili per ogni essere umano, come già avviene in parte anche nella presentazione che Ben Sira fa di tali personaggi.

Nel momento in cui, diversamente da autori come Aristobulo, Artapano, Demetrio ed Eupolemo, il libro della Sapienza si richiama a una qualche forma di ispirazione divina e quindi a una maggiore autorevo-

---

<sup>42</sup> Cf. HADAS, *Hellenistic culture*, 94-96; il frammento di Eupolemo relativo a Salomone si trova in EUSEBIO, *Praep. Ev.* 9,30,1-34,18 (FGH IIIc p. 723). Per la traduzione italiana qui utilizzata, cf. L. TROIANI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento. V. Letteratura giudaica di lingua greca*, Brescia 1997, 88-91.

<sup>43</sup> Cf. R. DORAN, «The Jewish Hellenistic Historians Before Josephus» (ANRW 20/1), Berlin 1986, 246-297.

<sup>44</sup> Cf. la bibliografia citata *supra*, alla nota 2.

lezza, il nostro saggio non sceglie la via della dimostrazione dell'antichità, e di conseguenza anche della superiorità, del giudaismo sul mondo ellenistico; sceglie piuttosto una via di carattere più dialogico. I personaggi di Sap 10 (ma questo si può dire anche per il resto del libro) vengono piuttosto universalizzati, per renderli più vicini a un pubblico giudaico formato però anche nella *paideia* ellenistica, e non solo nelle tradizioni dei padri, e in stretto rapporto con il mondo greco. Se poi autori come Aristobulo o Demetrio, e più tardi Filone, utilizzano metodi esegetici tipicamente greci nel loro tentativo di rendere accessibile la Bibbia all'interno della cultura nella quale si trovano a vivere, il nostro saggio produce un testo che, nel momento in cui dialoga forse anche più a fondo con la cultura greca, utilizza piuttosto un metodo esegetico più vicino a quello tipicamente giudaico del *midrash* (cf. *supra*, nota 14).

Può aiutarci a questo punto della nostra indagine, prima di giungere a qualche conclusione possibilmente più precisa, allargare il nostro studio alla figura di un autore non giudaico come Manetone, che già Sterling aveva accostato proprio alla storiografia apologetica giudaica.

## 5. IL CASO DI MANETONE

5.1. Il caso di Manetone appare per il nostro studio particolarmente interessante. Sono ben conosciute, dagli studiosi di Manetone, le notevoli difficoltà legate alle fonti e alla frammentarietà del testo manetoniano a noi noto, giunto in realtà attraverso due diverse tradizioni; ma non entriamo adesso in questo tipo di discussione.<sup>45</sup>

Manetone vive in Egitto durante l'epoca tolemaica, nella seconda metà del III sec. a.C., e all'interno di questo contesto culturale e politico

---

<sup>45</sup> «The text of Manethon represents one of the greatest textual conundrums from antiquity»: STERLING, *Historiography*, 120; cf. la discussione alle pp. 119-123; per i frammenti manetoniani utilizziamo, come anche Sterling, le sigle di F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker. Dritter Teil, Geschichte von Staedten und Voelkern (Horiographie und Ethnographie). C: Autoren ueber einzelne Laender*, Nos. 608a-856 (erster Band: Aegypten-Geten Nr. 608a-708), Leiden 1958 (= FGH). Per quanto riguarda Manetone, le due diverse tradizioni testuali si fondano sui frammenti trasmessi da Flavio Giuseppe, soprattutto nel *Contra Apionem*, e ancora sui frammenti di Eusebio giunti per lo più attraverso l'opera del Sincello. Cf. una presentazione generale relativa a Manetone in E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico*, III/1, 764-767. Per i testi di Manetone e Berosso, cf. G.P. VERBRUGGHE – J.M. WICKERSHAM, *Berosos and Manetho, Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor, MI 1996. Cf. anche D. MENDELS, «The Polemical Character of Manetho's Aegyptiaca», in Id., *Identity, Religion and Historiography. Studies in Hellenistic History* (JSOT.S 24), Sheffield 1998, 139-157; C. TUPLIN, «Berosos and Greek Historiography», in J. HAUBOLD – G.B. LANFRANCHI – R. ROLLINGER – J. STEELE (edd.), *The World of Berosos. Proceedings of the 4th International Colloquium on «The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions»*, Hatfield College, Durham 7th - 9th July 2010 (Classica et Orientalia 5), Wiesbaden 2013, 177-197; I. MOYER, «Berosos and Manetho», *ibid.*, 213-232.

ormai fortemente ellenizzato, egli intende celebrare le proprie radici egiziane. In Manetone, lo sguardo da lui posto sul passato dell'Egitto serve a produrre un nuovo testo autorevole – i suoi *Aegyptiaca*, appunto –, il cui scopo principale sembra essere quello di esaltare la civiltà egiziana della quale lo stesso Manetone fa parte, ponendola così autorevolmente di fronte al mondo greco che sembrava averla sopravanzata, dopo la conquista dell'Egitto da parte di Alessandro. Resta per noi difficile, data la frammentarietà delle fonti, stabilire quale fosse il pubblico destinatario dell'opera di Manetone; nei frammenti conservatici dal Sincello (cf. TT 11.12)<sup>46</sup> è preservata una tradizione secondo la quale Manetone avrebbe dedicato la sua opera al re Tolomeo Filadelfo. Al di là della dedica al re, che potrebbe essere di maniera, Manetone sembra in ogni caso avere in mente un pubblico di alto rango, composto probabilmente da egiziani e greci insieme, pubblico colto al quale egli intende rivolgere la propria apologia dell'Egitto. In un ambiente non dissimile, Berosso ha, da parte sua, dedicato la sua opera al re seleucide Antioco I (T 2).<sup>47</sup>

Come scrive il Sincello, ponendo insieme sotto un unico giudizio sia Manetone che Berosso, essi intendono glorificare il popolo al quale appartengono (τὸ ἰδίον ἔθνος θελόντων δοξάσαι; T 11c); l'Egitto, nel caso di Manetone.<sup>48</sup> La rivalutazione del proprio passato, in Manetone come in Berosso, si traduce in una rivendicazione di superiorità nei confronti della cultura greca. Nel libro I delle *Babylonica* di Berosso è il mitico Oannes, l'uomo-pesce, che ha fatto conoscere agli uomini la civiltà, che ha fondato città, che ha insegnato leggi e istruito gli uomini sulle scienze. La civiltà non nasce perciò da una scoperta umana, ma da una sorta di rivelazione divina; e, cosa ancor più importante, non proviene dunque dai greci, ma dalla stessa Babilonia.<sup>49</sup>

Manetone, da parte sua, colloca la storia del suo popolo, quello egiziano, in un remoto passato; non sarà un caso che Flavio Giuseppe utilizza la testimonianza di Manetone prima di tutto per dimostrare l'antichità del popolo ebraico rispetto ad altri popoli. Scrive ad esempio Flavio Giuseppe: «cito gli Egiziani a testimoni della nostra antichità. Riprenderò dunque la cronologia di Manetone...» (cf. *C. Ap.* I,93-94; cf. anche *ibid.* I,103-105).<sup>50</sup> Proprio per questa ragione, Manetone è stato a lungo considerato

---

<sup>46</sup> Cf. STERLING, *Historiography*, 133.

<sup>47</sup> Cf. STERLING, *Historiography*, 115.

<sup>48</sup> Cf. STERLING, *Historiography*, 133.

<sup>49</sup> Cf. STERLING, *Historiography*, 115-116; G. PETTINATO, *I re di Sumer. I. Iscrizioni reali presargoniche della Mesopotamia* (Testi del Vicino Oriente antico. Letterature mesopotamiche 5), Brescia 2003, 64-68.

<sup>50</sup> Cf. L. TROIANI, *Commento storico al «Contro Apione» di Giuseppe*, Pisa 1977, 38. Per la traduzione italiana, cf. FLAVIO GIUSEPPE, *Contro Apione*, a cura di F. CALABI, Genova-Milano 2007, cf. pp. 79-87.

più un cronografo che uno storico.<sup>51</sup> Manetone si appella così a una superiorità storica, e dunque anche culturale dell'Egitto sul mondo greco, ma lo fa scrivendo direttamente in greco e utilizzando forme letterarie greche. Egli ottiene così, come d'altra parte Berosso a Babilonia, un duplice scopo: quello di valorizzare la propria cultura, senza tuttavia chiudersi di fronte all'ellenismo.<sup>52</sup> In sintesi, Manetone e Berosso, «pur cercando in primo luogo di persuadere se stessi, questi apologeti, parlando in greco, dovevano nondimeno adottare di necessità il modo greco di ragionare».<sup>53</sup>

5.2. Queste pur generiche e limitate osservazioni ci permettono tuttavia di scoprire un'analogia interessante tra l'atteggiamento di Manetone e quello tipico di saggi di Israele quali Ben Sira e, in particolare, l'autore del libro della Sapienza. L'elogio dei padri contenuto in Sir 44-50, come pure l'intera terza parte della Sapienza, con la sua profonda rilettura dei testi esodici (Sap 10-19),<sup>54</sup> costituiscono in entrambi i casi un forte richiamo al proprio passato, il che costituisce senz'altro una novità, nel panorama della sapienza di Israele. Uno degli scopi di questi testi è certamente di carattere apologetico, quello cioè di esaltare la grandezza del proprio popolo; ma nel caso della Sapienza, come abbiamo visto a proposito di Sap 10, ciò avviene mediante il ricorso esplicito a categorie letterarie ellenistiche, così come accade anche in Manetone. Flavio Giuseppe ci ricorda che «Manetone era egiziano ed era chiaramente un conoscitore della cultura greca (ἑλληνικῆς μετεσχηκῶς παιδείας)» (C. Ap. I, 73), Diversamente da lui, però, l'autore della Sapienza non intende affatto presentare Israele come il popolo più antico, come fondatore della civiltà stessa, né il nostro saggio fa di personaggi celebri come Abramo, Mosè o Salomone maestri *ante litteram* della filosofia o della cultura greca, come invece avviene per gli apologeti giudaici sopra menzionati.

Un altro aspetto da considerare con attenzione è il fatto che Manetone, come Berosso, è un sacerdote egiziano (cf. TT 1, 11a,b), legato all'introduzione del nuovo culto di Serapide (TT 3, 4, 5).<sup>55</sup> Flavio Giuseppe, dopo averci ricordato il radicamento di Manetone nella cultura greca

---

<sup>51</sup> Cf. G.L. PRATO, *Gli inizi e la storia. Le origini della civiltà nei testi biblici*, Roma 2013, 19-41[23-25] (originariamente in *RStB* IX[1997]1, 9-34: «La cronologia archeologica: tra il tempo mitico e il tempo reale»).

<sup>52</sup> «In this way, they both [Manetho and Berossus *ndr*] maintained pride in their native culture and opened themselves up to Hellenism»: STERLING, *The Origins of Apologetic Historiography*, 136.

<sup>53</sup> E.J. BICKERMAN, *Gli ebrei in età greca*, tr. it. Bologna 1991, 286 (= *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, MA 1988).

<sup>54</sup> Per un confronto tra i due testi cf. M. GILBERT, «The Review of History in Ben Sira 44-50 and Wisdom 10-19», in J. CORLEY – H. VAN GROL (edd.), *Rewriting Biblical History*, FS P.C. Beentjies, Berlin-New York 2011, 319-334.

<sup>55</sup> Cf. STERLING, *Historiography*, 118-119.



(cf. *supra*), aggiunge che «egli scrisse infatti in greco la storia del suo paese, traducendola, come dice lui stesso, da tavolette sacre» (*C. Ap.* I, 73), probabilmente da scritti di provenienza sacerdotale e templare. Il testo manetoniano vuole così proporsi come un testo certamente autorevole; le antichità egiziane, così come quelle babilonesi trasmesseci da Berosso, sono tramandate da Manetone come qualcosa di realmente sacro, anche se né Manetone né Berosso, per quanto ne sappiamo, fanno esplicito ricorso a una qualche forma di ispirazione divina personale.

Questo tipo di atteggiamento manca, per quanto ci è dato di conoscere, negli apologeti giudaici sopra ricordati: Artapano, Demetrio, Eupolemo, Ps. Eupolemo, Aristobulo, che pure esaltano la superiorità culturale di Israele, non intendono richiamarsi a qualche forma di ispirazione personale; forse non ne sentono neppure il bisogno, dal momento che si richiamano in realtà a un testo sacro come tale condiviso dai loro ascoltatori giudaici, quello rappresentato dalle Scritture di Israele. Del resto, anche la *Lettera di Aristeo* non intende neppure essa presentarsi al suo pubblico come un testo ispirato, nel momento tuttavia in cui presenta proprio le Scritture sacre dei giudei tradotte in lingua greca, dando loro un'autorevolezza che proviene da Dio stesso (una legislazione pura e divina: cf. *Arist.* 31). Già Ben Sira, e dopo di lui l'autore della Sapienza, fondandosi anch'essi sulle Scritture, scrivono invece con la chiara consapevolezza di voler offrire al loro pubblico un testo ispirato da Dio, un testo sacro dunque, fondato a sua volta su una costante e profonda rilettura di testi sacri già accolti come tali dalla comunità di Israele. Nel loro richiamarsi al passato, sia Ben Sira che la Sapienza si offrono come testi che vanno anche al di là di ciò che Manetone intendeva scrivere, riflettendo sul passato dell'Egitto.

5.3. Tornando, per un momento, di nuovo a Manetone, dobbiamo ricordare come una buona parte della sua fama (non sempre positiva) sia dovuta alla sua presentazione come autore anti-giudaico, e, in molti casi, come un vero e proprio falsificatore.

È ben noto che la versione manetoniana della storia di Israele che è giunta sino a noi proviene in realtà dalla testimonianza di Flavio Giuseppe (cf. in particolare *C. Ap.* I, 227-287) ed è tuttora molto discusso il fatto che Manetone possa essere tacciato o meno di vere e proprie tendenze antiggiudaiche.<sup>56</sup> Si discute altresì se la versione degli scritti di Ma-

---

<sup>56</sup> Cf. le puntualizzazioni di L. TROIANI, «Sui frammenti di Manetone nel primo libro del *Contra Apionem* di Flavio Giuseppe», in *SCO* 24(1975), 97-126; cf. ancora C. AZIZA, «L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IV<sup>ème</sup> siècle av. J.C. – Ier siècle ap. J.C.)», in *ANRW* 20(1987)1, 41-65; F. CALABI, in FLAVIO GIUSEPPE, *Contro Apione*, 259 nota 133; cf. anche le osservazioni di E. BICKERMAN, il quale ricorda come le parole di Manetone, di per sé affatto antiggiudaiche, furono sia fraintese che mal impiegate (*Gli Ebrei in età greca*, 294).

netone offertaci da Flavio Giuseppe sia opera dello stesso Manetone, o piuttosto vada considerata come il frutto di autori posteriori che a lui si richiamano, tanto che si è pensato all'esistenza di un vero e proprio Pseudo-Manetone.<sup>57</sup>

Quando Flavio Giuseppe polemizza a lungo e in modo molto circostanziato (cf. *C. Ap.* I, 251-287) contro le idee di Manetone e, in particolare, contro l'idea che Mosè sia un egiziano, come vorrebbe appunto lo stesso Manetone (*C. Ap.* I, 279-287), Flavio Giuseppe non sembra accorgersi che per Manetone il richiamo alla egizianità di Mosè è piuttosto da vedersi come un segno di stima da parte dell'apologeta egiziano. In *C. Ap.* I, 235 Flavio Giuseppe ricorda la tradizione egiziana che accomunava Mosè ai sacerdoti eruditi (τῶν λογίων ἱερέων), benché si trattasse di sacerdoti afflitti dalla lebbra; anche per Strabone (16,2.35.760), Mosè era un sacerdote che avrebbe abbandonato il paese d'Egitto a causa del suo disgusto verso il culto degli animali, un disgusto che il greco Strabone sembra condividere.<sup>58</sup> Flavio Giuseppe stesso riconosce che, nel momento in cui lo calunniano, gli egiziani riconoscono anche che Mosè «è un uomo mirabile e divino» (*C. Ap.* I, 279). In tutto questo non c'è, di per sé, alcuna forma di antiggiudaismo. O forse, se i testi riportati da Flavio Giuseppe sono autentici, si tratta del tentativo di Manetone, che scrive come si è detto nel contesto della monarchia tolemaica, di giustificare in qualche modo il successo dei giudei in Egitto, che egli certo non doveva vedere di buon occhio.<sup>59</sup>

Questo aspetto dell'opera di Manetone, se posto in relazione con il libro della Sapienza, appare per noi particolarmente interessante. In Sap 10–19, descrivendo gli eventi dell'esodo, il nostro saggio assume in più occasioni una prospettiva senz'altro anche apologetica, ben evidente nella conclusione dell'intero libro in 19,22 («In ogni modo, o Signore, hai reso grande il tuo popolo e lo hai glorificato / e non hai trascurato di assisterlo in ogni tempo e in ogni luogo»). Si potrebbe dimostrare che il nostro saggio, nel comporre le sette antitesi contenute in Sap 11–19 e centrate sul confronto tra egiziani e israeliti, avesse in mente l'esistenza di versioni anti-giudaiche dell'Esodo come appunto quella di Manetone – o a lui attribuita, nel caso che ciò che Flavio Giuseppe riporta sotto il suo nome non fosse autentico. In Sap 18,3, ad esempio, il cammino dell'esodo è de-

---

<sup>57</sup> Un breve punto della situazione anche in PRATO, «Cosmopolitismo culturale», 258 nota 2.

<sup>58</sup> Cf. AZIZA, «L'utilisation polémique», 52; L.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton, NJ 1997, 237.

<sup>59</sup> Cf. al riguardo il vecchio studio di J.G. MILNE, «Egyptian nationalism under Greek and Roman rule», in *JAE* 14(1928), 226-234. Sul rapporto tra Manetone e il Pentateuco, cf. R. GMIRKIN, *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic histories and the date of the Pentateuch* (Library of Hebrew Bible / OT Studies 433), New York 2006.

scritto dalla Sapienza come una φιλότιμος ξενιτεία, una gloriosa migrazione, forse proprio in risposta alla descrizione dell'esodo stesso come la cacciata dall'Egitto di una massa di lebbrosi (si ricordi la notizia offerta da Flavio Giuseppe in *C. Ap.* I, 229-233), un'idea che doveva del resto essere frequente nelle versioni anti-giudaiche dell'Esodo circolanti in ambiente Alessandrino.<sup>60</sup>

## 6. IL LIBRO DELLA SAPIENZA, UNA VIA ORIGINALE TRA TENTAZIONI APOLOGETICHE E RICERCA DI DIALOGO

All'interno del mondo ellenistico, autori come Manetone e Berosso o come gli apologeti giudaici attestano un evidente tentativo di potenziare la propria tradizione rendendola accessibile e significativa anche per il mondo greco, o comunque di fronte al mondo greco, un tentativo che più tardi sarà proprio, ad Alessandria d'Egitto, anche di Filone. L'autore della Sapienza riprende anch'egli quei testi della Scrittura che per lui contengono il passato di Israele – e la sua fede nel Dio dell'esodo – e li ripropone all'interno di categorie culturali ellenistiche per mostrare così la perenne validità del giudaismo.

Gli studi di Mark Turner e Gilles Fauconnier ci offrono al riguardo la categoria di «conceptual integration» (o «conceptual blending») che essi definiscono come «a basic cognitive operation for creating new meanings out of old».<sup>61</sup> Da questo punto di vista, il libro della Sapienza riesce a creare un nuovo testo nel quale i testi antichi non sono semplicemente richiamati alla memoria, sintetizzati o mescolati tra loro con arte; alla luce della cultura ellenistica nella quale è comunque immerso, il libro della Sapienza offre infatti qualcosa di completamente nuovo, ma allo stesso tempo di autorevole e sacro.

Posto a confronto con le posizioni degli apologeti giudaici o di Manetone, il nostro libro rivela tratti di notevole originalità; l'anonimo saggio Alessandrino attesta un rapporto maggiormente articolato con il mondo greco, anche se più critico rispetto all'atteggiamento che sarà, poco più tardi, di Filone. Il nostro autore è desideroso, o forse ancora speranzoso, circa una possibile relazione positiva tra i due mondi, purché Israele non perda la fede nel Dio della Bibbia; nel libro della Sapienza i tratti apolo-

---

<sup>60</sup> Cf. FELDMAN, *Jew and Gentile*, 240-241; PRATO, «Cosmopolitismo culturale», 256-258; per Sap 18,3 cf. in particolare L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce. Esegesi di Sap 17,1-18,4* (AnBib 134), Roma 1995, 62.216.263.282.

<sup>61</sup> M. TURNER – G. FAUCCONNIER, «A Mechanism of Creativity», in *Poetics Today* 20(1999), 397; cf. la figura di Salomone in Sapienza, studiata alla luce di questo concetto, da N. LACOSTE, «Solomon, the Exemplary Sage. Convergence of Hellenistic and Jewish Traditions in the Wisdom of Solomon», in *Journal of Jewish Thought* 1(2010), cf. <http://cjs.utoronto.ca/tjtt>.

getici sono senz'altro meno accentuati che altrove. Il mondo greco non è soltanto visto come un avversario sul quale rivendicare la propria superiorità culturale, nel momento però in cui se ne utilizzano le forme, come fanno appunto gli apologeti. L'attenzione del libro della Sapienza verso la cultura greca è senz'altro più positiva e attesta la volontà di un reale dialogo;<sup>62</sup> la dimensione particolaristica si salda con un forte universalismo, evidente ad esempio nella sottolineatura dell'umanità di Salomone (cf. *supra*).

Infine, l'autorevolezza con la quale il libro della Sapienza intende presentarsi al suo pubblico – un pubblico interamente giudaico, senz'altro profondamente ellenizzato e di elevato livello culturale – può essere meglio definita, come già si è visto, come la rivendicazione di una vera e propria «ispirazione» proveniente da Dio stesso. L'uso dell'ellenismo spinge così la riflessione sulle Scritture, operata dal nostro saggio, a produrre nuova Scrittura. Da un lato, il libro della Sapienza riflette una tendenza già nota nella sua epoca, quella cioè di offrire testi autorevoli fondati sulla valorizzazione del proprio passato, riproposto però alla luce di categorie greche. D'altra parte, nel suo presentarsi come Scrittura sacra, il libro della Sapienza manifesta un ulteriore tratto di originalità, il che lo rende, nel panorama del suo tempo, un testo davvero unico, un'opera che manifesta anche la profonda capacità del giudaismo alessandrino di sapersi distaccare da modelli culturali propri del suo tempo, nel momento stesso in cui li segue.

---

<sup>62</sup> Cf. L. MAZZINGHI, «Il libro della Sapienza: elementi culturali», in R. FABRIS (ed.), *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo*, Atti della XXXIV Settimana Biblica Nazionale (Roma 9-13 Settembre 1996), in *RStB* X(1998)1-2, 179-198.