

LA PRESUNTA ISCRIZIONE EBRAICA (SEC. I E.V.) DA VOGHENZA (FERRARA).
TENTATIVI DI INTERPRETAZIONE

Questa breve nota vuole semplicemente riferire, quasi a mo' di *divertissement*, varie ipotesi di interpretazione di una iscrizione graffita su un coccio di età romana che, se inizialmente sembrava ebraica, ad un più attento esame di alcuni studiosi pare essere invece neopunica. La rassegna dei tentativi può risultare stimolante ed interessare il lettore, che potrà così rendersi conto di come in alcuni casi la decifrazione di un documento presenti grosse difficoltà anche per gli specialisti.

Nel maggio del 2000, mentre mi trovavo a Bazzano per allestire una mostra dei frammenti di manoscritti ebraici riusati come coperte dei registri del fondo Vicariati, conservate nel locale Archivio Storico Comunale, Tiziana Ravasio, incaricata della Biblioteca, dell'Archivio e del Museo Archeologico, mi segnalò che a Voghenza, una frazione di Voghiera non lontano da Ferrara, era stata rinvenuta un'iscrizione «ebraica» di età romana, già pubblicata negli atti di un convegno. La cosa suscitò in me un forte interesse e subito presi contatto con l'assessore alla cultura del Comune di Voghiera, Ottorino Bacilieri, per recarmi a vedere il prezioso reperto conservato nel Museo Archeologico di Belriguardo. Ben presto potei esaminare *de visu* il coccio con l'iscrizione graffita, ma subito la sua interpretazione risultò tutt'altro che semplice.

In realtà il coccio era stato rinvenuto da diversi anni, già nel 1989, in un saggio di scavo compiuto nel sito detto Fondo tesoro, in un'area di metri 3x3 nel terzo strato, a 3 metri di profondità, in cui erano stati rinvenuti materiali datati fra il I sec. a.e.v. e il I e.v. Il tipo di piatto su cui è inciso il graffito è confermata dagli archeologi a questa data, perché ha smesso di essere prodotta verso la metà del sec. II. Si tratta infatti di un frammento di piatto di terra sigillata nord-italica di forma Dragendorff 31, la cui produzione è attestata dall'inizio dell'età claudia fino alla metà del sec. II e.v. Il coccio, che è identificato dal numero di inventario 54816, misura mm. 160x55 e uno spessore di mm. 10, mentre la lunghezza dello

spazio occupato dal graffito, che pare mutilo a sinistra, è di mm. 100.

Ma fu solo una decina d'anni dopo che il coccio graffito giaceva nella vetrina espositiva del museo menzionato che Maurizio Masetti, un conservatore del museo medesimo, notò il graffito e ritenne di aver visto in esso un'iscrizione ebraica, di cui illustrò la sua interpretazione in occasione di una giornata di studi svoltasi il 28 giugno 1998 presso la Delizia di Belriguardo, nella «Sala delle vigne». Questo studio con la proposta di interpretazione del graffito – di cui riferirò qui di seguito – assieme ad una riproduzione fotografica del reperto è stato pubblicato negli atti di questo convegno, apparso nel 1998¹.

Il primo editore ha ipotizzato la seguente lettura, anche se egli stesso definisce la versione italiana offerta «una traduzione poco convincente ed estremamente forzata»². Egli comunque dà per scontato che si tratti di una iscrizione ebraica. Si possano contare circa 12 lettere graffite sulla vernice del coccio, con un'altra lettera in alto a destra isolata, che potrebbe sembrare una *lamed*. L'interpretazione proposta da Masetti è, dunque, questa:

ל מלח ל[א] ידג לע[...]

ossia [*le*] *melaḥ lo' yidgu* che, tradotta suona: «[del] sale non aumenteranno a....».

¹ M. MASETTI, *Una iscrizione ebraica dal fondo tesoro*, in *La raccolta archeologica nella Delizia di Belriguardo. Nuovi studi*, Atti del convegno Archeologico, Voghiera (Ferrara) – 28 giugno 1998, Quaderni dell'Associazione Cultura e Ambiente, Voghiera (Ferrara) A.C.A.V. 2, Editrice Arstudio C, Portomaggiore (Fe), pp. 101-107, con fotografica e restituzione grafica a p. 107, per gentile concessione riprodotta anche qui nella Fig. 1.

² *Ibid.*, p. 103.

Anche a me il tentativo di Masetti è sembrato poco convincente, e ho provato a seguire altre strade. Presento qui le ipotesi interpretative formulate in parte da me e in parte da amici e colleghi consultati; esse partono dal presupposto che si trattasse di un'iscrizione ebraica:

- Prima ipotesi: [...] ל סילו אלול ידגו le[...];
 trascrizione: *lamed silo Elul yidgu le[...]*;
 traduzione: «30 silos [ad] Elul si moltiplicheranno in...»; si tratterebbe di un calcolo su dei silos di frumento che, seminato a settembre (circa il mese di Elul), daranno una messe moltiplicata di una certa quantità.

- Seconda ipotesi: [...] ל קילו אלול ידגו le[...];
 trascrizione: *lamed qilo Elul yidgu le[...]*;
 traduzione: «30 chili [ad] Elul si moltiplicheranno in...»; l'ipotesi è simile alla precedente, ma legge *qof* invece di *samek*, interpretando *Kilo* invece di *Silo*, poiché trenta silos sembrano una quantità esagerata per del frumento da seminare.

- Terza ipotesi: VI מה חסר-ה אגורה VI;
 trascrizione: *mah ḥaser<ah> 'agurah VI*;
 traduzione: «ciò che manca è di VI monete»;

- Quarta ipotesi: VI מנה חסר-ה אגורה VI;
 trascrizione: *manah ḥaser<ah> 'agurah VI*;
 traduzione: «la porzione mancante è di VI monete»; in questa ipotesi si prende il segno graffito da solo in alto come una *nun*.

Ma queste interpretazioni sono state senza dubbio condizionate dalla consuetudine con stadi di evoluzione della grafia ebraica assai più tardivi, come Benjamin Richler, direttore dell'Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts della Jewish National and University Library di Gerusalemme, mi faceva osservare già in un e-mail del 4 agosto 2000, mettendomi in guardia dal rischio di interpretare lettere del I secolo e.v. con l'occhio abituato alle grafie medievali. Ecco le sue parole: «The problem with the inscription is that both you and I are too familiar with medieval scripts and we tend to read the ancient writing as if it were medieval. So I would be very careful about reading it. For instance what is obviously a *gi-*

mel in medieval writing is quite different from the 1st century *gimel*».

Ho inviato una fotografia del graffito anche ad Ada Yardeni, considerata la massima esperta in iscrizioni ebraiche antiche, ma non è riuscita a leggere nulla. Ecco la sua risposta con lettera del 18 agosto 2000: «I examined the photograph, which is very clear, and although some signs indeed resemble Hebrew letters the inscription in general does not yield a context. The forms being ambiguous, I tried to look at them from both direction but did not come up with a sound text. One can, of course, speculate about it, but all speculations remain doubtful».

Sempre alla Yardeni ho inviato i summenzionati tentativi di lettura, ma il suo parere è stato negativo. Ecco cosa mi scrive in un e-mail del 24 agosto 2000: «I'm sorry to say that I cannot approve of either readings. As I have already told you, the forms of the letters are ambiguous. The letters as you read them would belong to different script styles in different periods while the text you suggest sounds rather odd to me. I'm afraid I cannot help you with the decipherment of this inscription. I'll let you know if I have any new idea».

Ho interpellato anche Joseph Naveh, che con un e-mail del 7 settembre 2000 mi ha fatto sapere il suo parere: «Thank you for the photographs of the graffito on the 1st century sherd. Unfortunately I do not have idea how read the letters scratched on it».

Ho ritenuto utile mostrare il graffito anche a Giovanni Garbini che, con lettera del 16 settembre 2000, così mi rispondeva: «Il coccio iscritto è un bel rompicapo, ma non è ebraico: oltre tutto, per la vita quotidiana nel I sec. d.C. gli ebrei usavano il greco e l'aramaico, mai l'ebraico. L'epigrafe a me sembra redatta in una scrittura intermedia tra la punica e la neopunica (il che va benissimo con la datazione del coccio). L'interpretazione del coccio è complicata da una serie di altri fatti: l'incompletezza del testo, la presenza di segni intenzionali ma non di scrittura (i quattro trattini in diagonale sulla sinistra). Insomma la sola cosa che può dirsi è che si tratta di un'iscrizione di ambiente punico (importazione dal Nordafrica? dalla Sicilia?). Chissà che in futuro riesca a capirci qualcosa...».

Ester Eshel, informata da me dell'opi-

nione di Garbini, così mi scriveva in un e-mail del 1 gennaio 2001: «I showed the graffito to Emile Puech, and he also thinks it might be neo-punic or alike. I hope to know more from him. I'll let you know as soon as I have something».

In effetti Emile Puech con un e-mail del 16 febbraio 2001 mi ha comunicato la sua interpretazione del graffito come neo-punico. Ecco le sue parole: «Je n'arrive pas à m'expliquer pourquoi ce plat en belle céramique d'Italie du nord est incisé d'une inscription néo-punique. Même si l'inscription est assez gauchement incisée, je pense qu'il faut la lire comme néo-punique. Selon moi, il s'agirait de la fin d'une dédicace à Tanit. Ce plat a-t-il pu être importé en Tunisie et être gravé là-bas mais pourquoi sa découverte à cet endroit près de Ferrara? Voilà ce que je peux vous communiquer pour l'instant».

Giovanni Garbini ha mantenuto presto la sua promessa. Informato del fatto che anche Puech riteneva il graffito neo-punico, si è rimesso al lavoro e ritiene di aver interpretato in questo modo il graffito. Ecco le sue parole:

«Ho ripreso in mano l'epigrafe ed ecco schematicamente la mia *possibile* ma incertissima lettura;

trascrizione:

n

*h**l**b dl dk pzl 100*

*h**l**b*: i segni *l* e *b* sono uniti dando luogo ad uno strano segno;

dl: è scritto leggermente sopra la scheggiatura del piatto, il che vuol dire che la frattura era preesistente all'epigrafe;

pzl: il segno *z* è un po' particolare, come del resto il precedente *p*; si tratta di una grafia fonetica, io suppongo, per *psl*;

il segno V con sopra e sotto un tratto verticale: questo non è un segno alfabetico bensì numerico; è una delle varianti del segno fenicio per 100 (cfr. J. Naveh, *The Phoenician Hundred-Sign*, in «Rivista di studi fenici» 19, 1991, pp. 139-144; si veda inoltre uno studio di G. Garbini su un'iscrizione fittile di Nora, in stampa nel volume miscelaneo *Ricerche su Nora - II*).

Traduzione:

V(oto)

“*Latte [ovvero miele] con 100 schiacciate decorate*”.

Secondo la mia interpretazione, l'epigrafe fa riferimento a quelle piccole focacce di cui sono stati trovati innumerevoli esemplari di terracotta e altrettanto numerose matrici fittili (cfr. P. Mattazzi, *Le matrici fittili decorate di cultura punica in Sardegna*, Roma 1999); non saprei se l'offerta era di pizzette di terracotta o di dolci reali da mangiare. Per la parola *dk*, finora non attestata, cfr. l'ebraico *dkh*, *dkk* ‘frantumare, triturare’: sarà un tipo di impasto, come la pasta *brisée*, adatto appunto per dolci». Fin qui le parole di Garbini.

E questo, per ora, è tutto.

Mauro Perani

Dipartimento di Storie e Metodi
per la Conservazione dei Beni Culturali
Università di Bologna, sede di Ravenna
via degli Ariani, 1
I-48100 Ravenna
perani@spbo.unibo.it

L'ATTRIBUZIONE LETTERARIA DEGLI SCRITTI BIBLICI

«Ad essere unica, nel caso del testo biblico è – né più né meno che per qualsiasi altro testo – la storia della tradizione, ma la critica a cui deve essere sottoposto questo testo è la stessa di tutti gli altri testi», ha affermato per l'ennesima volta, e comunque assai opportunamente, Bruno Chiesa¹. A mo' di epigrafe, questa frase mi sembra tracciare nel modo migliore il percorso che intendo percorrere con questo intervento.

La questione dell'autore e quella dell'originale sono strettamente connesse: un autore che per la prima volta abbia messo per iscritto il testo non può non essere esistito. Si può dubitare della possibilità di *definire* questo autore, ma si può anche dubitare dei dubbi stessi e quindi sottoporre a verifica la legittimità di un posizione rinunciataria come quella di E. Tov, che nel suo manuale di filologia veterotestamentaria² pare non essersi posto neanche il problema. La tradizione talmudica babilonese, almeno, affermava che l'autore del Pentateuco e del libro di *Giobbe* fu Mosè, che Samuele compose i libri che da lui presero nome, nonché i *Giudici* e *Rut* e che a Geremia sono da attribuire i libri dei *Re* (*Bava Batra*, 14b-15a).

In altre parole: non bisogna aver timore di usare certi termini, se non altro per verificare se sono pertinenti.

La costruzione dell'autore multiplo

Sappiamo per certo che il testo ebraico della Bibbia, in epoca antica, ebbe configurazioni diverse rispetto al Testo Masoretico

(=TM): il testo biblico di Qumran ne è la prova evidente. Inoltre, quest'ultima testimonianza induce a rivalutare notevolmente il testo delle versioni antiche, in specie dei LXX la cui *Vorlage* ne è stata più volte convalidata.

A Qumran sono state ritrovate anche forme testuali affini al TM. Una delle opinioni più frequenti parte dal fatto che la coesistenza di vari tipi di testo a Qumran indichi una certa fluidità della tradizione, in cui il testo fosse in continuo divenire: questo ha portato a negare che sia mai esistito un originale. In tal senso, è significativo registrare un'opinione come quella di A. Rofé, per il quale obiettivo principale della critica del testo

non è la ricostruzione di un supposto testo originale, ma piuttosto l'indagine, passo passo, della storia del testo. Il compito è quello di seguire, per quanto è possibile, le varie fasi della trasmissione dei testi, così da trarne ogni possibile informazione riguardante la storia della comunità religiosa che conservò e trasmise i libri sacri³.

Questa affermazione è in sé discutibile, poiché presuppone che il fenomeno di forme testuali in diacronia testimoni una formazione nebulosa del testo di cui il TM sarebbe un aspetto, il testo dei LXX un altro, il samaritano un altro ancora e così via.

In realtà, la variazione del testo è comunque dovuta a innovazioni disparate: ne consegue che un punto di partenza sul quale fu possibile innovare è quantomeno postulabile. Diversamente, si dovrebbe pensare che se la

¹ B. CHIESA, *Il testo biblico. Condizionamenti antichi e moderni*, in P. Sacchi (cur.), *Il Giudaismo palestinese: dal I secolo a.C. al I secolo d.C. Atti dell'VIII Congresso Internazionale dell' AISG. San Miniato 5-6-7 novembre 1990*, Bologna 1993, pp. 5-18: 62.

² E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis - Assen - Maastricht 1992.

³ A. ROFÉ, *The Historical Significance of Secondary Readings*, in C.A. EVANS - Sh. TALMON (curr.), *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Leiden 1977, pp. 393-402: 402; a supporto di quanto affermato, alla n. 27 viene citato TOV, *Textual Criticism* cit., pp. 289-290: a mio parere, la citazione è contestualmente incongruente.

diversificazione delle forme testuali risali a mano e mente umani, l'origine del testo sia da ascrivere invece a un miracolo.

Non mi dilungo a confutare la posizione di Rofé, tale da richiamare quella parimenti rinunciataria di P. Kahle⁴, per il quale un testo originale era impossibile da definire: pessimismo derivante dalla convinzione di disporre ormai di testimoni derivanti da tradizioni cosiddette «volgari» che solo col tempo avrebbero teso a quella uniformità che oggi ci è nota⁵.

La ricerca dei rivoli della tradizione ha prodotto anche ricostruzioni più o meno costruttive ancorché discutibili, come la cosiddetta «teoria dei testi locali» di Albright-Cross⁶, fino a diramarsi nel delta indistinguibile della «pluralità dei testi» teorizzata da E. Tov, ove ogni singola diramazione viene a costituirsi quale fiume autonomo⁷. È a seguito di questa ottica,

⁴ *Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuch-textes*: «Theologische Studien und Kritiken» 88 (1915), pp. 399-439 = ID., *Opera Minora*, Leiden 1956, pp. 3-37.

⁵ Cf. TOV, *Textual Criticism* cit., p. 184.

⁶ W.F. ALBRIGHT, *New Light on the Early Recension of the Hebrew Bible*: «Bulletin of the American School of Oriental Research» 140 (1955), pp. 27-33; F.M. CROSS, *The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text*: «Israel Exploration Journal» 16 (1966), pp. 81-95. Si isolano tre tipi di testo: egiziano, desumibile alla tradizione dei LXX; palestinese, desumibile dalle scoperte del Mar Morto; Babilonese, ottenuto per esclusione. I tre luoghi vengono proposti in linea teorica sulla base delle tre grandi comunità ebraiche di cui si hanno notizie.

⁷ E. TOV, *A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls*: «Hebrew Union College Annual» 53 (1982), pp. 11-27: poiché TM, LXX e Qumran ci offrono testi assai diversi tra loro, viene avanzata l'ipotesi di una pluralità di testi che in pratica corrisponde al numero dei manoscritti stessi. Da ultimo, Tov ha riveduto questa posizione – per non rinnegandola – ammettendo la necessità di tendere alla costituzione del testo ebraico originale che sarebbe da identificare, sul piano della trasmissione, con l'entità testuale compiuta a livello letterario, mentre al livello dello sviluppo

ritengo, che sono stati applicati ai testi biblici di Qumran nuove etichette di generi letterari quali i «rewritten» e i «parabiblical texts»⁸, ove invece si mostrerebbe più proficua un'analisi che segua opportunamente le variazioni che costituiscono la storia della tradizione. B. Chiesa, ad esempio, ha dimostrato *more philologico* l'inconsistenza della definizione di «parabiblical», ove meglio si applicherebbe una riconsiderazione generale sulla «canonicità» dei testi nel tempo⁹. Lo stesso vale, direi, per quei testi che si son voluti definire «midrashici»¹⁰.

A questo punto, vale la pena soffermarsi sulla ricostruzione di D. Barthélemy, piuttosto articolata a non priva di un certo interesse per i sillogismi con i quali si tenta di giustificare metodologicamente una composizione «frastagliata» del testo biblico¹¹. Ne tento uno schema:

letterario costituirebbe il risultato della composizione accolta come autoritativa dalla tradizione giudaica: TOV, *Textual Criticism* cit., pp. 160 e 168.

⁸ Cf., a titolo d'esempio: E. TOV, *Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch*: «Dead Sea Discoveries» 5 (1998), pp. 334-354; G.J. BROOKE, *Parabiblical Prophetic Narratives*, in P.W. FLINT - J.C. VANDERKAM (curr.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Leiden 1998, I, pp. 271-301; cf. inoltre i testi pubblicati nei volumi 13, 19, 22 dei *Discoveries in the Judaean Desert*.

⁹ B. CHIESA, *Biblical and Parabiblical Texts from Qumran*: «Henoch» 20 (1998), pp. 131-151.

¹⁰ Come in A. ROFÉ, «4QMidrSamuel?» - *Observations Concerning the Character of 4QSam^a*: «Textus» 19 (1998), pp. 63-74.

¹¹ D. BARTHELEMY (cur.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3. Ézéchiël, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec A.R. HULST †, N. LOHFINK, W.D. MCHARDY, H.P. RÜGER, coe-*

- è necessario che procedano in maniera autonoma e parallela due fasi nel lavoro di critica testuale: la *critique textuelle reconstructrice* e la *analyse textuelle génétique*, l'una tendente a stabilire «la forme la plus authentique» di ogni singola tradizione quale può essere quella del TM o dei LXX, l'altra a «inférer les accidents textuels et les innovations rédactionnelles» che ogni tradizione ha subito nel corso della propria trasmissione¹²;

- a partire dall'esame delle testimonianze di Qumran, si possono distinguere tre fasi di evoluzione del testo ebraico; protomasoretica, pre-masoretica ed extramasoretica¹³;

- il TM costituisce una redazione distinta da quella di versioni come i LXX; anche se si riesce a individuare un archetipo comune, non significa che si abbia a che fare con una medesima tradizione letteraria¹⁴;

- i casi in cui i manoscritti ebraici medievali condividano delle lezioni con le versioni antiche sono riconducibili a precise categorie di accadimenti che escludono un qualsiasi rapporto fra il testimone ebraico e la versione¹⁵.

diteur †, J.A. SANDERS, coéditeur, Fribourg (Suisse) - Göttingen 1992.

¹² *Ibid.*, p. vi.

¹³ *Ibid.*, p. xviii-cxv.

¹⁴ *Ibid.*, p. ccxxi-ccxxii.

¹⁵ *Ibid.*, pp. xxxii-xlix: esaminando i manoscritti K 150, K 93, e K 96, Barthélemy conclude che gli accordi testuali sarebbero comunque dovuti ad almeno una delle seguenti casistiche: 1. il manoscritto riporta anche il testo interlineare di una versione antica e di conseguenza alcune retroversioni di questa potrebbero essere state inserite nel testo ebraico; 2. le varianti possono essere dovute alla tradizione di un'esegesi giudaica abbastanza antica che venne accolta nelle versioni, ma che fu tramandata anche da autori ebrei e grazie a questi poté penetrare autonomamente anche nei manoscritti medievali; 3. i copisti medievali operarono emendazioni su base contestuale, riproducendo lezioni analoghe a quelle delle versioni: si tratta di modifiche poligenetiche e quindi non si-

Inoltre, Barthélemy nega l'impiego congiunto del TM e dei LXX per costituire un testo critico: questo perché i LXX sarebbero divenuti ben presto autonomi sviluppando nel tempo un proprio *iter* redazionale il cui risultato starebbe alla base delle divergenze dal TM; d'altro lato, il TM troverebbe la propria preistoria nei manoscritti di Murabba'at (II sec. d.C.), rivelando un'antichità maggiore rispetto a quella del più antico testimone dei LXX (IV sec. d.C.)¹⁶. Si facciano pure, secondo Barthélemy, delle edizioni critiche di singole tradizioni, ma *non un'edizione* di un testo ebraico che sia il risultato della messa a confronto di queste tradizioni. Tale confronto sarà invece l'oggetto - continua lo studioso - della *analyse textuelle génétique* volta a metter in luce le fasi delle varie redazioni e le cui conclusioni debbono essere raccolte in un apparato distinto¹⁷.

In realtà, il ragionamento di Barthélemy è fasullo poiché egli arriva in sostanza a far coincidere la maggior antichità di una tradizione con la maggior antichità dei testimoni manoscritti. Si arriva così a formalizzare un sillogismo del seguente tipo:

- TM e LXX rappresentano due tradizioni redazionali divergenti e tra loro non rapportabili;

- della tradizione del TM si trovano testimonianze a Murabba'at (II sec. d.C.);

- i testimoni più antichi dei LXX sono più recenti;

- ne consegue che la tradizione del TM è migliore.

gnificative; 4. i copisti medievali modificarono il testo sulla base di paralleli interni all'Antico Testamento: anche questo è un procedimento poligenetico.

¹⁶ *Ibid.*, p. ccxxii.

¹⁷ *Ibid.*, pp. ccxxviii-ccxxxii.

Un corollario ulteriore può essere che in epoca intertestamentaria convivessero parallelamente i due tipi di testo.

Tuttavia, si può e si deve obiettare che i manoscritti di Qumran ancora più antichi attestano spesso la forma dei LXX. È vero che Barthélemy cerca di eludere questa osservazione premettendo che i LXX costituirebbero uno sviluppo redazionale autonomo e di conseguenza non comparabili ai fini della ricostruzione del testo ebraico; ma se i LXX sono autonomi dalla tradizione del TM, nella loro forma più antica ricostruibile possono attestare una tradizione ebraica più antica e più vicina all'originale, e questo proprio perché sarebbero autonomi a seguito di una separazione: potrebbero benissimo essere più conservativi, visto che l'evoluzione più tarda del testo dei LXX si muove in direzione del TM.

In linea generale, poi, che in epoca intertestamentaria potessero convivere due tradizioni parallele non cambia nulla per la ricostruzione dell'originale.

Nell'ottica del nostro argomento, l'impianto ricostruttivo di Barthélemy conduce a una precisa conseguenza: insistendo sui diversi e autonomi *itinerari* redazionali, implicitamente si introduce il concetto di molteplicità degli autori per uno stesso testo. Su questo punto, ha fatto chiarezza, di recente, P. Sacchi¹⁸. È importante infatti che nel campo della filologia biblica sia stato precisato, finalmente, che un autore è riconoscibile in un testo che ha un inizio, una fine e una struttura¹⁹, poiché è la mente di un autore a organizzare questo prodotto: un autore che può essere il creatore di un lavoro concepito in maniera originale oppure utilizzando materiali preesistenti, come nel caso degli storici²⁰. Ora, se il riconoscimento della presenza di un autore è «un elemento imprescindibile nella comunicazione letteraria, in quanto mittente del

messaggio»²¹, è chiaro che «se pensiamo che la Bibbia non è un testo letterario poiché ispirato, è meglio cambiare lavoro»²². D'altro lato, anche il concetto di redattore dispone necessariamente di una sua definizione: «uno scrittore che mette insieme vari lavori o passi presi da vari lavori»²³.

Sacchi ha disposto in questo modo dei punti fermi che ancor più, finalmente, riconducono la filologia biblica nei saldi binari della filologia *tout court*: la filologia «è la scienza delle regole, secondo le quali si studiano l'autenticità, l'antichità e l'attribuzione letteraria degli scritti dell'antichità, e si valuta e restituisce la correttezza del loro testo, sia nel suo insieme, sia nelle singole parti», secondo l'asciutta definizione di Friedrich August Wolf²⁴, ove l'«attribuzione letteraria» è concetto essenziale nella prima parte della formulazione.

Chi è l'autore?

V'è una questione, per i classicisti, che per diversi aspetti di problematicità è paragonabile a quella del testo biblico in generale e, per dire, a quella del Pentateuco in particolare. Si tratta della questione omerica, che è riconducibile alle scelte fra oralità e scrittura da un lato, autore e redattore dall'altro. Che all'origine dei poemi omerici sia da postulare la tecnica orale è stato affermato sulla base della formularità interna: un fenomeno che sarebbe

²¹ C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino 1985, p. 8.

²² SACCHI, *The Pentateuch* cit., p. 292. Sulle conseguenze del concetto di ispirazione della critica biblica, cf. B. CHIESA, *Filologia storica della Bibbia ebraica*, I, Brescia 2000.

²³ *Ibid.*

²⁴ F.A. WOLF, *Fragmente zur Einleitung in die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft* § 12, ed. R. MARKNER, in ID. - G. VELTRI (curr.), *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, Stuttgart 1999, p. 53; traggio la citazione da CHIESA, *Filologia storica* cit., p. 11 (il corsivo nel testo citato è mio).

¹⁸ P. SACCHI, *The Pentateuch, the Deuteronomist and Spinoza: «Henoch»* 20 (1998), pp. 291-303.

¹⁹ *Ibid.*, p. 291.

²⁰ *Ibid.*, p. 292.

servito a favorire la memorizzazione di ampie sezioni del poema. La trasmissione per via orale di queste sezioni avrebbe poi richiesto una «cucitura» coerente ad opera di uno o più redattori. Per i cosiddetti «unitaristi», invece, i poemi ebbero un loro autore unico, salvo l'eventualità di dover espungere singoli versi spuri.

Sono oltremodo interessanti gli studi di recente dedicati a Omero da Vincenzo Di Benedetto, il quale ha espresso una bella considerazione generale che merita di essere ascoltata per esteso:

C'è un modo rozzo di leggere Omero (intendo «Omero» come l'autore dell'*Iliade*). Esso si basa sull'assunto che il tempo di composizione e il tempo di trasmissione all'uditorio tendessero a essere coincidenti, fino all'ipotesi-limite di una composizione che si realizzava nell'atto stesso della comunicazione. Sulla base di questo assunto i tempi di composizione concessi ad Omero tendono ad essere estremamente rapidi, con la conseguenza di un'estrema contrazione del momento della ideazione e della elaborazione. E tutto questo dispone il critico a non vedere tutto un complesso di particolarità espressive, ad alto livello di sofisticazione, presenti nel testo dell'*Iliade*. Nel mentre ci si illude di avere individuato (magari attraverso l'evocazione della suggestiva nozione di performance) un aspetto nuovo della cultura poetica dell'età omerica, in realtà si impoverisce l'approccio, nel senso di una generica semplificazione: una semplificazione che risulta inadeguata alle molteplici sollecitazioni che si dipartono dal testo e che il critico letterario deve essere in grado di recepire e di organizzare²⁵.

L'insieme dei raffinati richiami interni individuati da questo studioso induce quindi non solo a supporre la messa per iscritto dei poemi - poiché difficilmente per via orale si sarebbe potuto approntare un tessuto così sofisticato - ma anche la unitarietà di autore per ciascuno

di essi, ove addirittura l'autore dell'*Odissea* entra in interlocuzione con quello dell'*Iliade*²⁶.

Il dato dell'interlocuzione si rivela proficuo anche nella filologia biblica, poiché i richiami interni fra i libri dell'Antico Testamento consentono di definire quella struttura ideologica che ci riconduce alla figura stessa dell'autore del testo che andiamo esaminando. Si rifletta ad esempio sui risultati di P.G. Borbone riguardo al testo del profeta *Osea*²⁷: nell'edizione critica curata da questo studioso viene considerato testo originale di *Osea* - che è fatto risalire all'VIII secolo a.C. - quella forma che esso dovette avere in un'epoca compresa tra il ritorno dall'esilio e la stesura del *Siracide*²⁸: questo poiché da un lato l'ideologia dei capitoli 1-3 è marcatamente postesilica, mentre dei Dodici Profeti (quindi anche di *Osea*) si parla in Sir 49,10. Siamo quindi in presenza di un autore di un certo periodo che proprio in relazione alla sua epoca ha scritto un messaggio profetico.

Altro esempio è quello dell'edizione del *Cantico dei Cantici* a cura di G. Garbini²⁹. Questo lavoro ha presentato all'editore notevoli difficoltà per la forte opera di manipolazione del testo in epoca tarda onde eliminarne quegli elementi che erano peculiari del genere stesso del libro: una raccolta di poemetti erotici. La tradizione del testo riflette in maniera intricata questa continua manomissione, continuata fino al costituirsi del TM. Una volta individuato il tenore dell'opera, Garbini ha ricostruito un testo che poteva essere letto in un ipotetico manoscritto del 50 a.C.³⁰, mentre l'opera viene datata al 68 a.C.³¹. Vi può essere chi dissenta

²⁶ Cf. ID., *Letteratura di secondo grado: l'Odissea fra riusi e ideologia del potere: «Prometheus»* 25 (1999), pp. 193-226.

²⁷ P.G. BORBONE, *Il libro del profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico*, Torino 1990.

²⁸ *Ibid.*, p. 23.

²⁹ G. GARBINI, *Cantico dei Cantici. Testo, traduzione e commento*, Brescia 1992.

³⁰ *Ibid.*, p. 24.

³¹ *Ibid.*, p. 296.

²⁵ V. DI BENEDETTO, *Nel laboratorio di Omero*, Torino 1998, p. VII: questa seconda edizione è corredata di appendici con le repliche alle obiezioni sollevate dalla prima edizione del 1994.

dalle conclusioni, ma non può farlo su basi preconcette: nel caso, dovrà mettere alla prova, con mezzi adeguati, i sostegni dell'ipotesi di Garbini. La comparazione con la cultura ellenistica svolge in questo caso un ruolo fondamentale e questo particolare deve indurci a prendere in considerazione un concetto di non poco conto: il riscontro esterno, per mezzo del quale l'opera letteraria presa in esame è condotta fuori degli angusti confini dell'esegesi giudaica per restituirgli quel maggior respiro che gli spetta e gli proviene dal confronto con la cultura di un ambiente e un'epoca che potevano appartenergli e in effetti il confronto con la letteratura alessandrina ha dato risultati fecondi.

Dinanzi al proposito di produrre un'edizione critica della «Storia di Giuseppe»³² (= SG) mi posi proprio le domande – banali e allo stesso tempo necessarie – su chi ne fosse stato l'autore e a che epoca e ambiente appartenesse. Poteva pure darsi che la situazione si sarebbe rivelata complessa al punto da non potersi sbrogliare, ma per arrivare a una risposta, sia pure negativa, occorreva tentare. Prescindere dalla critica delle fonti permette di applicare dei criteri di indagine che più si avvicinano alla metodologia storica non biblica; inoltre, se le connessioni storiche coi dati esterni sono più plausibili del castello di ipotesi wellhauseniano e dei suoi epigoni, quest'ultimo deve di maggior necessità venire messo da parte per dar luogo a dati di maggior concretezza³³.

Le implicazioni di questo tipo di indagine non sono banali. Di fatto, il vaglio storico della cultura ebraica viene liberata dal circolo vizioso dei raffronti interni per offrirle di nuovo quel posto che le competé nell'ambito più vasto del

mondo antico. Supporre che dovettero esistere dei compartimenti stagni tra queste culture è falso: sappiamo che gli ebrei entrarono in contatti con i popoli vicini³⁴. Ora, un appiglio esterno all'ebraismo che permetta di stabilire certe interlocuzioni risulta prezioso, poiché può permettere delle datazioni più precise di quanto non lo sia l'accogliere acriticamente l'ipotesi che il libro del *Deuteronomio* fu trovato, o falsificato, da Giosia nel 622 secondo l'ipotesi, dura a morire, di W.M.L. de Wetten³⁵. Dico questo poiché dal momento che l'Antico Testamento è un'opera fortemente ideologizzata occorre osservare la massima cautela nell'accoglierne notizie da considerare storiche: tale può essere proprio il caso della datazione della cosiddetta letteratura deuteronomistica.

Ma torniamo alla SG. Era pur sempre lecito analizzarne il contenuto ancor prima di averne stabilito il testo critico, onde trarne considerazioni di carattere storico; se l'analisi della trasmissione del testo avesse prodotto elementi tali da stravolgere un'ipotesi storica preliminare, si poteva sempre cambiare idea e impostazione: comunque, questo non è avvenuto.

Pensai inizialmente che SG presenta almeno un elemento che riesce comunque irrefutabile: il confronto con la cultura egiziana. Tale elemento era già stato preso in considerazione e lo studio di D.B. Redford³⁶, per quanto insoddisfacente nel fornire una datazione, po-

³² A. CATASTINI, *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, Venezia 1994; ID., *L'itinerario di Giuseppe. Studio sulla tradizione di Genesi 37-50*, Roma 1995.

³³ Cf. ad esempio le problematiche esposte in Th. RÖMER - A. DE PURY, *L'historiographie deutéronomiste. Histoire de la recherche et enjeux du débat*, in A. DE PURY - Th. RÖMER - J.-D. MACCHI (curr.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève 1996, pp. 9-120.

³⁴ Basterà ricordare: M. HENGEL, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, trad. ingl. London 1974 [ed. orig.: *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, Tübingen 1973² (1969¹)]; M.L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry*, Oxford 1997.

³⁵ *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. II. Kritik der israelitischen Geschichte. Erster Teil: Kritik der mosaischen Geschichte*, Halle 1807 (= Darmstadt 1971).

³⁶ D.B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)*, Leiden 1970.

neva comunque dei paletti ben precisi nel definire i limiti cronologici oltre i quali non si poteva risalire, ossia non prima del VII sec. a.C. Dopo una serie di vagli che seguivano la direttrice dei rapporti tra ebrei ed egiziani, giunti alla conclusione che la SG si inseriva nel contesto di quella polemica che viene descritta nella tradizione di Manetone riportata da Flavio Giuseppe nel *Contra Apionem*³⁷. L'esame degli argomenti di questo appiglio esterno mi condusse a stabilire una data tra la fine del IV sec. a.C. e il III a.C. per la stesura di SG, operata da un autore che intendeva ribattere alle accuse anti giudaiche degli egiziani esaltando, agli occhi del Tolomeo, le benemerite che gli ebrei vantavano proprio in terra d'Egitto. I contorni dell'autore sono definiti con la volontà di produrre un'opera che racchiudesse in un genere letterario ben noto - quello del «cortigiano straniero fortunato», come Daniele, Ester, Achiqar e via dicendo - i temi che Manetone aveva sollevato nella sua polemica, ribattendoli uno per uno in positivo per gli ebrei e organizzandoli per di più in una struttura organica che mancava in Manetone. Che la tradizione di quest'ultimo fosse precedente alla SG è desumibile da particolari precisi³⁸, cosicché lo scritto del sacerdote eliopolitano costituisce il *terminus a quo*.

La critica delle fonti: implicazioni e superamento

Procedendo alla pura collazione delle occorrenze formali, la critica delle fonti ha impedito qualsiasi indagine che consentisse appieno un godimento letterario di cui rendere tributo

³⁷ A. CATASTINI, *Le testimonianze di Manetone e la 'Storia di Giuseppe' (Genesi 37-50): «Henoch»* 17 (1995), pp. 279-300. A questo mio contributo ha fatto seguito una utile discussione con P. Sacchi: cf., di questi, *Il problema della datazione della storia di Giuseppe (Gen 37-50): «Henoch»* 18 (1996), pp. 359-366, e il mio *Ancora sulla datazione della 'Storia di Giuseppe' (Genesi 37-50): «Henoch»* 20 (1998), pp. 208-224.

³⁸ Cf. CATASTINI, *Le testimonianze cit.*, pp. 295-296.

all'autore. È un dato di fatto che il ricorrere di certe espressioni è servito per andare alla ricerca dei documenti che, a macchie di leopardo, comporrebbero il testo attuale. In quest'ottica, si restituiscono più autori letterariamente mediocri, ripetitivi e limitati nel loro stile e nei loro progetti letterari. Di contro, si esclude aprioristicamente l'esistenza di un autore capace di mutare i registri, di descrivere epoche passate innestandovi quelle caratteristiche ideologiche che si supponeva dovessero loro appartenere³⁹. Per esemplificare: se nei racconti patriarcali non viene introdotta la legislazione sacerdotale, non significa necessariamente che l'autore non la conosceva, ma che quest'ultimo sapeva che i patriarchi non la praticavano. L'autore stava scrivendo, potremmo dire, un romanzo storico, magari utilizzando fonti come fece Manzoni per i *Promessi Sposi* e nessuno si sognerebbe di definire Manzoni «redattore» poiché il suo romanzo ha varietà di registri, di stili, di immedesimazioni psicologiche coi personaggi, di passaggi dal genere romanzesco a quello di rendicontazione storica o giuridica (si pensi alla digressione sulle gride)⁴⁰.

Uno degli argomenti che hanno indotto a postulare una pluralità di documenti - e quindi

³⁹ Forse, a questo proposito, non sarebbe inopportuno tornare a riflettere su alcune analisi letterarie di U. Cassuto del libro della *Genesi*, evitando però di seguirlo nella accanita giustificazione di una data redazionale risalente all'epoca di David. Vd.: U. CASSUTO, *La questione della Genesi*, Firenze 1934; ID., *A Commentary on the Book of Genesis*, Jerusalem 1967; H. CAZELLES - J.-P. BOUHOT, *Il Pentateuco*, trad. ital. Brescia 1968 [ed. orig.: *Pentateuque*, in H. CAZELLES - A. FEUILLET (curr.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VII, fasc. 38-39, Paris 1964], pp. 143-149.

⁴⁰ Ph.R. Davies ha avanzato l'interessante ipotesi che in epoca postesilica si costituirono varie scuole («colleges») ideologiche nelle quali gli scribi si specializzavano non solo a scrivere testi secondo un particolare indirizzo ideologico, ma anche utilizzando uno stile particolare proprio di ciascuna scuola (*In Search of Ancient Israel*, Sheffield 1992, pp. 120-123).

di autori - è proprio quello delle incongruenze. Si badi, in sé l'argomento è valido, ma occorre contestualizzare le aporie nella cultura del testo di cui ci si occupa, non in quello del critico testuale: si tratta, né più né meno, della procedura di metodo che deve ispirare la distinzione tra *lectio faciliior* e *lectio difficilior*. Converrà ricordare opportunamente che problematiche analoghe si presentano anche nelle *Storie* di Erodoto. Sono vecchie questioni quelle relative alla cattiva disposizione delle narrazioni di questo storico, ai segni evidenti di una sistemazione imperfetta⁴¹, all'affastellamento di *logoi* riconnessi tra loro «con appena mezze frasi di collegamento»⁴². Pare quindi che Erodoto iniziò la sua opera scrivendo monografie separate su temi vari e indipendenti, per poi creare e costituire il genere della storiografia⁴³; egli raccolse le fonti senza citarle ma offrendo i risultati della sua ricerca⁴⁴, talora a seguito di una presa di posizione come nella scelta fra i quattro tipi della storia di Ciro⁴⁵ (I, 95, 1). Tuttavia, non ci si sogna neppure di definire Erodoto «un redattore»: poiché un impianto generale dell'opera comunque c'è e poi perché, almeno per quanto riguarda il I libro, la teologia erodotea ha costituito un elemento di coesione nella stesura definitiva⁴⁶.

La frammentazione «critica» di una composizione letteraria - per quanto questa sia organica - è nondimeno sempre possibile: ciò non fa altro che indebolire ulteriormente il metodo della critica delle fonti. Lo ha ben dimostrato J.T.A. Clines in una scherzosa quanto drammaticamente rigorosa analisi delle favole relative

all'orsetto Winnie-the-Pooh di A. A. Milne⁴⁷. Applicando il metodo della critica delle fonti, Clines identifica nel *corpus* di Winnie-the-Pooh⁴⁸ un impiego non normalizzato dei nomi (Pooh, Winnie-the-Pooh, Bear)⁴⁹, isola la presenza di doppioni testuali⁵⁰ che vengono tra loro conflati⁵¹ (occorrenza di espressioni analoghe ma lievemente variate all'interno di un medesimo episodio; eventi che vengono narrati due volte) e arriva a individuare tre fonti - «J» (Genius)⁵², «E» (Egghead), «D» (Dopey) - che sarebbero state riunite dal redattore del «Pooh corpus», al quale si adatta la sigla «P»⁵³. Si ottiene quindi un complesso JEDP: tra i rilievi di carattere letterario, Clines osserva che «senza dubbio dobbiamo alla vivida, antropomorfica fonte J le nostre conoscenze più attendibili sul Pooh storico»⁵⁴. Ma c'è di più. Si riesce a ricostruire anche una mitologia della «Pooh Literature», basata su una dea della fertilità: Honey, cui Winnie-the-Pooh si mostra molto devoto⁵⁵.

Personalmente, ritengo molto istruttivo l'esercizio scherzoso ma non troppo di Clines.

⁴⁷ J.T.A. CLINES, *New Directions in Pooh Studies: Überlieferungsgeschichtliche Studien zum Puh-Buch*, in ID., *On the Way to the Postmodern. Old Testament Essays 1967-1998*, II, Sheffield 1998, pp. 830-839.

⁴⁸ Composto, se non vado errato, da: *Winnie-the-Pooh, The House At Pooh Corner, Now We Are Six, When We Were Very Young*.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 830.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 831.

⁵¹ *Ibid.*, p. 832.

⁵² «To foretell any criticism of the use of the siglum J for the Genius source, it should be pointed out that in classical documentary theory J never stands for words beginning with J (cf. J for Yahwist)»: *ibid.*, p. 833, n. 7.

⁵³ *Ibid.*, pp. 832-833.

⁵⁴ «...without doubt we owe to the vivid anthropomorphic J source our most reliable knowledge of the historical Pooh»: *ibid.*, p. 833.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 834.

⁴¹ Cf. D. ASHERI, *Introduzione generale*, in ERODOTO, *Le Storie. I. Libro I: La Lidia e la Persia* (testo e commento di D. ASHERI; traduzione di V. ANTELAMI), Milano ³1991, p. XXIV.

⁴² ASHERI, *Introduzione al libro I*, in ERODOTO, *Le Storie* cit., p. CII.

⁴³ ASHERI, *Introduzione generale* cit., p. XXV.

⁴⁴ *Ibid.*, p. XXXIII.

⁴⁵ *Ibid.*, p. XXXVI e p. 326 del commento a ERODOTO, *Le Storie*.

⁴⁶ ASHERI, *Introduzione al libro I* cit., p. CX.

Critica armonistica o comprensione del testo?

Torniamo all'Antico Testamento. Proprio nella SG è stato ipotizzato che siano confluite due fonti sulla base di un'incongruenza riguardante coloro che acquistarono Giuseppe come schiavo: nello stesso versetto, vengono definiti prima «Madianiti», poi «Ismailiti» (Gen 37,28)⁵⁶. Tutto può essere, anche che la tradizione del testo rechi con sé una mancata normalizzazione dei nomi, ma penso si renda maggior giustizia al raffinato autore della SG riconoscendogli l'uso della metonimia: «Ismailiti» è qui da intendersi nel senso più ampio di «beduini»⁵⁷, come in *Giudici* 8,24⁵⁸. Una conferma di tale raffinatezza la si ha nell'episodio della moglie di Putifarre: quest'ultima non dice di essere stata insidiata da «Giuseppe», ma da «quell'ebreo». In questo caso, l'autore aggiunge all'eleganza di stile il sapore sgradevole del tono di sprezzo, ottenendo in questo modo un risultato che torna a beneficio dell'efficacia letteraria e del messaggio ideologico dell'opera.

Un esempio ulteriore può essere utile per trattare di due argomenti che sono stati invocati per asserire la pluralità documentaria: la supposta errata disposizione dei testi e le ripetizioni di brani, sia pure a poca distanza l'una dall'altra⁵⁹.

⁵⁶Anche Cassuto, pur animato da volontà unitarista, ha concesso in questo caso la presenza di due tradizioni: *La questione* cit., pp. 355-358.

⁵⁷CATASTINI, *Storia di Giuseppe* cit., p. 184; Id., *Ancora sulla datazione* cit., p. 219.

⁵⁸Cf. G.F. MOORE, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, Edinburgh 1895, p. 231; J.A. SOGCIN, *Judges*, London 1981, p. 159.

⁵⁹Cf. A. ROFÉ, *La composizione del Pentateuco. Un'introduzione*, trad. ital. Bologna 1999 [ed. orig. *Mavo' le-ḥibbur ha-Torah*, Jerusalem 1994], p. 108, ove la discussione riguarda Es 3,1-12 e il metodo d'indagine di R. Rendtorff: «Che la pericope si componga del lavoro di due autori è chiaro anche dal doppiamento dei vv. 7-8 e 9-10: due volte Yhwh dichiara di aver visto la schiavitù di Israele (vv. 7.9) e due volte annuncia di accorrere in loro aiuto, direttamente o per mezzo di Mosè (vv. 8.10). Si direbbe che

L'esempio che addurrò è costituito dall'episodio di Elia sul monte Horeb (1 Re 19,1-18). Taluni hanno pensato che l'intero brano si trovi al posto sbagliato: il fatto che Elia vi sia descritto in una situazione di pericolo ha fatto pensare che tutto il capitolo 19 si trovasse originariamente all'inizio dell'intero ciclo del profeta (cioè prima del capitolo 17), per procedere quindi alla narrazione del trionfo del profeta sugli avversari⁶⁰.

Inoltre, immediatamente prima e dopo l'epifania (vv. 9b-10 e 13b-14) Elia viene interrogato per via divina su ciò che sta facendo e questi risponde in entrambi i casi di «essere pieno di zelo per il Signore». V'è chi ha sostenuto che di questa ripetizione sia da espungere la prima formulazione poiché appartenerrebbe a una mano seriore⁶¹.

Ora, accogliere gli emendamenti proposti in merito alla disposizione dell'intero brano e al fenomeno di una ripetizione significherebbe precludersi *a priori* la possibilità di un'indagine all'interno di un contesto storico-religioso più ampio dal quale l'autore poteva essere ispirato.

Non starò qui a ripercorrere gli argomenti – esposti in altra sede⁶² – per i quali le storie dei profeti affondano le radici nella struttura dello sciamanesimo. Proprio sulla base di questa struttura è possibile capire come

questo sia un bell'esempio di come l'ipotesi documentaria riesca a rendere ragione della formazione delle incongruenze del *continuum* narrativo del Pentateuco».

⁶⁰Cf. A. JEPSEN, *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, München 1934, p. 64.

⁶¹Cf. J. A. MONTGOMERY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, Edinburgh 1951, p. 313; J. GRAY, *I & II Kings. A Commentary*, London 1977³, p. 411: in entrambe le opere vengono citati gli studiosi che sostengono l'espunzione. L'argomentazione procede dal rilievo di una pretesa contraddizione tra i vv. 11 e 13 sul luogo in cui si trovasse Elia: ma si tratta di un ragionamento troppo sottile.

⁶²A. CATASTINI, *Profeti e tradizione*, Pisa 1990; a 1 Re 19,1-18 sono dedicate le pp. 114-21.

le questioni sollevate siano in realtà non solo in sé giustificabili, ma addirittura funzionali nell'economia narrativa dell'intero ciclo di Elia.

Anzitutto, il profeta viene sottoposto a un'esperienza estatica paragonabile a quella di iniziazione. Nel corso di quest'ultima, lo specialista del sacro ottiene le prerogative che gli saranno proprie⁶³ ma queste gli vengono confermate anche in particolari momenti, quando cioè occorra «ristabilire un equilibrio spirituale dopo una situazione destabilizzante», in particolare dopo una lotta con gli spiriti avversari⁶⁴. Sulla scorta di questo dato, si capisce la funzione dell'episodio di Elia sul monte Horeb: Elia viene riconfermato nelle sue prerogative dopo l'evento destabilizzante narrato nel precedente capitolo 18, ossia la lotta contro Baal e i suoi profeti sul monte Carmelo. La successione dei capitoli è di conseguenza perfettamente logica nel contesto generale del ciclo di Elia.

D'altro lato, sempre in *I Re* 19,1-18, Elia riflette un altro fenomeno collegato con l'esperienza dell'iniziazione, dell'estasi e dell'ottenimento delle prerogative: l'amnesia. Dopo il cerimoniale, era tipico che il soggetto non ricordasse le sue esperienze passate, poiché era rinato come uomo nuovo⁶⁵. Questo spiega perché Elia viene interrogato due volte, prima e dopo la pratica dell'estasi. La stessa domanda, ripetuta la seconda volta, non lo sorprende poiché egli si è dimenticato della volta precedente. Inoltre, la seconda domanda serve a dimostrare che Elia è veramente un giusto poiché, avendo scordato il passato, a maggior ragione risponderà senza malizia, sinceramente compreso della propria

missione. Non è quindi il caso di espungere la prima formulazione della domanda supponendo un errore meccanico e tanto meno è necessario pensare che la ripetizione risalga a due documenti originari, fusi nel blocco di *I Re* 19,1-18.

A mo' di chiosa, vorrei notare che in un altro testo orientale, la *Leggenda di Aqhat*, v'è una parte che è ripetuta almeno tre volte, la descrizione cosiddetta «del figlio ideale» (KTU 1.17 I, 25-33; 43-47 [con lacuna finale]; 1.17 II, 16-23): non vengono, in questo caso, proposte espunzioni, né manipolazioni aggiuntive a opera di più redattori.

L'interlocuzione testuale

P. Sacchi ha proposto l'individuazione di un autore, uno storico, che avrebbe composto l'opera che va dalla *Genesi* a *2 Re* e lo ha fatto seguendo un piano generale che va dagli inizi del mondo sino al regno di Yehoyakin in Giuda. Questo autore costruì una solida intelaiatura cronologica, trasferì i miti nelle categorie storiche, fu legato all'ideologia di Ezechiele e a quella del «Patto» fra Dio e l'umanità intera; sarebbe vissuto nella prima metà del VI sec. a.C. poiché gli avvenimenti narrati si interrompono col 561, anno in cui Yehoyakin ottiene un miglioramento della sua condizione di re vinto e in mano del vincitore⁶⁶.

L'ipotesi è stata accolta da G. Garbini per quel che concerne l'unità di composizione, non per la datazione dell'autore, che viene abbassata al IV-III sec., se non pieno III sec. a.C.⁶⁷ L'autore in questione aveva notevoli ca-

⁶³ Cf. l'ampia casistica e le classificazioni esposte nei primi quattro capitoli di M. ELIADE, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton 1972 [edizione riveduta e ampliata dell'originale francese: *Le Chamanisme et les techniques archaïques de de l'extase*, Paris 1951]; sull'ottenimento delle prerogative, cf. in particolare il terzo capitolo.

⁶⁴ Cf. ELIADE, *Shamanism* cit., p. 236.

⁶⁵ Cf. ELIADE, *Shamanism* cit., pp. 65, 96; V.J. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, trad. ital. Milano 1972 [ed. orig.: *Istoriceskie korni volšebnoj skazki*, 1946], p. 218.

⁶⁶ P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, Torino 1994, pp. 66-73.

⁶⁷ G. GARBINI, *Davide nella storiografia dei libri storici (Sam-Re)*, in G.L. PRATO (cur.), *Davide: modelli biblici e prospettive messianiche. Atti dell'VIII Convegno di studi veterotestamentari (Seiano, 13-15 settembre 1993)*: «Ricerche Storico Bibliche» 7/1 (1995), pp. 17-33: 21. Una delle motivazioni per l'abbassamento della datazione al IV-III sec. a.C. riguarda la posizione dell'autore nei confronti dei re di Giuda: l'ideologia del patto presuppone la fine della monar-

pacità letterarie e di cambiare registro, cioè stile, a seconda degli argomenti trattati: «L'origine di molte ripetizioni e contraddizioni nel racconto si trova in questo autore, che ha voluto raccontare di nuovo, a modo suo, episodi che trovava nel materiale letterario che aveva a disposizione; e ciò, sia per il gusto del racconto sia, più spesso, per dare una propria versione degli avvenimenti... non si tratta infatti di avvenimenti storici variamente tramandati (come nel caso dei Vangeli sinottici) bensì di pure invenzioni della fantasia - ed è difficile che si siano inventate due volte le stesse cose»⁶⁸.

Per parte mia, vorrei passare ora all'identificazione di un autore particolare, dalle notevoli doti letterarie: quello della biografia di Neemia.

Le memorie di Neemia sono espone in una maniera che ha un suo significato di agnizione culturale: vedremo quale. Si noterà anzitutto che Neemia è benvenuto alla corte del re persiano (Artaserse), il che richiama il già menzionato tema del cortigiano fortunato. È durante un banchetto che egli ottiene il permesso di recarsi a Gerusalemme. Le vicende si susseguono in uno svolgimento che dipinge Neemia in tre vesti:

- 2,18 ss.: la ricostruzione delle mura: Neemia si configura nella veste di «artigiano».

chia, poiché gli ebrei della Bibbia avevano trasferito, col *Deutero-Isaia*, il patto regale a popolo d'Israele; ma sappiamo ormai come dato certo che l'ultimo re fu Zorobabele (cf. P. SACCHI, *L'esilio e la fine della monarchia davidica*: «Henoch» 11 [1989], pp. 131-148; F. BIANCHI, *Zorobabele re di Giuda*: «Henoch» 13 [1991], pp. 133-150: 139-144; SACCHI, *Storia del Secondo Tempio* cit., p. 37; F. BIANCHI, «I superstiti della deportazione sono là nella provincia» (*Neemia 1,3*). 2. *Ricerche storico-bibliche sulla Giudea in età neobabilonense e achemenide (586 a.C. - 442 a.C.)*, Napoli 1995, pp. 20-26), che scomparve verso il 515. L'ulteriore abbassamento cronologico è motivato sulla base dell'ana-logia di *Genesi-2 Re* con le «Storie» di età ellenistica (GARBINI, *Davide nella storiografia* cit., p. 21, n. 8); nell'articolo di Garbini sono inoltre addotti casi specifici.

⁶⁸ GARBINI, *Davide nella storiografia* cit., p. 22.

- 4,1-17: i nemici attaccano Gerusalemme e vi creano confusione; Neemia reagisce istituendo una sorveglianza armata; viene stabilito che in caso di pericolo un segnale di tromba chiamerà a raccolta gli ebrei sparsi a svolgere i lavori (vv. 13-14): è il tema del richiamo all'unità e Neemia si configura nella veste di «guerriero».

- 5,1-19: Neemia viene in soccorso di una situazione sociale difficile per gli ebrei: si configura «amministratore di giustizia».

Le tre vesti, o funzioni, sono quindi quelle di artigiano, guerriero, amministratore di giustizia, quest'ultima strettamente collegata con la sfera religiosa⁶⁹. Per adesso, vorrei richiamare l'attenzione sul fatto che le tre funzioni individuate - e vorrei sottolineare che l'individuazione emerge in maniera più che palese - rispondono a un modello di ideologia regale già presente nella narrazione della salita al trono di Saul, il primo re d'Israele⁷⁰; in altre parole, il re è legittimato come tale dopo essersi reso idoneo alla prova delle tre funzioni. Una propaganda che avallasse il successo del sovrano in questi tre aspetti riusciva utile a consolidarne il diritto a sedere sul trono, soprattutto nel caso si trattasse di un usurpatore o di un successore dalla controversa posizione nella linea di successione.

⁶⁹ Il lettore riconoscerà senz'altro in questa struttura la teoria duméziliana del trifunzionalismo: affronterò la questione in un prossimo lavoro. Su G. Dumézil si è scatenata, a partire dal 1983, una polemica ispirata da A. Momigliano: mi limito a citare, in proposito, A. ZAMBRINI, *Georges Dumézil. Una polemica*: «Rivista di Storia della Storiografia Moderna» 15 (1994), pp. 317-389.

⁷⁰ Rimando, in proposito, al mio *Deuteronomismo: lettura della storia ad opera di profeti*, in G.L. PRATO (cur.), *La profezia apologetica di epoca persiana ed ellenistica. La manipolazione divinatória del passato a giustificazione del presente. Atti del X Convegno di Studi Veterotestamentari (Rocca di Papa, 8-10 Settembre 1997)*: «Ricerche Storico Bibliche» 11/1 (1999), pp. 43-57.

Il lettore, o ascoltatore, delle memorie di Neemia disponeva quindi di tutti gli elementi per riconoscere più o meno consapevolmente il modello letterario dell'intronizzazione regale di Saul.

Detto questo, v'è da fare una considerazione che conferma, sigillandola, questa ricostruzione e, allo stesso tempo, costituisce lo scarto ideologico che giustifica l'utilizzo del modello all'interno delle memorie di Neemia; infatti, dopo aver ascrivito a Neemia le tre funzioni regali, l'autore dello scritto entra nel vivo di quel che questo comporterebbe e di quel che invece egli vuole affermare:

5 Allora Sanballat mi mandò a dire la stessa cosa [*scil.* di stabilire un incontro] la quinta volta per mezzo del suo servo che aveva in mano una lettera aperta, 6 nella quale stava scritto: «Si sente dire fra queste nazioni... che tu e i Giudei meditate di ribellarvi e perciò tu ricostruisci le mura e, secondo queste voci, tu diventeresti loro re 7 e avresti inoltre stabilito profeti per far questa proclamazione a Gerusalemme: Vi è un re in Giuda! Ora questi discorsi saranno riferiti al re [*scil.* di Persia]. Vieni dunque e consultiamoci assieme». 8 Ma io gli feci rispondere: «Le cose non stanno come tu dici, ma tu inventi!». (Ne 6,5-8)

Come si vede, Sanballat e gli altri si erano resi conto di ciò cui Neemia poteva eventualmente aspirare: ma questi nega recisamente di volersi proporre come re. Il dato non è secondario, anzi sta alla base del concetto di rinascita di un Israele nuovo con una forma di governo nuova e questo viene detto esplicitamente:

1 Quando le mura furono riedificate e io ebbi messo a posto porte e portinai, i cantori e i leviti furono stabiliti nei loro uffici, 2 diedi il governo di Gerusalemme a Chanani mio fratello e ad Anania comandante della cittadella, perché era un uomo fedele e temeva Dio più di tanti altri (Ne 7,1-2).

La monarchia veniva pertanto definitiva mente messa da parte e le memorie di Neemia servirono a giustificare per mezzo di tutti gli elementi necessari la legittimità del nuovo governo⁷¹: per mezzo cioè di quegli stessi elementi che erano serviti a giustificare l'istituzione della monarchia, ne viene sancita la fine.

Alessandro Catastini
Dipartimento di Studi Orientali
Università di Roma «La Sapienza»
piazzale Aldo Moro, 5
I-00185 Roma
catastini@sta.unipi.it

⁷¹ Sulla contrapposizione Zorobabele - Neemia, cf. S. JAPIET, *L'historiographie post-exilique: comment et pourquoi?*, in DE PURY - RÖMER - MACCHI (curr.), *Israël construit son histoire* cit., pp. 123-152: 148-150.