

ALTRI STUDI

ALCUNE CONSIDERAZIONI SUL LESSICO DEL CORPO UMANO
NEI *CORPORA* DELL'EBRAICO ANTICO

Lo studio del lessico delle parti del corpo umano nelle lingue semitiche ha rivelato la stretta corrispondenza dei lessemi che vi afferiscono al cosiddetto “semitico comune” ed ha anche messo in rilievo la prevalenza di radici bisillabiche a sostegno della loro antichità.¹ Questo contributo si limiterà ai valori lessicali della fase antica dell'ebraico (iscrizioni ebraiche e aramaiche antiche, ebraico biblico, Qumran e versione ebraica di *Ben Sira*), al fine di tracciare una prima conoscenza anatomica nella fase propriamente antica della lingua ebraica. Un primo dato che emerge è che lo studio della contrapposizione semantica sano/malato in ebraico antico non sempre garantisce una adeguata valutazione del lessico concernente le parti del corpo umano. Si è evidenziato infatti che i lessemi iperonimi che afferiscono al Campo Lessicale² degli aggettivi indicanti stati di “salute” e “malattia” spesso non hanno come referente (classema) una parte del corpo, mostrando invece un uso generico e non specifico.³ Tale analisi si avvarrà, quindi, in primo luogo, del lavoro di Pelio Fronzaroli sul lessico comune semitico di anatomia e fisiologia, che, seppur annoso, rappresenta un punto di partenza essenziale per uno studio sul lessico della fisiologia in semitico e su molti aspetti della sua evoluzione.⁴

Partendo dalla stessa nozione per **uomo**, si nota che, in semitico occidentale, essa è indicata dalla radice *'unāš*, ben testimoniata dalla forma assimilata dell'ebraico biblico *וְאִישׁ* e della quale la formazione recente del plurale arabo *'anāšīy* ne è una derivazione, con il consueto fenomeno della dissimilazione delle geminate in *nun* frequente in aramaico e arabo. Il plurale ebraico di questo lessema, **nāsīm* potrebbe rappresentare l'esito di una forma semitica comune **nēšīm*, con sostituzione della *ā* in *ē* per avvicinamento a *našīm*⁵ “donne”. Nel TM⁶ questo lessema conserva la duplice accezione di *homo* e *vir*. Nelle lingue di Qumran esso assume un significato ancora più generico, come dimostra il “Documento di Damasco”⁷ in un interessante luogo nel quale si legge:

[...] ⁸ ולעשות איש הישר בעיניו ויאכלו את הדם

e facendo ciascuno ciò che era giusto ai suoi propri occhi, e mangiarono il sangue.⁹

L'ebraico biblico offre esempi in entrambe le direzioni: Gn 32,29 reca una chiara dimostrazione dell'acquisizione del lessema come collettivo e contrapposto al concetto di Dio e animale:

¹ S. MOSCATI, A. SPITALER, E. ULLENDORF, W. VON SODEN, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, O. HARRASSOWITZ (ed.), Wiesbaden 1964, pp. 73-74. Non così il LIPÍŃSKI che afferma: «The existence of biconsonantal roots in Semitic languages, besides the triconsonantal ones, cannot be denied, even apart from the roots that became biconsonantal in consequence of the dropping out of one of the radicals» (E. LIPÍŃSKI, *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar*, Peeters Publishers, Leuven 2001, p. 201).

² D'ora in poi CL.

³ M. MARRAZZA, *Il campo lessicale degli aggettivi indicanti salute e malattia in ebraico antico*, Tesi

di Dottorato, Prof.ssa tutor I. Zatelli, Università di Firenze, a.a. 2009/2010, p. 130 e seguenti.

⁴ P. FRONZAROLI, *Studi sul lessico comune semitico. II Anatomia e fisiologia*, in «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», VIII/19 (1964), pp. 243-280.

⁵ *Ivi*, p. 275.

⁶ Testo Masoretico.

⁷ CD A, col. 3,6.

⁸ Cfr. Gn 9,4 e Henoch 7,5.

⁹ F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumran*, Editorial Trotta, Madrid 1993⁴, (traduzione italiana a cura di C. MARTONE, *Testi di Qumran*, Paideia, Bre-

qui i lessemi fondamentali di “Dio” e “uomo” sono in antonomia polare:

[...] עַם-אֱלֹהִים וְעַם-אֲנָשִׁים [...]

Contro il Signore e contro gli uomini.

In Gn 4,23 la contrapposizione tra i due elementi lessicali è resa ancora più evidente dall'uso della forma chiasmica nel secondo emistichio del versetto:

[...] אִישׁ הַרְגֵתִי לְפָצְעִי וַיִּלְדֵּךְ לְחַבְרָתִי:

Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura e un ragazzo per un mio livido.

Ancora: mentre l'ebraico biblico ha per fanciullo lo stesso lessema che nella sua variante con prima *waw* è attestato in arabo (*yld* dalla radice *yld* = generare), tutti i *targumim* (Onkelos, Pseudo-Jonathan, Neofiti) convergono nella resa attraverso il lessema *'wlym*¹⁰ (= forte, rigoroso), riconducibile al verbo ben attestato in area cananaica *'lm*¹¹ (= essere forte)¹² וַיֵּאֵר עוֹר לָם “forte e bello” recita una formula contenuta ancora nel *Qohelet Rabbah* (*QohRabbah* 9,23 (1)).¹³ Nell'accezione di genere umano è presente in ebraico biblico anche il lessema אָדָם del quale la mancata attestazione di forme plurali o di forme in stato costruito sono dovute ad una nozione eminentemente collettiva ben espressa dalla nota espressione אָדָם בְּרִבְוֹתָם.

Strettamente connesso con l'essere umano

scia 2003², p. 117).

¹⁰ Nei *Targumim* sono presenti forme nella variante grafica provvista di “in luogo di”: M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Bar Ilan University Press, Ramat Gan 1990, p. 98b e M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Pardes, New York 1950, p. 26.

¹¹ J. HOFTUZER - K. JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscription*, Part 1, 'L, E.J. Brill, Leiden - New York - Koln 1995, pp. 434-439, 859-862.

¹² JASTROW, *A Dictionary*, cit., p. 1084.

¹³ Citiamo solo l'ottimo lavoro di P. MANCUSO (ed.), *Qohelet Rabbah: midraš sul libro dell'Ecclesiaste*, Giuntina, Firenze 2004. In particolare per il

è la nozione espressa dal lessema נֶפֶשׁ che non ha l'accezione di anima contrapposta al corpo, ma è identificata con la persona stessa. La forma segolata in ebraico è il risultato di una radice semitica presente in tutte le aree. Dt 12,23; Gn 9,4 e Lv 17,11 dimostrano che il noto divieto ebraico di cibarsi del sangue è suffragato dall'idea che il sangue è *npš*: כִּי הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ¹⁴ (= poiché il sangue è *npš*). Che il נֶפֶשׁ sia il soffio vitale è il risultato di una evoluzione della radice alla quale corrisponde l'insufflazione del soffio vitale dalle narici già in Gn 2,7. Il lessema נֶפֶשׁ ebraico biblico è utilizzato anche per distinguere la persona vivente da quella morta, mediante la contrapposizione מֵת נֶפֶשׁ חַיָּה נֶפֶשׁ¹⁶. Sebbene i lessemi descritti sopra conservino una valenza complessiva, non esistono, nelle lingue semitiche, termini che si possano riferire all'idea unitaria di **corpo**. L'ebraico biblico ricorre, per esprimere il complesso organico, a espressioni che enumerano le varie parti del corpo stesso.¹⁷ Ne è una chiara dimostrazione, come ha notato il North¹⁸ l'espressione contenuta in Is 1,6:

מִכַּף-רֶגֶל וְעַד-רֹאשׁ [...]

Dai piedi fino alla testa

Tuttavia, in semitico occidentale, è testimoniato l'ebraico biblico נֶפֶשׁ che ha il significato di **cadavere** in Gs 14,8 (riferito al corpo di un leone, e non al corpo umano). Reca il tratto distintivo di **corpo vivente**, alluso ellitticamente attraverso il significato originario che doveva

testo utilizzato vedi analisi dei testimonia (pp. 22-23) e testo, pp. 41-49.

¹⁴ Dt 12,23.

¹⁵ T.C. MITCHELL, *The Old Testament Usage of N'šāmā*, in «Vetus Testamentum» 11 (1961), pp. 177-187.

¹⁶ M. SELIGSON, *The Meaning of npš mt in the O. T.*, in «Studia Orientalia» 15 (1951), p. 2 e A. MURTONEN, *The Living Soul. A Study of the Meaning of the World naefaeš in the O. T. Hebrew Language*, in «Studia Orientalia» 23 (1951), p. 39 con ampia, anche se non aggiornata, bibliografia.

¹⁷ D.J. WISEMAN, *Medicine in the Old Testament World*, in B. PALMER (ED.), *Medicine in the Bible*, Paternoster Press, Exeter 1986, pp. 13-42.

¹⁸ R. NORTH, *Medicine in the Biblical Background*, *Analecta Biblica*, 142, Roma 2000, p. 13.

essere quello di “genitali” in Ez 1,11; 23; Dn 10,6 e, più in generale, di *persona*, in Gn 47,18; Neh 9,37; Sir 37,22;¹⁹ 41,11;²⁰ 47,19.²¹ Tuttavia in aramaico il lessema è più specifico e indica nel *Tibat Marqe* edito da Z. Ben Hayyim nel 1988 ²²דנפשאתה ויסד גויאתה צעור il corpo di un uomo contrapposto alla sua anima, mentre nel Talmud di Gerusalemme si legge: l'immagine di *Ba'al* era la punta di un pene (ראש גוייה)²³ segno che il lessema in esame manteneva anche l'uso metaforico dell'indicazione del membro virile. Tale uso è ben testimoniato da Ez 1, poiché qui gli angeli che sono posizionati davanti al Signore hanno ben tre paia di ali: uno solo è evidentemente atto a volare, l'altro serve a coprirsi il volto e il terzo è utilizzato per coprirsi i genitali. In particolare Ez 1,11 precisa che le ali inferiori coprivano i גוייתיהנה, mentre in 1,23 è scritto che coprivano i גוייתיהם: poiché evidentemente esistevano angeli di entrambi i sessi!

È difficile, allo stato attuale delle ricerche, stabilire l'evoluzione di questo lessema. Fronzaroli ha rilevato che le attestazioni in semitico occidentale sono rintracciabili fin dai testi di Mari²⁴ dove il vocabolo ricorre nella forma *ga-ú-um*, con il valore tecnico di “tribù”. Tuttavia desta attenzione l'accezione del sir. *gawwō*, “parte interna del corpo, ventre” e l'analogo significato che esso mantiene nelle lingue del lago Chad, nelle lingue cuscitiche e in egiziano,²⁵ ma soprattutto è rilevante l'evoluzione della radice in arabo, dove, nella forma *gawjia*, essa rientra nella dimensione²⁶ della putrefazione e degli effetti olfattivi che ne derivano. Risulta, pertanto, verosimile per lo studioso che il lessema ebr. biblico avesse in origine proprio il significato

di cadavere. Tuttavia il più recente contributo dell'accademico di Gerusalemme può rafforzare l'origine gentilizia del lessema in esame attraverso la sua connessione proprio con il pene come simbolo dell'unità tribale.

Il corpo umano nelle sue parti

Passando ora in rassegna le singole parti del corpo umano, si è conservato in tutta l'area semitica il sostantivo ‘aziim- osso, in parallelismo, nell'area occidentale, con l'aggettivo ‘aziim “forte”, senza che sia possibile stabilire quale dei due sia primitivo. Mentre in aramaico tardo il verbo allo 0/1 'šm (= essere forti) è decisamente predominante.

Il lessema ebraico biblico segolato אָזִיִּים ha l'accezione generica di osso riferita sia all'uomo in Nu 24,8; Gb 10,11; 40,18, sia ad un agnello in Es 12,46; Nu 9,12; Ez 24,5b. Tuttavia l'osso propriamente detto, privo, cioè, del muscolo che lo riveste, è ben testimoniato da Mi 3,2 e Gb 2,5. Quest'ultimo esempio, offertoci dalla letteratura sapienziale, disambigua i lessemi di “carne” e “osso”

[...] אֶל-עֲצָמָי וְאֶל-בְּשָׂרִי [...]

nel suo osso e nella sua carne.

Non è infrequente l'uso di ossa al plurale nell'accezione di spoglie umane degne di sepoltura, come in 2S 21,13 e seguenti. In quanto al numero delle ossa che compongono lo scheletro, si può dire poco, ma sappiamo che, a volte, il loro numero è soggetto a eccezionalità come nel

¹⁹ Ms. B VII v; Ms. C V v; Ms. D II v.

²⁰ Ms. B XI r, Massada III.

²¹ B XVII r.

²² *Tibat Marqe*, 1, 152, z (Z. BEN HAYYIM, *Tibat Marqe*, Israel Academy of Science and Humanities, Jerusalem 1988).

²³ *Talmud Yerushalmy*, 'Avodah Zarah 43a, 54, 2.

²⁴ P. FRONZAROLI, *L'ordinamento gentilizio semitico e i testi di Mari*, in «Archivio Glottologico Italiano», 45 (1960), pp. 37-60.

²⁵ M. COHEN, *Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du chamito-sémitique*, H. Champion, Paris 1947, n. 220; J.H. GREENBERG, *Langua-*

ge of Africa, Indiana University Press, Bloomington 1963, p. 53, n. 10.

²⁶ Per il concetto di “dimensione” qui utilizzato vedi H. GECKELER, *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie*, Wilhelm Fink Verlag, München 1971, (trad. di G. KLEIN, *La semantica strutturale*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 194-195) e E. COSERIU, in *Structure lexicale et enseignement du vocabulaire*, in *Conseil de la coopération culturelle du Conseil de l'Europe, Les théories linguistiques et leurs applications*, Strasbourg, Conseil de l'Europe 1967: «The dimension can be considered as intermediate archiunity between respective lexemes», p. 246.

caso delle falangi dell'uomo di *Gat* in 2S 21,20 dotato di 6 dita per mano e 6 per piede.²⁷ In quanto alla **mano** dell'uomo e della donna il suo uso è quasi sempre metaforico: il frutto del lavoro della mano, la mano come suggello di alleanza, la mano protesa come segno di benevolenza. Tutta l'area cananaica presenta questo lessema già con il duplice valore denotativo, metaforico e usato come unità di misura empirica che si riscontra nel TM e nei manoscritti di Qumran: il materiale epigrafico ne è ampia testimonianza e anzi aggiunge il valore, tipico dello stile epistolare, di attestazione di intermediazione della lettera di cui si è latore.²⁸ L'area si estende da Arad (ebraico), Sefirè in aramaico propriamente antico, in area persiana (Hermopoli, ancora aramaico) e persino in fenicio, in un'iscrizione datata a circa il 300 a.e.v.²⁹

Ma il versetto forse più interessante dell'importanza che *Yhwh* conferisce alla mano dell'uomo è contenuto in Gb 37,7, qui la mano è usata per rivelare la fine del lavoro di *'yob*:

בִּיד־כָּל־אָדָם יִחַתּוֹם לְדַעַת כָּל־אֲנָשִׁי מַעֲשָׂהוּ

Nella mano di ogni uomo pone un sigillo, perché tutti riconoscano la sua opera.

Complesso luogo recante certamente un'aplografia, anche in considerazione della scarsa economia dello stato costruito del lessema אָנָשִׁי (uomini di ?) al quale preferire la lettura dello stato retto plurale corrispondente אֲנָשִׁים.³⁰ In questo versetto, tuttavia, non è presente alcun accenno alla descrizione fisiologica delle mani, ma al loro potere creativo: in esse risiedono la fatica e l'impegno che sono i tratti distintivi dell'essere umano. Il sigillo posto da *Yhwh* non ha niente in comune con le linee della mano, ma con l'idea del serrare la mano ad indicare che i lavori agricoli, con l'inverno, sono destinati ad

essere depositi per essere ripresi con l'arrivo delle stagioni consone all'esercizio dell'agricoltura. Ma anche se qui è ben evidente l'importanza conferita dal versetto alla creatività della mano dell'uomo, manca ogni riferimento alla sua descrizione fisiologica. La mano vista nel prodigioso effetto del suo impegno è ancora nell'attenzione di *Ben Sira* che muove la sua ammirazione non ai contadini, ma agli artigiani, "i sapienti delle mani" (*hmkky ydym*)³¹ e tra questi a coloro che producono oggetti degni di essere ammirati.

Una mano curata, anzi provocante, deve essere biblicamente, quella della Sulamita che così è descritta:

קִמְתִּי אֲנִי לְפָתַח לְדוֹדִי וַיְדִי גִטְפוֹ-מִזֹּר וַאֲצַבְּעֹתַי מִזֹּר עֲבָר עַל כַּפּוֹת הַמְּנַגָּלוֹ:

Mi sonoalzata per aprire al mio amato e le mie mani stillavano mirra; fluiva mirra dalle mie dita sulla maniglia del chiavistello (Ct 5,5).

La poeticità del luogo sembra preludere al *tòpos* dei παρακλαυσίσθηρα,³² tipico della raffinata poesia ellenistica, ma proprio in virtù di questa connotazione, è chiaro qui un riferimento a *habitus* erotici e non a pratiche o mode usuali o diffuse.

Che la frattura alla mano o quella al piede impediscano l'accesso al Sacerdozio e Lv 21,18-19 è chiarissimo: si parla di *mvm* (deformità) e si esclude: *'wr* (cieco); *psh* (zoppo); *hrm* (sfregiato) *'srw* (deforme), ma non può accostarsi all'Altare anche chi ha una *šbr yd 'w rgl* (= una frattura alla mano o al piede). Le deformità che il Lv 21 esclude non devono essere analizzate insieme alla regole di purità in esso contenute. Le prime, sulla scorta delle più recenti indagini, si possono leggere sottintendendone una motivazione economica (dalla fenomenologia di buona salute del bestiame come garanzia di buoni af-

²⁷ L. HARTMAN, *Finger*, Encyclopedic Dictionary of the Bible, McGraw Hill, New York 1963, pp. 773 e s.

²⁸ HOFTUZER - JONGELING, *Dictionary*, cit., pp. 434-439.

²⁹ *Ivi*, p. 438.

³⁰ Sebbene nella BHS la lezione non sia presente nel *qere*, l'aplografia è ormai universalmente accettata e rientra anche nell'utile e intelligente lavoro

per gli studenti di Bibbia ebraica: A.L. HULST, in co-operazione with other scholars, *Old Testament Translation Problems*, United Bible Societies, Leiden 1960, p. 88.

³¹ Ms. A, III v 9, 17.

³² R.E. MURPHY, *The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or The Song of Songs*, «Hermeneia», Fortress Press, Minneapolis 1990, p. 168.

fari alla metafora dell'uomo ben portato come silloge del popolo sano)³³ e non come una deformità biasimata o vituperata. Il richiamo alla frattura è il richiamo all'inabilità al compito che il Sacerdote è portato a fare.³⁴ Entrambe le disabilità (fenomenologicamente evidenti come il testo più volte suggerisce) sono profondamente diverse dallo stato di impurità che segue l'inoservanza di un precetto:³⁵ il diversamente abile non subisce il divieto di mangiare dal cibo sacro e non rende impuro il luogo benedetto con la sua presenza, così come avviene per il trasgressore (Lv 21,1-15). Tale *status* è percepito ed ha le stesse implicazioni sociali anche nella letteratura qumranica. Naturalmente nella mano risiede anche la possibilità di purificare ed è così che il Sacerdote procede con il sangue dell'olocasto:³⁶

וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדָּמַם הָאֲשֵׁם וַיִּנְתֵּן הַכֹּהֵן עַל-תְּנוּדָה אֵיזֵן הַמִּשְׁתָּהָר הַיָּמִי
נִית וְעַל-בִּהֶן יָדוֹ הַיְמָנִית וְעַל-בִּהֶן רִגְלוֹ הַיְמָנִית:

Il sacerdote prenderà del sangue della vittima per il sacrificio di riparazione e lo metterà sul lobo dell'orecchio destro di colui che si purifica, sul pollice della mano destra e sull'alluce del piede destro (Lv 14,4).

La componente culturalmente più rilevante della mano è il dito indice ('*ešba*'): è con esso che il Sacerdote intinge di sangue il purificante nel suo ufficio sacro (Es 29,12; Lv 14,4). Il dito indice è anche usato come fortunato *tòpos* della cattiva inclinazione umana al giudizio frettoloso ed incauto (Is 58,9).

³³ Sulle norme di esclusione dal Sacerdozio e in particolare sulla percezione della disabilità nel TM si citano solo per completezza: H. AVALOS, *Illness and Health Care in the Ancient Near East: The Role of the Temple in Greece, Mesopotamia, and Israel*, Oxford University Press, Atlanta 1995, p. 2 (che enfatizza la capacità di inutilità sociale del diversamente abile); H. AVALOS, S. MELCHER, J. SCHIPPER (eds.), *This Abled Body: Rethinking Disability and Biblical Studies*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2007. J.M. O' BRIEN, *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 104-105.

³⁴ Già nel puntuale commento di M. NOTH, *Das dritte Buch Mose: Leviticus übersetzt und erklärt*, in *Das Alte Testament Deutsch* 6, Vandenhoeck u.

Dal punto di vista generale il lessema ebraico per **pie**de, nella sua forma segolata, è ricostruibile secondo il primitivo schema li 23 /riḡl/ come testimonia il corrispondente arabo رجل /riḡl/.

La dottoressa Bernice Varjick Hecker³⁷ sostiene che l'originale biradiale sia un verbo, **rg*, dotato del tratto distintivo di "usare i piedi", e utilizzato per esprimere piede, gamba solo munito di una consonante costitutiva e disambiguante: accadico: *raqadu* (saltare, danzare); *laqadu* (correre); ebraico: *regel* (piede, gamba); *ragal*: 0/1 girellare, la forma riflessiva del geminato in *ge'ez 'argada* (compiere una danza rituale) conferma l'ipotesi della sua origine bisilabica disambiguata mediante terza consonante.

Per quello che riguarda il piede, le citazioni nel *corpus* dell'ebraico antico si dividono in: richiami al lavaggio che precede l'ingresso nella casa dell'ospite ed è un segno distintivo del codice comportamentale ebraico (cfr Gn 18,4); il suo uso metaforico per "genitali maschili" (Gn 19,9 e Is 6,2); la sua presenza in sintagmi verbali volti ad enfatizzare il verbo di movimento ovvero il suo contrario (lo stazionare immobile in un luogo: Gn 8,9).

Una bella descrizione delle mani e dei piedi (evidentemente di una donna), esclusivamente di carattere sensuale ed estetico, è contenuto nell'"Apocrifo della Genesi", qui si legge:

כלילן וחמיד כול מחזה יד[י]הא כמה יאין כפיהא ומא אריכן
וקטיגן כול אצבעת ידיהא רגליהא

Oh quant'è tutta allettante l'apparire delle sue mani. Oh quanto grandemente amabili sono i

Ruprecht, Göttinger 1962, che a p. 291, spiega che: «der Bruch von und nicht nur Fuß und Hand im engeren Sinne betrifft».

³⁵ La stessa percezione della disabilità e la sua dipendenza da Lv 21 è presente anche nella letteratura qumranica. Si veda, in ultimo: J. DORMAN, *The Blemished Body: Deformity and Disability in the Qumran Scrolls*, University Library Groningen, Groningen 2007, pp. 36-45 e 238 (a proposito delle condizioni che escludono dal sacerdozio contenute in 11QT 35,2-3).

³⁶ C.F. KEIL - F. DELITZSCH (J. MARTIN ed.), *Commentary on the Old Testament*, Vol. I, Grand Rapids, Michigan 1978³, p. 337.

³⁷ B. VARJICK HECKER, *The Biradical Original of Semitic Roots*, PhD Dissertation, The University of

palmi (delle sue mani) e che cosa c'è di più proporzionato e raffinato di tutte le dita delle sue mani e dei suoi piedi? (1 Q20 20,51)³⁸

L'idea di indicare i genitali attraverso i piedi, trova origine con l'atteggiamento pudibondo che accompagna anche l'esibizione dei piedi.

All'interno della metafora dei piedi come genitali maschili deve essere letto anche il nucleo profetico di Is 7,20-25, qui i vinti avranno i peli pubici recisi, e il Signore: «[...] e il pelo dei piedi, anche la barba toglierà via», versetto che profetizza ciò che avverrà agli uomini: essi subiranno una tricotomia involontaria in segno di resa e di umiliazione. Watts³⁹ individua in Is 7,20-25 una profezia nella quale i peli/capelli sono metafora degli uomini che popolano la terra (il corpo) e che cadranno come peli sotto la lama.⁴⁰ Tuttavia questa lettura di Is 7,20-25 è da escludere a favore della prima che insiste sull'umiliazione rappresentata dalla scelta della zona corporea sulla quale ricorrere alla tricotomia.

Come si vedrà *infra*, non sempre risulta facile nel TM distinguere l'uso metaforico da quello concreto. Ne sono prova i casi dubbi, come 2Cr 16,12 che recita:

וַיִּחַלְא אֲסָא בְּשֵׁנֵי שְׁלוֹשִׁים וְתִשְׁעַ לְמַכּוֹתָו בְּרַגְלָיו עַד-לְמַעְלָה
חָלְיוֹ וְגַם-בְּחָלְיוֹ לֹא-דָרַשׁ אֶת-יְהוָה כִּי בְרָפָאִים:

Si ammalò Asa nell'anno trentanovesimo del suo regno ai suoi piedi fino all'eccesso (era) la sua malattia. E anche nella malattia non cercò Yhwh, ma solo i medici

Il versetto ci informa della imminente morte di Asa che regnò dal 911 all'870, discendente

della casata di *Dawid*. Seppure in uno stato terminale, egli non cercò assicurazioni in *Yhwh*, ma ebbe cieca fiducia nell'aiuto degli archiatri. La *hly* alla quale fa riferimento il luogo in oggetto è stata interpretata come gotta⁴¹ (cfr. 1Re 15,23), dal momento che essa è descritta come terminale, tesi sostenuta anche recentemente.⁴² Secondo Sweeney,⁴³ invece, l'uso del lessema *rgl* (= piede) nasconde un eufemismo per "genitali" sulla scorta di Rt 3,7; 1S 24,4; Ez 16,25 e Prv 7,11. Lo studioso arriva dunque alla conclusione che la malattia descritta da questo versetto sia relativa ad un malessere generale dovuto alla tarda età del re che si manifesterebbe appunto con l'impotenza.⁴⁴ Da questo esempio si può capire che l'interpretazione del lessema *rgl* come genitali può essere, a volte, fuorviante. Il verbo che esprime "essere *hly*" non è qui reso dal lessema consueto *hly*, ma dal verbo *hl'*,⁴⁵ attestato esclusivamente in questo versetto. Il Targum alle Cronache traduce il lessema con il consueto *mr'* (= malattia), ma specifica che egli era storpio ai piedi: *thgr* (T/2 di *hrg*, "essere storpio") *brghwy* (= ai piedi). La Pešitta non traduce il lessema, ma si limita a dire che Asa era ammalto ai piedi e che cadde a casa propria, forse in conseguenza di questo: sarebbe perciò morto per una banale caduta. I LXX invece ricalcano l'ebraico *bhlyw* traducendo τῆ μαλακία αὐτοῦ (= nella sua malattia), così come la Vulgata: *in infirmitate sua* (= nella sua malattia). È interessante in ultimo notare che Giuseppe Flavio, nel tentativo di difendere la reputazione del re, omette completamente sia la malattia di cui soffre, interpretata come gotta anche dal *Talmud babilonese* (*Soṭah* 10a), sia la sua fiducia esclusiva verso gli archiatri

Texas at Austin 2007, p. 96.

³⁸ Il testo seguito, la traduzione e il commento sono quelli editi da J. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*, «Biblica et orientalia» 18/B, Roma 2005, pp. 101 e seguenti.

³⁹ J.D.W. WATTS, *Isaiah 34-66*, «Word Biblical Commentary», vol. 25, Word books, Waco 1987, p. 74.

⁴⁰ S. VARGON, *Prophecy of Rebuke or Consolation?*, in «Journal of Ancient Near Eastern Society» 26 (1999), p. 115.

⁴¹ G. GALIL, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah*, Brill, Leiden - New York - Köln 1996, pp. 17-19; R. DILLARD, *The Reign of Asa (2 Chronicles 14-16): An Example of the Chronicler's Theological Method*, in «Journal of the Evangelical

Theological Society» 23 (1980), pp. 207-218.

⁴² J. SCHIPPER, *Deuteronomy 24:5 and King Asa's Foot Disease in 1 Kings 15:23b*, in «Journal of Biblical Literature» 129 (2009), pp. 643-648.

⁴³ M.A. SWEENEY, *I and II Kings*, Westminster John Knox Press, Louisville 2007, pp. 17-19.

⁴⁴ J. SCHIPPER, *Embodying Deuteronomistic Theology in 1 King 15:22-24*, in S.T. KAMIONKOWSKI, W. KIM (eds.), *Bodies, Embodiment and Theology of the Hebrew Bible*, Bloomsbury T&T Clark, New York - London 2010, pp. 85-86.

⁴⁵ Questo verbo deriverebbe dal lessema **hl'h* (= ruggine) e Driver lo intende nel significato di "essere canceroso" (cfr. sudar *hly* e ar. *hl'*): G.R. DRIVER, *Ancient Lore and Modern Knowledge*, in A. CAQUOT

(Ant 8,314).⁴⁶ Era gotta e aveva i piedi rovinati da questa malattia che ha una sintomatologia così precisa che si dimostra sufficiente a spiegare le vicissitudini del Re.

Altre volte il riferimento è, invece, chiaramente ai genitali, come in Rt 3,7: luogo in cui ella scopre i piedi (dell'amato) e gli si sdraia accanto: ותגל מרגלתי ותשכב [...].

Il *Targum Jonathan* traduce il lessema analizzato con il corrispondente aramaico, del quale conserva anche l'uso metaforico per "genitali maschili". Esso non era tuttavia presente nella fase più antica delle iscrizioni sia ebraiche sia aramaiche.⁴⁷ La Pešitta traduce in maniera molto più diretta e sensuale: attribuendo al lessema *rgl* (= piede), il significato più generico di "anatomicamente posto sotto", l'emistichio citato corrisponde nella versione siriana a [...] *wnplh lwt brglwh* (= si lasciò cadere attraverso le sue parti basse). Un chiaro riferimento biblico ai **testicoli umani** viene da Lv 21,20 [...] מְרוֹחַ אֶשְׁפָּד [...] [...], unica attestazione biblica del lessema nella sua forma singolare in una unità sintagmatica con l'aggettivo מְרוֹחַ (= danneggiato).⁴⁸ Questo lessema non è attestato nelle lingue di Qumran.

Il lavaggio del piede che precede l'ingresso nella casa dell'ospite, un gesto di squisita e umile formalità omaggiato con gesti lenti ed eleganti è già presente nell'invito presente in Gn 19,2:

[...] לִבְיַת עַבְדְּכֶם וְלִיגוֹ וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם [...]

E disse: «miei signori, venite in casa del vostro servo: vi passerete la notte, vi laverete i piedi...»

Lot ha compreso l'alta posizione dei suoi ospiti e volentieri usa loro la proposta di rito e i doni della sua ospitalità, sebbene in un ordine che per buon senso dovrebbe far precedere l'a-

bluzione al riposo. In aramaico il lessema *rgl* ha dato esito a molte unità sintagmatiche conferendone un uso più diversificato:

רגלוי מן כבלא הנפקו כלביא

i cani hanno rimosso la catena dai suoi piedi (Dn 7,19)

רַפְסָה בְּרַגְלֵיהָ וּשְׂאָרָא

mentre stava calpestando il resto con i piedi (Pešitta di Es 3,5); "allacciarsi un sandalo" (Pešitta di Is 1,6).

Per tutte queste ragioni: sociali e di *Bon-Ton*, è chiaro che il piede, sia maschile sia femminile, doveva essere assai ben curato, pronto ad essere esibito come segno di buona educazione appena si raggiungeva la dimora di un'altra persona.

In quanto ad un'idea unitaria di **scheletro**, non esiste un lessema in ebraico antico in grado di rendere astrattamente l'idea fisiologica dell'apparato scheletrico contrapposto ai muscoli che lo rivestono.⁴⁹

La terminologia del **cranio** è invece connessa con quella della testa. La radice *ra ʕ* è presente in tutte le lingue semitiche ed è l'unica utilizzata anche nell'accezione di "capo", "principio".⁵⁰

I lessemi indicanti il cranio o la testa, nelle varie lingue, sono di area più ristretta ed hanno accezioni meno vaste. La lingua funzionale EB1 (lingua storico narrativa *standard*)⁵¹ offre esempi in questa direzione: Gn 40,13 recita: [...] וְשָׂא פְרָעָה אֶת־רֹאשׁוֹ [...] (= Faraone solleverà la tua testa), mentre, a confermare la marcatezza fisiologica del lessema citato *supra* contribuisce Lv 14,9 che, nell'invito a radersi i peli del corpo, elenca anche quelli della testa, ראש appunto.

- M. PHILONENKO (eds.), *Hommages à A. Dupont-Sommer*, Librairie Adrien Maisonneuve, Paris 1971, pp. 283 e seg.

⁴⁶ Fondamentale il lavoro sul ruolo della medicina e dell'igiene in Giuseppe Flavio di S. KOTTEK, *Medicine and Hygiene in the Works of Flavius Josephus*, Brill, Leiden 1994, pp. 11-12.

⁴⁷ HOFTUZER - JONGELING, *Dictionary*, cit., p. 1061.

⁴⁸ La *Mišnah*, quando non si tratta di una citazione biblica, ricorre all'eufemistico "uovo": cfr. PRINCIPE, *Le conoscenze anatomiche*, cit., p. 76.

⁴⁹ Per questa questione e per la resa in ebraico

moderno, cfr. NORTH, *Medicine*, cit., p. 22.

⁵⁰ Per l'uso delle parti del corpo in senso metaforico, resta fondamentale l'annoso lavoro di P. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, in «Revue Biblique» 29 (1920), pp. 465-506.

⁵¹ La distinzione in lingue funzionali nell'intero corpus dell'ebraico antico è quella di I. ZATELLI, *The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the Concepts of Lexical Field and Functional Language*, in «Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt» 5 (2004),

Forma espressiva di area più ristretta indicante la sommità della testa è *gulgul-(at)* presente in ebr. e aram. In ebr. biblico si presenta nella forma גֻּלְגֻלָּתָא reso nei LXX con $\kappa\rho\alpha\nu\acute{\iota}\omicron\nu$. Gd 9,53 ci racconta di una donna “che spacca il cranio” ($\text{וַתִּרְץ אֶת־גֻּלְגֻלָּתָא}$) offrendo un chiaro esempio dell’accezione originaria di “cranio-contenente” mantenuta nell’area cananaica e confermando l’immagine del recipiente. In aramaico talmudico il lessema per cranio subirà lo stesso processo del latino come indicativo di una modalità di tassazione: si legge, infatti, nel *Talmud* 8a (19): $\text{הַסָּבֵב גֹּלְגֻלְתָּא}$ (= tassazione *pro capite*).

Che il cranio contenesse il cervello è un dato acquisito, tuttavia manca in ebr. un lessema indicante il “sistema nervoso centrale”⁵² propriamente inteso, mentre il mišnico *moah*⁵³ compare solo in Gb 21,24, nell’accezione estesa di **midollo osseo**, anche se qui è solo una chiara metafora per “prosperità”. Allo stato attuale delle ricerche non è possibile stabilire quale sia il ruolo fisiologico che l’ebr. biblico conferisce al cervello dell’uomo.

Conseguentemente in ambito biblico l’epilessia non è una malattia dovuta al cattivo funzionamento del cervello e neanche l’analisi dei vari lessemi indicanti il **nervo** ci consentono di ricondurre a problemi neurologici i casi biblici di epilessia e paralisi.⁵⁴ Anche lo stiramento della coscia di *Ya’qov* (Gn 32,32) come probabile infiammazione del nervo sciatico e causa dell’andatura claudicante, è un’acquisizione talmudica. Tuttavia è bene notare che tale intuizione potrebbe essere stata influenzata già dalla resa dei LXX che riportano il lessema *neûron* (Vulgata *nervus*).

Il versetto successivo a quello appena citato (Gn 32,33) è estremamente interessante ai

fini della nostra indagine; esso legittima quella norma della *kašerut* che non

[...] על־כֶּבֶד לֹא־יֵאָכְלוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־גֵּי [...]

per questo gli Israeliti non mangiano il nervo sciatico.

Che la radice *gid* sia presente in semitico comune non è universalmente accettato: in ug. compare la forma priva di *mater lectionis* *gd* in 2 Aqht 4,21 ma Aistleitner non la riconduce all’ebr. גִּיד .⁵⁵ In aram. tardo (sir.) si conserva nel composto già specializzato *gennešyo* (= nervo sciatico) che presuppone un probabile e originario **gid*.⁵⁶ Il lessema גִּיד nell’accezione non specifica è attestato anche in Gb 10,11; Ez 37,6 e altre tre volte nel TM.⁵⁷ Più strettamente legati agli aspetti medici e mentali nella varie lingue semitiche sono organi come il fegato, il cuore e le reni. La radice per **fegato**, *kabid-(at)* è attestata su tutta l’area semitica. Del fegato, “l’organo pesante” è nota l’importanza culturale nel sacrificio e, presso alcuni popoli, della divinazione.⁵⁸

Il fegato come sede delle emozioni è testimoniato in Lam 2,11: qui è connotativo del grande dolore umano ed è notevole che i LXX abbiano al suo posto il lessema per “cuore”. Questo suggerirebbe che la puntazione masoretica per fegato (כֶּבֶד) debba sostituire quella per כְּבוֹד (gloria, onore) in Gn 49,6; Sl 16,9 e 57,8.⁵⁹ In semitico comune esiste la radice *kuly (-at)* per **reni**. In ebr. è conservato il lessema כַּלְיָה *. Tralasciando i luoghi biblici in cui il lessema si riferisce ad animali e specificamente al suo grande valore divinatorio, è importante rilevare, ai fini della indagine, le attestazioni delle reni umane. In quanto organo interno, esso è usato come sineddoche per in-

pp. 129-159.

⁵² R. NORTH, *Brain and Nerve in the Biblical Outlook*, in «Biblica» 74 (1993), pp. 577-597.

⁵³ In ambito mišnico esso designa sia il midollo spinale sia il midollo osseo e persino il cervello (Cfr. S. PRINCIPE, *Le conoscenze anatomiche degli antichi Ebrei. Il lessico anatomico e l’immagine dell’uomo nella Mišnah*, S. Zamorani editore, Torino 1993, p. 102), qui ricondotto alla radice *mwh* (= diventare tenero).

⁵⁴ Così M. SUSSMAN, *Sickness and Disease*, Anchor Bible Dictionary 6, Yale University Press, New

York 1992, p. 615 e L. PINKUS, *Epilessia, la malattia sacra*, Borla, Roma 1992, pp. 123-138.

⁵⁵ *Sub voce*: J. AISTLEITNER, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Akademie-Verlag, Berlino 1963.

⁵⁶ FRONZAROLI, *Studi sul lessico*, cit., p. 278.

⁵⁷ J.A. WHARTON, *Tooth, Sinew*, in *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol. 4, Abingdon Press, New York - Nashville 1962, p. 670 e p. 379.

⁵⁸ Ez 21,26 ci informa che la pratica dell’epatomanzia era diffusa in Babilonia.

⁵⁹ NORTH, *Medicine*, cit., p. 18.

dicare le viscere *tout court* in Lm 3,13, Gb 16,13 e Sl 139,13; come metafora o metonimia della parte recondita dell'essere umano in Gr 11,20; 20,12; Sl 26,2; 7,10; Gr 17,10; Prv 23,16 Gb 19,27.

Il luogo biblico che tuttavia testimonia l'accostamento del lessema בָּלִיּוֹת a בְּלִיּוֹת implicando una dimensione ristretta ad un ambito mentale e non fisiologico è Gr 11,20 che descrive Dio che scruta בְּלִיּוֹת וְלֵב.

Per quello che riguarda gli **intestini**, esiste l'ebr. biblico pl. ttm. attestato in stato costruito munito o no di suffissi pronominali atoni (מְעִי) dal quale è ricostruibile un originario מְעָה* ben presente nell'area semitica.

Il lessema מְעִי si rivela notevolmente interessante nello studio della fisiologia nel *corpus* biblico poiché è facilmente ritenuto responsabile di malattie inguaribili e mortali (cfr. 2Cr 21,19 e 2Mc 9,5 e 9). È stato notato che i "serpenti velenosi" descritti infatti da Nu 21,6 possano essere in realtà intesi come vermi intestinali.⁶⁰ È la comparsa di questo lessema in 2Cr 21,19 particolarmente degna di nota per qualsiasi indagine medica in ambito antico orientale. Qui infatti si legge:

וַיְהִי לְיָמָיו מִמֵּימָם וַיִּבְעַת צִאֲת הַקֶּזֶז לְיָמִים שְׁנַיִם יָצְאוּ מֵעֵיוֹ
עַם-חֲלָיו וַיָּמָת בְּתַחֲלָאִים רָעִים וְלֹא-עָשָׂו לוֹ עִמּוֹ שְׂרָפָה בְּשִׂרְפָה
אַבְתָּיו:

Andò avanti giorno per giorno nel procedere del tempo e alla fine dei due anni gli intestini uscirono fuori a causa della sua malattia; morì per la sua malattia e il suo popolo non fece un fuoco per lui come aveva fatto per suo padre.

⁶⁰ D.I. LEE, *The Fiery Serpent and Similar Scourges* [Num 21, 6-9], in «Univ. Leeds Review» 16 (1973), pp. 28-41.

⁶¹ Vedi nota 41.

⁶² Flavio Giuseppe, con estrema vividezza descrittiva, precisa che: καὶ ὅτι τεθνήξεται νόσω τῆς νηδύος ἐπὶ πολλῷ βασανισθεὶς καὶ τῶν ἐντέρων αὐτοῦ δι' ὑπερβολὴν τῆς τῶν ἐντὸς διαφορᾶς ἐκρύνετων, ὥστ' αὐτὸν ὀρῶντα τὴν αὐτοῦ συμφορὰν καὶ μηδὲν βοηθῆσαι δυνάμενον ἔπειθ' οὕτως ἀποθανεῖν. ταῦτα μὲν ἐδήλου διὰ τῆς ἐπιστολῆς ὁ Ἡλίας (= E che avrebbe dovuto morire di una costipazione nelle sue viscere, con lunghi tormenti, quelle sue viscere che cadono dalla violenza del marciume verso l'interno delle parti, tanto che, anche vedendo la propria miseria,

Qual è la malattia che procura una naturale esplosione degli intestini probabilmente crassi? Il racconto infatti rappresenta l'epilogo della malattia di *Yehoram* e compare in connessione ad un derivato di **hl'*.⁶¹ I versetti citati rispecchiano una sequenza precisa: l'annuncio della malattia e dei suoi effetti (2Cr 21,15), l'assenza di una cura medica (2 Cr 21,18), infine la morte che sopraggiunge ad essa (2Cr 21,19).⁶² In questa prospettiva sembra efficace il giudizio di Dillard che vede in questa sequenza una manifestazione della giustizia divina non senza un equilibrato uso di greve ironia,⁶³ anche perché all'impietoso giudizio sul re non sembra essere diffusa una certa consapevolezza diagnostica tra malattia e disturbi dell'apparato gastrointestinale.⁶⁴ Una prima consapevolezza della pericolosità, persino letale, della crapula viene da 2 Sir 37, 30B:

כִּי בְרוּב תַעֲנוּג יִקְנֶן חַלִּי וְהַמְרַבָּה יַגַּע אֶל זָרָא

Poiché nella lassatezza verso le delizie si anida la *hly* e colui che eccede sarà devastato dalla nausea

Il lessema *hly* è inserito in una massima sapienziale volta a disincentivare l'eccesso nel mangiare e nel bere. Appare chiaro che tutto il capitolo 37 di *Ben Sira* è un invito alla moderazione verso i piaceri (non esclusa la sessualità). Esso precede quello più specificamente dedicato alla malattia, infatti, Di Lella⁶⁵ osserva che: "It is interesting that Ben Sira places this section [cap. 38, n.d.r.] right after the one that deals

non era in grado affatto di aiutare se stesso, ma dovrà morire in quel modo. Questo era il messaggio del quale *Elias* lo aveva accusato dinanzi a lui in quella epistola).

⁶³ R. DILLARD, *2 Chronicles*, «Word Biblical Commentary series», vol. 15, World books, Waco 1987, p. 165.

⁶⁴ «As with most illnesses mentioned in the Old Testament, we are left to conjecture about the clinically imprecise vocabulary. Ulcers, colitis, chronic diarrhea, and dysentery have been proposed»: J.A. THOMPSON, *1, 2 Chronicles*, «New American Commentary Series», vol. 9, Holman Reference, Nashville 1994, p. 300.

⁶⁵ P.W. SKEHAN, A.A. DI LELLA, *The Wisdom of*

with temperance and the evils attendant upon intemperance [37, 27–31] as if to imply that even though one observes moderation at table, one still cannot avoid sickness”. In realtà, più nello specifico, questo capitolo è inserito in una precisa consequenzialità logico-tematica: la malattia (della crapula): 37, 30-31; la necessità (e la legittimazione) della professione medica: 38, 1-15; la morte e il lutto: 38, 16-23. La variante del manoscritto D recita:

כי ברב אוכל יקנון חולי והמוזיע יגוע על זרא

Poiché nell'eccesso di cibo si annida la *hly* e colui che trema sarà devastato dalla nausea

I LXX traducono il lessema analizzato con il consueto νόσος (= malattia), la Vulgata con *infirmitas* (= malattia), ma entrambe le versioni antiche ribadiscono che l'ingordigia provoca finanche il colera.

Passando ora all'analisi del lessema indicante il cuore in ebr. biblico, appare evidente che il problema maggiore è rappresentato dalla necessità di operare una distinzione tra l'uso metaforico e quello fisiologico. Essendosi conservato su tutta l'area è possibile ricostruire il semitico comune *libb* e, nelle varie culture, è stato già ampiamente rilevato che nel cuore risiedessero le emozioni, l'intelligenza e i segreti dell'uomo.⁶⁶

Non risulta pertanto scorretta la traduzione che opera la Jewish Publication Society Version che rende בל con “mente”. È stato detto *supra* della notevole assenza di un lessema per cervello in ebr. antico e dunque risulta facile comprendere, alla luce di quanto detto, che il lessema בל svolge in ebr. biblico le funzioni del sistema nervoso.⁶⁷ Delle oltre 850 ricorrenze del lessema, nessuna lascia intuire che il cuore pom-

passe sangue. Si può pertanto agevolmente supporre che la circolazione sanguigna fosse una funzione ignota.⁶⁸ Il North ha supposto che la nozione del cuore come sede recondita dell'intelligenza e delle emozioni e l'ignoranza sulla circolazione del sangue nella Bibbia ebraica, fosse un retaggio della conoscenza medica egiziana trasmessa attraverso l'ellenizzazione dell'Egitto e la fondazione di Alessandria nel 331 a.e.v. che ben presto divenne un centro fondante della conoscenza fisiologica e medica.⁶⁹

Tuttavia gli studi sul lessico comune semitico portano a presupporre una conoscenza della fisiologia tipicamente semitica, poi, eventualmente, codificata e sistematizzata ad Alessandria.

Per avere una visione dell'uso estremamente diversificato del lessema לָב, vale la pena di utilizzare il celeberrimo esempio offertoci dal primo emistichio di Es 10,27: וַיִּחַזַק יְהוָה אֶת-לֵב אֶת-לָב פְּרָעָה. Qui riconosciamo una forma 0/2 del verbo (קזח) che ha il significato di “essere forte”, quindi agevolmente si intende “rese forte, corroborò”. Le possibilità interpretative possono ridursi a tre:

1. YHWH irrigidì la *capacità deliberativa* (לָב) di Faraone il quale non lasciò che Israele partisse anche a costo di un imminente disastro.

2. YHWH fomentò la *volontà* (לָב) (nefasta) di Faraone.

3. YHWH rese esplicita l'*inclinazione* (לָב) viziosa di Faraone.

La corrispondenza tra mente e cuore non è, come si evince chiaramente, una caratteristica ebraica, ma, almeno come *tòpos*, essa arriva fino ai nostri giorni. Il North sostiene che, dal momento che i medici greci esercitavano a Roma,⁷⁰ essa si sia irradiata da Alessandria

Ben Sira, AB 39, Doubleday New York 1987, p. 441.

⁶⁶ Così H. BRUNNER, *Das Herz als Sitz des Lebensgeheimnisses*, in «Archiv für Orientforschung» 17 (1954-1956), pp. 140-141 e J.B. BAUER, *De «cordis» notione biblica et iudaica*, in «Verbum Domini» 40 (1962), pp. 27-32.

⁶⁷ A. GIL MODREGO, *Estudios de lēb/ ab en el Antiguo Testamento. Análisis sintágmatico y paradigmático*; dissertatio. Universidad Complutense,

Madrid 1992, soprattutto pp. 126 e s.

⁶⁸ Vedi *infra*.

⁶⁹ NORTH, *Did Ancient*, cit., p. 70.

⁷⁰ Nelle commedie di Plauto e, soprattutto, fino alle Satire di Giovenale, in effetti, non mancano ridicolizzazioni del medicastro greco (*Graeculus*): «[...] omnia novit/ Graeculus esuriens; in caelum isseris ibit» (I, 3, 78-79).

in tutto l'occidente.⁷¹ Sebbene non manchino studiosi⁷² persuasi che alcuni luoghi del TM lascino presupporre una certa conoscenza della circolazione sanguigna (sostanzialmente 2R 9,24 e Es 28,30), si deve supporre che gli stessi passi citati fanno riferimento esclusivamente ad una conoscenza anatomica sufficiente a considerare mortale la trafittura del cuore,⁷³ tanto che la maggior parte dei dizionari suggeriscono l'accezione metaforica come predominante rispetto a quella fisiologica.⁷⁴ Il verbo denominativo che ne deriva in ebr. biblico è di formazione *la2a2* e non ha attestazioni nella prima forma (כָּבַל = fare delle frittelle veloci). Resta notevole l'uso che si riscontra in 2S 13,6 dove, nella forma 0/2, si riferisce alla preparazione di un prodotto da forno prima della sua cottura. Anche il Targum Jonathan conferma questa interpretazione traducendolo con lo 0/2 del verbo *hlt* (= mischiare). Oltre a queste appena citate le altre versioni antiche non aiutano: i LXX hanno il lessema *κολλυρίδας* che dovrebbe essere un dolcetto e la Vulgata addirittura una bevanda: la *sorbitiuncula* (semisolido?). Ma è la Pešitta che dirime ogni dubbio: infatti essa ha come oggetto di questa preparazione veloce proprio una focaccetta chiamata *lb* (= cuore) e che, ovviamente, lo doveva ricordare per consistenza, forma e, forse, colore (cfr. il dolcetto dei LXX). Che esista un'analogia tra la massa della farina mista all'acqua e la percezione della consistenza del cuore inteso come organo è probabile, tuttavia la mancanza di altri contesti simili nei *corpora* dell'ebraico e dell'aramaico

antico non ci permettono di aggiungere altro. La comparazione linguistica, tuttavia, rileva l'esistenza di un verbo accadico *lababu(m)* che ha il significato di "essere agitato".⁷⁵

Anche la radice per **occhio** appartiene al semitico comune ed è variamente attestata. Il valore di "fonte, sorgente", dato ad 'ayn, presente in tutte le lingue, risale certamente al semitico comune.⁷⁶ In ebr. biblico il lessema 'ayin è, insieme al lessema per mano e a quello per cuore,⁷⁷ il più frequente: conta 577 occorrenze. Sappiamo che gli occhi furono creati da *Yhwh* (SI 94,9) e che sono destinati ad esibire le emozioni o la loro assenza. Tuttavia essi sono anche sintomo della bellezza e della salute come è ben testimoniato da Gn 29,17 in cui la contrapposizione estetica tra *Le'a* e *Rahel* si concretizza nell'espressione, riferita a *Lea*:

וַיֵּינַי לְאֵהָ רַבּוֹת וְרַחֵל הָיְתָה יְפֵת־תֵּאֲרָר וַיִּפְתַּח מְרָאָהּ

Le'a aveva gli occhi smorti, mentre *Rahel* era bella di forme e avvenente di aspetto⁷⁸

Caratteristiche oculari, quelle di *Le'a*, di difficile intelligenza, data l'esiguità delle attestazioni dell'aggettivo ַרַבּ e tenendo conto che lo stesso aggettivo reca il tratto distintivo di "tenero" e "molle". Quello che è certo è che non si può stabilire se Gn 29,17 si riferisse ad un vizio degli occhi di *Le'a* che la rendevano esteticamente non adeguata ovvero ad una certa mollezza di questi ultimi che non le conferivano la stessa avvenenza di *Rahel*.

⁷¹ *Ivi*, p. 71.

⁷² L. KÖLLER - W. BAUMGARTNER, *Hebräische und aramäisches Lexikon zum Alten Testament 3*, Brill, Leiden 1963, p. 1236.

⁷³ Insieme al recente lavoro di L. BOWEN, *Did the israelites Know the Heart Pumped Blood?*, in «Bible Review» 11 (1995), pp. 9-10. Ma vedi anche J. PREUSS e F. ROSNER, *Biblical and Talmudic Medicine*, tr. F. ROSNER, J. Aronson, New York 1993, p. 194.

⁷⁴ Nei principali, *sub voce*: W. GESENIUS, *Hebräisches Handwörterbuch*, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, Berlin 1962; G. FOHRER, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, De Gruyter, Berlin - New York 1997; F. ZORRELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989; F. BROWN, S. ROLLES DRIVER, C. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the*

Old Testament, with an appendix containing the Biblical Aramaic, Clarendon Press, Oxford 1951²; P. JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1923 (tr. inglese rivista: P. JOUON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2 voll., Pontificio Istituto Biblico, Roma 1993; J.F.A. SAWYER, *A Modern Introduction to Biblical Hebrew*, Stocksfield, London - Boston 1976). J. WEINGREEN, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*, Oxford University Press, Oxford 1959.

⁷⁵ Cfr. *sub voce labābu(m)* in CAD (= Chicago Assyrian Dictionary) Chicago 1965.

⁷⁶ FRONZAROLI, *Studi sul lessico*, cit., p. 256.

⁷⁷ Naturalmente, nel senso e nelle accezioni descritte sopra.

⁷⁸ Per gli usi dei sintagmi aggettivali con *t'r*, vedi D.J. KHAMLI, *The term TŌ'AR in Hebrew and its*

Resta notevole il fatto che, sebbene la cecità in ambito biblico sia considerata una delle poche malattie la cui causa è del tutto naturale (Gn 27,1; 48,17; 1S 3,2; 1R 14,4) i *remedia* sono per lo più magici,⁷⁹ come, del resto, emerge dalla documentazione dell'Egitto greco-romano⁸⁰ e desta ancora più interesse il legame esistente tra malattia degli occhi e norme di purità.

Il lessema per **orecchio**, è in ebr. biblico עָזְנָא con regolare forma al duale עֵזְנָיִם e riferibile sia all'organo umano (Gn 35,4; Es 21,6; Sl 40,7 e altrove), sia a quello animale (Am 3,12; Pr 26,17 e altrove).

La patologia derivante dal cattivo funzionamento di un orecchio (o di entrambi) non è corradicale al lessema per "orecchio" citato *supra*: l'aggettivo ebr. per sordo עָרְוָה è ben testimoniato, ad esempio, in Es 4,11, versetto in cui compaiono tre patologie degli organi sensoriali e una eccellenza della vista metaforica (il dono della veggenza), tutti derivanti da *Yhwh*:

עָרְוָה הָלָא אֲנֹכִי יְהוָה: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו מִי שָׁמַע פֶּה לְאָדָם אֲוֹ מִי-
יְשׁוּם אֵלִים אֲוֹ חֵרֶשׁ אֲוֹ פִקְוֹחַ אֲוֹ

Chi ha dato una bocca all'uomo o chi lo rende muto o sordo o veggente o cieco? Se non io, *Yhwh*?

Nelle deformità fisiche che escludono l'uomo dal Sacerdozio contenute in Lv 21,18, non c'è nessun riferimento all'orecchio come senso responsabile della sordità. Solo successivamente il versetto sarà interpretato nella direzione che un orecchio eccessivamente piccolo o grande pregiudichi il Sacerdozio.⁸¹

Il **naso** e, più ancora, le **narici** sono les-

semi legati all'idea fisiologica dell'essere umano in quanto essere pneumatico. Entrambi i lessemi sono riconducibili al semitico comune: rispettivamente *'np* e *nahir*: il primo si è assimilato in ebr. mentre il secondo ha conservato la vocale lunga. Tuttavia, è connesso all'indagine della fisiologia il secondo lessema, considerato il valore generico di "parte media del viso" dato frequentemente al primo in ebr. biblico. Il naso è anche usato come metafora dell'ira.

Il lessema con seconda vocale allungata è un tema aggettivale con valore passivo,⁸² ma il significato originario di *nahir* non deriva da un verbo connesso con il "soffiare", ma con il "perforare", ben documentato in accadico e in arabo. Non a caso in arabo *nahīr* è stato attratto nei gruppi dei nomi di azione di forma *la2i3-*, che esprimono grida o rumori, mentre la narice è stata espressa da un tema locativo *manhīr* che può venire inteso come "il luogo del suono detto *nahīr*".⁸³ È Possibile che in epoca biblica non vi fosse alcun legame tra naso e patologie del sistema respiratorio e che quest'ultimo non fosse oggetto di un interesse medico come provato dall'assenza di un lessema per "polmone"⁸⁴ e, soprattutto, dalla considerazione che le patologie influenzali del sistema respiratorio possano essere in connessione a disordini virali dello stomaco.⁸⁵ In ambito ebraico antico esiste una sostanziale ignoranza, dunque, della circolazione dell'aria nel corpo umano (come, del resto, del sangue). Un documento egiziano testimonia che «quanto all'aria che entra nel naso, essa penetra nel cuore e nei polmoni e sono tali organi che la distribuiscono in tutto il corpo»,⁸⁶ ma neanche nella *Mišnah* vi sono dati utili per comprendere

Status as a Grammatical Category, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 34 (1971), pp. 256-272.

⁷⁹ A. LODS, *Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes*, Festschrift K. Marti, «Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 34 (1925), pp. 181-193.

⁸⁰ Esiste una vasta bibliografia in proposito, cfr., in ultimo, M.H. MARGANNE, *L'ophtalmologie dans l'Égypte gréco-romaine d'après les papyrus littéraires grecs*, Brill, Leiden 1994, p. 19; EL-H. ZAGHLOUL, *An Eye-disease (Amblyopia) mentioned in a Private Letter from Tuna El-Gebel (Pap. Mallawi Inv. no. 484)*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologi-

schen Instituts - Abteilung Kairo», Band 48 (1992), pp. 255-260, f. 48; F. LELLI, *Elementi di oftalmologia del lessico biblico e talmudico*, in «Rivista di Storia della Medicina», n. s., 1 (1991), pp. 5-46.

⁸¹ WISEMAN, *Medicine*, cit., p. 30.

⁸² S. MOSCATI, *Il participio passivo in semitico*, in «Rivista di Studi Orientali» 37 (1962), pp. 51-57.

⁸³ FRONZAROLI, *Studi sul lessico*, cit., p. 256.

⁸⁴ NORTH, *Medicine*, cit., p. 15.

⁸⁵ W.R.H. PERIZONIUS - J. GOUEMIT, *Ancient DNA and Archaeo-virology: a question of samples*, in «Göttinger Miszellen» 110 (1989), pp. 47-53.

⁸⁶ Eb. N. 855a riportato da A.P. LECA, *La medicina egizia al tempo dei faraoni*, Ciba Geigy

la loro funzione⁸⁷ per gli antichi Ebrei. Anche le dimensioni del naso saranno discriminanti per il Sacerdozio per estensione dell'interpretazione di Lv 1,18: esso non dovrà superare per grandezza o proporzioni una misura normale, comune e non dovrà recare sfregi:

כִּי כָל-אִישׁ אֲשֶׁר-בּוֹ מוֹם לֹא יִקְרַב אֵישׁ עֹזֵר אֹז פֶּסַח אִז חֶרֶם
אִז שְׂרוּעַ:

perché nessun uomo che abbia qualche deformità potrà accostarsi: né un cieco né uno zoppo né uno sfregiato né un deforme.

Sebbene il versetto non contenga alcuna normativa specifica sulla grazia del naso dell'aspirante sacerdote le versioni antiche hanno preferito essere più chiare stabilendo da subito che nessuno funestato nel suo aspetto dal naso a patata: *Targum Onqelos* (חֶרֶים), prominente, (בחוטמיה) Pseudo Jonathah; piatto (פחוש) Neofiti o κολοβόρριω (= dal naso deforme, LXX) così come dalla Vulgata che proibisce, con un complemento di qualità fisica, *mitilo naso*, il naso sfregiato, può aspirare al sacerdozio.

Massimiliano Marrazza
Università degli Studi di Firenze
e-mail: massimiliano.marrazza@unifi.it

SUMMARY

This study analyzes the lexicon of the human body in the *corpora* of ancient Hebrew. The lexemes as denotative of organs of the human body are explained in the light of ancient medical and physiological knowledge. Only when ancient literature does not suffice to clarify entirely the function of a precise organ in ancient Hebrew, will Rabbinic literature be quoted. The study starts from the unitary notion of the body and, therefore, of the person, and goes on to the identification of its physiological components. The greatest difficulty in a study about the physiology lexicon in ancient Hebrew is the disambiguation between a denotative use and a connotative or metaphorical use for some parts of the body, like feet, heart and liver.

KEYWORDS: Ancient Hebrew physiological knowledge; human organs.

Edizioni, Milano 1971, p. 143.

⁸⁷ PRINCIPE, *Le conoscenze anatomiche degli*

antichi Ebrei, cit., p. 64.

