

I saggi

LINGUA DI DIO, LINGUA DEGLI UOMINI
Filone alessandrino e la traduzione della Bibbia

FRANCESCA CALABI

Prendiamo per esempio il coltello. In tedesco si dirà *Messer*, in francese *couteau* e in inglese *knife*, ma sta di fatto che questo è un *noz*, il che significa che la nostra parola è la più esatta.

L.S. VYGOTZKIY, *Storia dello sviluppo delle funzioni psichiche superiori*

I

Dice un midrash¹: «Come la *Torah* è stata data nella lingua santa, così anche il mondo è stato creato con la lingua santa. Non hai mai sentito dire *gini*, *ginià*, *antrôpe*, *antrôpia*, *gabrâ*, *gabretâ*; ma *ish* e *ishah*, perché la seconda espressione deriva dalla prima». Si ha qui un riferimento al *Genesi* (2.23): «Ella sarà chiamata donna (*ishah*) perché è stata tratta dall'uomo (*ish*)». Né in greco, né in aramaico vi è la corrispondenza dei termini per uomo e donna.

L'ebraico è la lingua della creazione², la lingua di cui si servì Dio «allorché creò il mondo che si formò quando Egli pronunciò la sua parola»³ e angeli e demoni parlano la lingua santa (*Talmud, Hagiga*, 2.16). Ancora, nel *Pirké di Rabbi Eliezer* (26) si dice: «Quando nostro padre Abramo nacque tutti i grandi del regno di Nimrod e tutti i maghi desiderarono ucciderlo; allora egli rimase nascosto in una caverna sotto terra per tredici anni, senza mai vedere né il sole, né la luna. Dopo questi tredici anni uscì da sotto la terra; parlava la lingua santa». Ecco, dunque, che l'ebraico è la lingua naturale, che gli uomini parlano se lontani da influssi esterni, la lingua santa della creazione e la lingua della comunicazione

di Dio agli uomini nella *Torah* (la legge). Peraltro, sempre il *Pirké di Rabbi Eliezer* (24) narra che dopo la costruzione della torre di Babele «il Santo, benedetto Egli sia, chiamò i 70 angeli che circondavano il trono della Gloria e disse loro: Venite, scendiamo e confondiamo le 70 nazioni e le 70 lingue... Poi tirarono a sorte tra loro... La sorte del Santo, benedetto Egli sia, cadde su Abramo e la sua discendenza».

Se la lingua è tanto significativa, e l'ebraico è la lingua naturale che tutti gli uomini parlavano prima della torre di Babele, la lingua destinata a Israele da Dio stesso, la lingua della creazione, in cui venne data la *Torah*, è indifferente che questa sia poi espressa in una lingua diversa? Certo, Dio parla il linguaggio degli uomini, ma è indifferente che la parola (efficace, che contiene la realtà, in cui il cambiamento di una lettera comporta l'allusione a una differente realtà) sia espressa in ebraico o in un'altra lingua? I nomi assegnati alle cose non sono indifferenti. Vi è un rispecchiamento tra nome e cosa. Significativo, in quest'ambito, un passo filoniano: «Tutto il resto dell'umanità assegna alle cose nomi che differiscono dalle cose stesse, sicché altre sono le cose, quali che siano, altri i nomi imposti ad esse. Con Mosè, invece, le attribuzioni dei nomi sono chiarissime descrizioni delle cose, cosicché la cosa stessa, necessariamente e immediatamente, è il nome, e il nome e ciò a cui è imposto non differiscono per nulla»⁴. «Il Creatore fece il cielo che denominò in tutta verità firmamento in quanto è corporeo... Poi lo chiamò subito "cielo" con terminologia giusta e del tutto fondata... Denominò poi "secondo" il giorno successivo alla creazione del cielo... Disposti i due elementi assegnò loro un nome chiamando "terra" la parte asciutta e "mare" l'acqua che da essa aveva separato» (*Opif.*, 36-39). L'attribuzione dei nomi da parte di Dio è qui successiva all'atto della creazione, non costitutiva della creazione stessa. Vi è, comunque, una denominazione operata da Dio, denominazione giusta in quanto perfettamente corrispondente all'essenza delle cose create.

In un secondo momento avviene l'attribuzione dei nomi da parte di Adamo. Egli assegna nomi adeguati «afferrando con assoluta esattezza il significato delle cose che gli si mostravano, tanto che le

loro nature potevano essere insieme enunciate e pensate» (*Opif.*, 150, trad. di C. Kraus Reggiani). «Quelli tra i Greci che si sono dati alla filosofia han detto che furono i sapienti i primi uomini che posero nome alle cose. Mosè fa ancor meglio: innanzi tutto <pensa che l'imposizione dei nomi> non spetti ad alcuni fra i primi uomini, ma propriamente al primo uomo generato, perché questo come fu fatto principio della generazione degli altri uomini, così anche fosse ritenuto principio del parlare, giacché, se non ci fossero i nomi, non ci sarebbe neppure alcuna lingua. In secondo luogo <Mosè ritiene> che, se fossero state più persone a porre i nomi, questi ultimi avrebbero finito con l'essere dissonanti e eterogenei, perché ciascuno li avrebbe posti a suo modo. Invece, sarebbe stato utile che fosse un solo uomo a dare i nomi, perché, in tal modo, questi sarebbero risultati in accordo con l'oggetto, in maniera tale che, <ciascun nome> avrebbe rappresentato per tutti il medesimo simbolo dell'oggetto designato o di quello significato»⁵. Nonostante l'evidente oscillazione tra teoria naturalistica e teoria convenzionalistica, mi sembra evidenziata la corrispondenza del linguaggio con la realtà. Ma, a proposito dei nomi attribuiti alle cose da Adamo, già U. Eco⁶ metteva in luce un problema. Se la realtà è creata da Dio con la parola, i nomi espressi da Adamo, che corrispondono perfettamente alla realtà nominata, sono i medesimi usati da Dio? I nomi attribuiti da Adamo sono naturali o sono nomi scelti arbitrariamente dal Nomoteta? A questa domanda risponde implicitamente Filone: la corrispondenza di nomi e cose per cui i nomi riproducono perfettamente le qualità dei singoli oggetti è dovuta alla purezza della razionalità di Adamo, non ancora intaccata da infermità, malattia o passioni. L'adeguamento dei nomi è, cioè, dovuto al grado di eccellenza di Adamo che coglie «le impressioni immediate date dai corpi e dalle cose nella loro pura realtà e conia dei nomi perfettamente corrispondenti ad essi». L'adeguatezza dei nomi è, dunque, dovuta alla capacità di Adamo, non ancora corrotto, di cogliere la natura delle cose e di comprendere le impressioni che ne derivano. Si tratta di un processo intellettuale di comprensione della realtà. Ancora, a *Q.G.*, I.20, si ribadisce che Adamo attribuì nomi adeguati alle cose. Co-

me chiarisce D. Winston⁷ «although Philo espouses the view that names were imposed by Adam he insists that they were formed by him φύσει, or in accordance with the essential nature of all that he had named». Si introduce qui il problema della naturalità del linguaggio, problema ampiamente trattato da Winston che raffronta il discorso filoniano con le teorie platoniche, stoiche ed epicuree sul linguaggio. Non è mia intenzione affrontare tale problema, ancora, però, è necessario vedere, dopo le assegnazioni dei nomi da parte di Dio e di Adamo la corrispondenza tra nomi e cose in Mosè. Si possono, infatti, considerare tre livelli di attribuzione dei nomi assegnati da Dio, da Adamo, da Mosè. Parlando di Mosè, il riferimento, naturalmente, è alla *Bibbia* il cui linguaggio è determinato e preciso, essenziale, privo di ridondanze, in cui i nomi assegnati alle cose corrispondono alle cose stesse. Rinvio a questo proposito al passo già citato di *Cher.*, 56, ma altrettanto significativi sono altri passi come *Fug.*, 54, *Agr.*, 1-2. Che la realtà sia espressa dalle parole è più volte affermato, per esempio, a *Leg. All.*, III.225: «Mosè dà delle indicazioni a proposito di... quando dice... si traduce...». Mosè, dunque, parla utilizzando parole che racchiudono il senso profondo. La relazione tra nome e realtà è particolarmente chiara quando, anziché di un termine generico, si tratta di un nome proprio. Questo, per esempio, è il procedimento seguito a proposito di “Dotan”⁸. Il nome è un simbolo che può essere interpretato. Nel caso di Mosè, per esempio, la pluralità dei suoi nomi dipende dalla ricchezza del personaggio, ricchezza cui i diversi nomi alludono. Ancora, «“Abramo” si interpreta “padre elevato” e “Abraamo” “padre eletto del suono”» (*Mut.*, 66). Il nome significa la realtà che in esso è rappresentata, per cui la variazione del nome – anche per una sola lettera – indica una variazione della realtà: Abramo ha subito un processo di mutamento. Così Sara che, da virtù specifica, è divenuta Sarra, virtù generica: «di quanto il genere differisce dalla specie, nel senso che la specie è a un grado inferiore, di tanto differisce il secondo nome dal primo». Ancora, a *Cher.*, 65, l'accento è posto sulla scelta del nome “Caino” proprio per evidenziare la nozione di “possesso”. È chiara l'allusione al senso profondo, alla interpretazione del linguag-

gio che significa la realtà. Naturalmente, l'affermazione della corrispondenza tra nomi e cose non implica necessariamente l'affermazione della naturalità del linguaggio e, addirittura, Winston⁹ sostiene che la corrispondenza in Filone non è che «an exaggerated attempt on his part to emphazise the absolute precision of Mosaic name-making». La tesi di Winston emerge da un confronto con la teoria platonica e dalla messa in luce della inadeguatezza per Filone della parole espressa rispetto alla parola formulata nel pensiero. Tale inadeguatezza è evidenziata, per esempio, a *Fug.*, 91-92.

A prescindere dalla sua origine è, comunque, più volte affermata da Filone la corrispondenza tra nomi e cose: corrispondenza al momento della creazione, corrispondenza in Adamo, corrispondenza nella *Torah* – la *Bibbia* scritta da Mosè per ispirazione – *Torah* che esprime la legge del reale¹⁰. La corrispondenza tra nomi e cose era presente anche a Isacco che era ben conscio di tale relazione. «Egli sapeva che cambiando i nomi, avrebbe cambiato le cose stesse» (*Q.G.*, 6.194). La relazione ha la stessa cogenza che si trova nelle figure geometriche in cui cambiando la forma si cambia la figura stessa e, infatti, il mutamento dei nomi comporta il mutamento delle cose cui il nome è assegnato¹¹. Ma, se la *Bibbia* scritta in ebraico significa pienamente la realtà, se le parole usate da Mosè esprimono il reale, qual è la corrispondenza tra parole della *Bibbia* e cose, una volta che essa viene tradotta? Se l'ebraico è la lingua santa, lingua di Dio, lingua della creazione che esprime la perfetta corrispondenza tra nomi e cose, qual è il rapporto tra tale lingua e le altre? Se nella *Bibbia* scritta in ebraico, ogni lettera è significativa ed esprime la realtà, la traduzione in altra lingua comporta una degradazione, una insufficienza insita nella lingua stessa ad esprimere la realtà significata dal testo? Il problema potrebbe emergere per qualsiasi traduzione, ma per Filone nasce a proposito della traduzione greca che si pone come ispirata, che, lungi dal presentarsi come semplice derivazione, magari imperfetta del testo originario, rivendica una totale corrispondenza con la parola divina e, dunque, con il testo dato da Dio a Mosè sul monte Sinai. Il problema non è, cioè, quello della generica traducibi-

lità da una lingua a un'altra, quanto quella della traducibilità di un'opera in cui le parole rappresentano il testo e, contemporaneamente, il reale in cui ogni singola lettera è significativa e non può essere elisa. La convinzione che i Settanta siano ispirati garantisce la possibilità stessa della traduzione intesa come testo "di autorità". Ove la traduzione non fosse ispirata¹² non si capirebbe l'affermazione della perfetta corrispondenza con l'originale ebraico: «se dei Caldei che conoscono il greco e dei Greci che conoscono il caldeo hanno davanti le due versioni contemporaneamente, la caldea e la traduzione, le considerano con ammirazione e rispetto come sorelle, o, meglio, come una sola opera, sia nei fatti che nei nomi e chiamano gli autori non con il nome di traduttori, ma di ierofanti e profeti, cui è stato accordato per le purezza del loro pensiero di camminare con lo spirito purissimo di Mosè» (*Mos.*, 2.40). Di qui l'intangibilità del testo: «Philo seems to think that the original Hebrew text was like a geometrical diagram: changing the diagram (e.g. from O to Δ) automatically changes the meaning (from 'circle' to 'triangle'). Thus the form or shape of the Hebrew text must not be altered in translation»¹³. Sull'ispirazione della traduzione e, dunque, della sua piena corrispondenza con il testo originario si basano la sua sacralità e la sua intangibilità. Ove così non fosse, si tratterebbe di un testo qualsiasi e perderebbe di senso il lavoro stesso esegetico di Filone. Che il testo greco corrisponda all'ebraico e dunque all'essenza delle cose nominate è, d'altronde, ribadito dalla ricerca di analogie tra i nomi nelle due lingue. Di qui lo studio relativo a etimologie comuni ebraico-greche interpretate allegoricamente¹⁴.

II

La rilevanza attribuita al testo greco della *Bibbia* non è propria solo di Filone. Molti sono gli autori per cui il greco è lingua di uso comune. Pure, la scelta di tradurre in greco la *Bibbia* non è una semplice opzione culturale, riveste significati profondi che suscitano emozioni e reazioni. L'accettazione o il rifiuto della cultura gre-

ca sono scelte di campo, posizioni nei confronti dell'identità e dell'assimilazione, non un semplice confronto culturale.

A ben Damah (II sec.) che gli chiedeva se, una volta studiata tutta la *Torah*, ci si potesse dedicare alla cultura greca, Rabbi Ishmael rispose: «il verso dice: “questo libro della legge non si diparta mai dalla tua bocca, ma meditalo giorno e notte”¹⁵. Vai, dunque, e trova un momento che non sia né giorno né notte – allora potrai studiare la cultura greca» (*Menahot*, 99b). Vi sono qui condensati due atteggiamenti entrambi presenti nel mondo ebraico al momento del confronto con la presenza greca. Da un lato, le forme conciliative, le aperture, l'interesse a trovare un modo di approfondire la cultura, dall'altra la convinzione del sostanziale carattere superfluo di tutto quanto non sia la *Torah*. Un altro passo del *Talmud*, relativo questa volta a Roma, presenta tre aspetti: apertura, indifferenza, ostilità. In una conversazione Rabbi Jehuda (II sec.) si rivolge ai suoi compagni pieno di ammirazione per le opere dei Romani, dicendo: «come sono belle le opere di questo popolo: hanno costruito mercati, ponti, terme. Rabbi José taceva. Rispose Rabbi Shimon ben Johai [allievo di Rabbi Aqivà] che disse: tutto ciò che essi hanno fatto non l'hanno fatto che per se stessi; hanno costruito mercati per mettervi prostitute, terme per dilettarvisi, ponti per prelevare pedaggi» (*Shabbath*, 33b).

Molti altri passi riflettono un atteggiamento di diffidenza nei confronti della cultura greca considerata fonte di pericoli e di tradimento. Questa sembra essere la logica per esempio di alcuni passi relativi alla lotta tra Ircano e Aristobulo¹⁶: un uomo educato alla greca utilizza le sue conoscenze a fini di inganno e per sostenere i nemici. Dato che gli assediati calano tutti i giorni dalle mura un cesto contenente dei denari ricevendone in cambio del bestiame per i sacrifici, l'uomo in questione fa notare che, fintanto che gli assediati avranno la possibilità di fare sacrifici, non si arrenderanno. Il giorno seguente gli assediati mettono nel cesto un maiale che contamina la città. Di qui l'esclamazione: «maledetto l'uomo che alleva maiali e maledetto l'uomo che insegna al figlio la cultura greca»¹⁷.

Proprio in relazione alla sua pericolosità, l'insegnamento del

greco è vietato durante la guerra di Quietus (Tito) secondo la *Mishnah Sotah*. L'ipotesi avanzata nella *ghemarah* è che non tanto sia vietata la lingua, quanto la cultura greca¹⁸. A lato di queste posizioni, compaiono anche formulazioni più sfumate che confermano l'ipotesi di una conoscenza diffusa del greco da parte di molti maestri¹⁹. L'accettazione di tale lingua, se non altro per motivi pratici di rapporti con le autorità politiche viene così largamente ammessa²⁰ e addirittura Rabbi arriverà al punto di preferire l'uso del greco a quello dell'aramaico²¹.

I passi citati sono relativamente tardi, pure, mi sembrano indicativi dei rapporti esistenti tra differenti etnie e culture nell'area del Mediterraneo nel periodo ellenistico-romano. Pur sfaccettate, le risposte citate sono fondamentalmente di chiusura. Ma si tratta di passi che segnano la fine di un percorso in cui le possibilità di confronto e le ipotesi di apertura, numerose nel III sec. a.C., sono venute via via restringendosi. Dopo le conquiste di Alessandro Magno, i rapporti tra popoli del Mediterraneo si sono molto allargati. Alla sua morte, con la spartizione dei territori del suo regno, Alessandria, sede del governo tolemaico, fulcro politico e burocratico del regno d'Egitto, è un ricco centro cosmopolita in cui coabitano Egiziani, Macedoni, Giudei, Persiani, Romani e altre popolazioni. Il ceto dominante è costituito essenzialmente dai Macedoni, e solo dopo la decadenza dei Tolemei gli Egiziani riusciranno a prevalere. Per tutti i primi tre secoli, i Macedoni prima, i Romani ellenizzati poi, dominano politicamente. Tutta l'organizzazione cittadina è impostata su modelli greci. Così le attività culturali, l'organizzazione educativa e le feste, i giochi, i teatri, le associazioni religiose. Così, infine, la lingua ufficiale che è il greco²². I Giudei, legati ad una tradizione e a una cultura separate, restii all'assimilazione, vivono anche fisicamente in un loro quartiere, mantengono comportamenti e usi specifici, anche se intrattengono con i Macedoni rapporti quotidiani e subiscono il fascino della loro cultura. Hanno, inoltre, rapporti con Gerusalemme, punto di riferimento spirituale e culturale per tutta la diaspora. I Giudei di Alessandria vivono dunque una doppia appartenenza legati, da un lato a Gerusalemme, dall'altro al contesto alessandrino. A livello

individuale, molti ebrei cercano un inserimento nella società macedone attraverso i canali istituzionali greci di partecipazione alla vita cittadina: ginnasio, efebia, teatro, feste. Per i ceti colti la lingua usata comunemente è il greco. L'ebraico, lingua della maggior parte dei libri sacri è praticamente sconosciuto nella diaspora ove vengono parlati il greco e l'aramaico. Molti testi, anche per uso sinagogale sono in aramaico, mentre è probabile che in alcune città della diaspora il culto si svolgesse in greco. Ma anche in Palestina, a partire dal III sec. a.C., la diffusione del greco è grande e continua anche dopo la rivolta dei Maccabei. Come chiarisce J. Barr²³, tutta la politica estera dei Maccabei, gli accordi con i Seleucidi, i rapporti con Roma e Sparta avvengono in greco. Le relazioni con la diaspora giudaica, poi, impongono l'uso di tale lingua.

Se il greco è la lingua colta dei ceti aperti all'ellenizzazione, la lingua dei contatti politici e commerciali con il Mediterraneo, grande peso ha l'aramaico nella diaspora orientale e forse in Galilea, mentre in Giudea parte della popolazione parlava probabilmente ebraico. In molte zone vi è una compresenza di più lingue e molte persone sono bilingui o trilingui anche in relazione alla propria attività²⁴. In ambito letterario, l'assunzione di stilemi e di forme linguistiche greche si intreccia spesso a linguaggi disueti, letterariamente caratterizzati, linguaggi artificiali che seguono modelli antichi. Così Ezechiele tragico usa il linguaggio della tragedia, Filone il Vecchio formule omeriche, Tucidide è un modello di riferimento per molti autori. Viceversa, già nei secoli immediatamente precedenti, gli scrittori di testi entrati nel canone biblico avevano continuato ad usare ebraico e aramaico come lingue sacre, ignorando il greco. Mi riferisco in particolare al *Cantico dei Cantici*, al libro di *Koeleth*, al Libro di *Esther*, alla redazione dei Libri di *Cronache*, a *Esdra* e *Nehemia*. L'aramaico è la lingua parlata nelle scuole e nelle sinagoghe, nei luoghi cioè deputati allo studio e alla conservazione della legge, oppure da coloro che rifiutano ogni contatto con il mondo circostante, o ancora da ceti inferiori.

In tale situazione estremamente fluida e composita, sempre più forte si fa l'esigenza di un testo biblico in greco. Vi sono brevi testi tradotti, commenti e traduzioni in aramaico, i *targumim*, manca

una versione greca di tutta la *Torah*. Di qui, probabilmente, l'origine della traduzione greca della *LXX*, che all'inizio riguardava solamente i cinque libri della *Torah*, cui venne in seguito aggiunta la traduzione di agiografi e profeti. Si trattò di un lungo lavoro che fu presumibilmente concluso nel II sec. d.C.²⁵

L'iniziativa della traduzione è, probabilmente, da attribuire ai Giudei di Alessandria, anche se alcune tradizioni sostengono l'iniziativa di Tolemeo, il re macedone. Egli sarebbe stato mosso dal desiderio di inserire nella Biblioteca di Alessandria, accanto a tutte le maggiori opere del tempo, il testo biblico. Questa è, ad esempio, la tesi sostenuta dalla *Lettera di Aristeo*, opera di un autore ignoto (probabilmente della seconda metà del II sec. a.C.) che si finge un Gentile e narra, in un quadro favolistico e immaginoso della richiesta volta dal sovrano lagide al sommo sacerdote di Gerusalemme di inviargli un testo della *Torah* e dei traduttori esperti, uomini sapienti, conoscitori della *Bibbia* e del greco, in grado di approntare la traduzione.

In seguito all'arrivo degli inviati di Tolemeo che comunicano la richiesta del re, Eleazar convoca il popolo di Israele, vengono pubblicamente scelti da tutto il popolo riunito, settantadue saggi, sei per ogni tribù. I prescelti sono conoscitori della tradizione ebraica e della *Torah*, ma anche della lingua e della cultura greca, uomini saggi. Con rimpianto e a fatica Eleazar acconsente alla loro partenza, dispiaciuto di privarsi della compagnia di personaggi di tale levatura. Cede spinto dalla consapevolezza dell'utilità della loro missione per «tutti gli Ebrei della terra e per i loro discendenti» (§ 38). La traduzione non appare qui un'impresa culturale come altre nella cultura alessandrina, e neppure solamente un'operazione utile per l'espressione della religiosità e la conoscenza delle proprie radici da parte della comunità di Alessandria. È un'opera per tutti gli Ebrei della diaspora. Nella risposta di Eleazar, poi, si auspica che la traduzione si compia a vantaggio di Tolemeo. La traduzione assume un significato universale, diviene un'opera per tutti gli uomini che saranno così in grado di conoscere una sapienza superiore, disponibile per tutti coloro che vogliono accostarvisi. La *Bibbia*

non è allora un testo specifico per i soli Ebrei, la *Torah* non contiene una sapienza riservata al solo popolo di Israele, le prescrizioni ebraiche possono essere condivise²⁶ e, non a caso, più volte, Tolomeo è indicato come persona che imita i comportamenti divini.

Una volta giunti ad Alessandria i settantadue saggi vengono accolti con grandi onori da Tolomeo in persona che modifica addirittura il cerimoniale di corte pur di non farli attendere e per avere subito il piacere di conversare con loro. Nel corso di sette giorni, durante sette banchetti organizzati secondo la normativa alimentare ebraica per rispetto degli ospiti, il sovrano interroga i sapienti su vari problemi di ordine essenzialmente morale ricevendone risposte di grande saggezza. Solo al termine dei sette giorni di banchetto i saggi vengono condotti, tra ali di popolo che li accompagna festante, all'isola di Faro ove potranno lavorare indisturbati in assoluta tranquillità. La mattina, dopo essersi avviati alla reggia per recare omaggio a Tolomeo, i settantadue si lavano le mani in mare per detergerle da ogni impurità e si dedicano poi alla traduzione cui lavorano indefessamente fino a sera. Le traduzioni vengono confrontate e discusse alla presenza di Demetrio Falereo che ne dà una sorta di approvazione provvisoria. Dopo settanta giorni il lavoro è finalmente terminato e viene letto pubblicamente di fronte alla comunità giudaica alessandrina che lo approva incondizionatamente e ne chiede una copia per suo uso. Il testo viene poi letto a Tolomeo che, ammirato e stupito di fronte a tanta saggezza, chiede come mai un simile libro non sia stato tradotto in precedenza. La spiegazione, che evidenzia il carattere sacrale della *Torah* e la cautela con cui è opportuno accostarsi a un testo che non rappresenta solo una forma di sapienza umana, parla di precedenti tentativi: Teopompo (§ 314 sgg.) e Teodette (§ 316 sgg.)²⁷ hanno cercato in precedenza di introdurre nei loro scritti delle citazioni bibliche, ma la loro era una profanazione, la volontà di divulgare superficialmente cose divine, e sono stati puniti, uno con la follia, l'altro con la cecità. In entrambi i casi, il testo non è stato affrontato con la necessaria serietà e con intenzione corretta. Viene così affermato il carattere sacro della traduzione dei Settanta, cui, non a caso, non si dovrà togliere né aggiungere alcunché²⁸.

La sacralità è, d'altronde, sottolineata anche dalla pubblica lettura e dall'approvazione da parte della comunità di Alessandria, che richiama la pubblica lettura della *Bibbia* ai tempi di Nehemia (8.2-8) o i passi di *II Re*, 23.1-2, sulla pubblica lettura di Giosia. La traduzione è condotta per volere di Dio, sotto la sua guida ed ha ricevuto riconoscimento e autorità dalla accettazione del popolo di Alessandria. Ha un carattere sacro pari a quello della stessa *Bibbia* ebraica. Non a caso, come per quanto riguarda le leggi date da Dio a Mosè, la prescrizione è «non aggiungerete nulla a ciò che io vi comando e non ne toglierete nulla» (*Dt.*, 4.2). Non dovranno essere apportate modifiche: «dal momento che la traduzione è stata condotta bene e con pietà e con rigore sotto ogni aspetto, è bene che essa resti come è e che non vi si apporti alcuna modifica» (*Lettera di Aristeo*, 310). I sacerdoti, i traduttori più anziani e i personaggi eminenti stabiliscono che sarà maledetto chiunque modifichi il testo con aggiunte, trasposizioni o elisioni perché il lavoro possa rimanere «per sempre immutato».

L'autorità della traduzione, la sua intangibilità vengono affermati in modo ancora più vigoroso da altri testi che variamente riportano la storia della traduzione. Filone, nel *De Vita Mosis* (II.37), sostiene il carattere ispirato del lavoro. Isolati in settantadue cellette, i saggi lavorano separatamente, senza comunicare fra loro, giungendo a settantadue traduzioni perfettamente identiche. Vari testi della patristica porteranno poi ulteriori elementi di sacralizzazione e di ispirazione²⁹. Secondo A. Pelletier³⁰ la tradizione dell'isolamento dei traduttori in celle separate risale al periodo tannaitico ed è di origine rabbinica (*Megillah*, 9a).

La *LXX* era accettata e ampiamente utilizzata in ambiente ebraico fino a tutto il I secolo, per esempio nella scuola di Rabbi Johanan ben Zakai e solo a partire dal II sec. fu abbandonata. Parecchie fonti rabbiniche ne parlano: una Baraità del *T.B. Megillah*, 9a; *Mekiltà* di Rabbi Ishmael su *Ex.*, 12.40; *Bereshit Rabbà*, 8.11; 10.9; 38.10; 48.17; 98.5; *T.J. Megillah*, I.71d; *Tanhuma Shemot*, 22; *Avot de Rabbi Nathan*, 37; *Massekhet Soferim*, I.7-8; ecc. Nonostante la tradizione rabbinica si soffermi su alterazioni apportate al testo dai traduttori a causa del re Tolemeo³¹, l'opinione generale

è piuttosto favorevole. Pure, ben presto sorgono dubbi sulla fedeltà del testo all'originale, dubbi messi in luce già dal Siracide (*Prologo*, 23-36) in periodo anteriore al 132 a.C., che inducono probabilmente revisioni come la *kaigé*, condotta in Palestina all'inizio del I sec. d.C.

Le modifiche introdotte nella traduzione rispetto al testo ebraico, soluzioni adottate per evitare possibili antropomorfismi o politeismi che sembravano, però, poco soddisfacenti, l'adozione della *LXX* in ambiente cristiano, indussero i maestri di Javneh a guardare l'opera con sempre maggior sospetto fino a respingerla in toto. La messa tra parentesi della *LXX* non comportò, però, un rifiuto del greco, lingua indispensabile per mantenere i rapporti con la diaspora: alla *LXX* vennero sostituite altre traduzioni. Col passare del tempo, il rifiuto della *LXX* diventerà una vera e propria esecrazione: «Settanta anziani scrissero la *Torah* in greco per il re Tolemeo e quel giorno fu grave per Israele come quello in cui gli Ebrei fabbricarono il vitello d'oro»³². E ancora: «La Legge fu tradotta in greco sotto il re Tolemeo, per punizione vi fu oscurità nel mondo per tre giorni»³³.

Se consideriamo i principali punti di sospetto nei confronti della *LXX*, dobbiamo notare che le grandi discussioni interpretative tra maestri di vari indirizzi nel periodo successivo alla distruzione del Tempio portarono a posizioni differenziate su una serie di temi diffusisi proprio in epoca ellenistica. In particolare, come nota R. Le Déaut³⁴, nella traduzione greca sono molto più accentuati che nella *Bibbia* ebraica il ruolo centrale della *Torah* come legge, l'interesse verso il proselitismo, il messianesimo, la credenza certa di una vita oltre la morte e della resurrezione, l'affermazione della dottrina della retribuzione, l'angelologia, un universalismo che implica anche tolleranza verso gli altri culti. Se per alcuni versi essa si propone il massimo della letteralità rispetto alla versione ebraica, giungendo a volte anche a soluzioni prive di senso pur di mantenere un giro di frase o un'immagine dell'originale, in altri punti la scelta operata produce una versione autonoma anche molto distante dal testo ebraico quale noi ora conosciamo. Ovviamente, non possiamo sapere quanto questo disti dal testo a dispo-

sizione dei traduttori. È comunque probabile che alcune delle soluzioni adottate fossero lontane dall'originale. Considerazioni di rigore religioso, di opportunità politica, desideri di differenziazione rispetto agli idolatri, necessità di chiarezza rispetto a possibili confusioni, oltre alle necessità linguistiche inerenti al lavoro stesso di traduzione, inducono talvolta i traduttori a scelte originali. Così il timore di letture antropomorfiche porta alla eliminazione di espressioni quali “la mano di Dio”, “la faccia di Dio”; la possibilità di interpretazioni offensive per i regnanti comporta la modificazione di alcuni termini³⁵, il desiderio di occultare dati poco edificanti della tradizione o aspetti che possano ferire la sensibilità ellenistica fa introdurre dei cambiamenti nel testo o smussare caratterizzazioni³⁶. Il timore di accostamenti pagani implica che vengano per lo più evitati termini tecnici quali, per esempio, *adyton* per la stanza interna del Tempio, anche se la difficoltà dell'operazione è tale che non è sempre realizzata. Vi è comunque una grande attenzione volta a distinguere situazioni e momenti religiosi ebraici rispetto a quelli pagani³⁷.

III

Se ci interroghiamo sui reali fruitori della letteratura giudaico-alessandrina, si può genericamente affermare che, ai tempi della sua composizione, tale letteratura circolò essenzialmente in ambiente giudaico trovando, tranne alcune eccezioni, scarsa eco all'esterno. In periodo successivo, alcune opere, e in particolare la traduzione dei Settanta e gli scritti di Filone ebbero grandissima diffusione attraverso il cristianesimo che le fece proprie e le utilizzò ampiamente. In specifico, per quanto riguarda la traduzione dei Settanta, essa addirittura per secoli fu il testo biblico di riferimento al punto da costituire l'anello di congiunzione tra la tradizione palestinese e il mondo ellenizzato, l'impero romano e il cristianesimo, e da divenire poi un elemento base nella formazione del canone cattolico. Parallelamente, abbiamo visto, dopo un'accettazione essa venne respinta in ambito giudaico ove venne sempre più vista

come opera lontana dal testo ebraico, traduzione che ne travisava il senso e ad essa vennero affiancate altre traduzioni che sembravano più fedeli. Ecco allora gli interrogativi a proposito dell'opportunità stessa di usare una traduzione e domande se tradurre non implichi di necessità "tradire", se un testo scritto in greco non sia necessariamente opera completamente diversa rispetto al testo originale. È chiaro che, pur in un'area geografica ove il greco è la lingua dominante, il suo impiego implica una scelta precisa, o per lo meno l'appartenenza a un gruppo sociale in cui il greco è la lingua parlata, la lingua madre. La scelta del greco si relaziona anche al tipo di messaggio che si vuole trasmettere e agli interlocutori cui ci si rivolge; non solo greco perché è la lingua più diffusa e più facile per l'autore, ma greco come lingua dell'universalismo, del proselitismo, del pubblico allargato. Ma per un ebreo che resti all'interno della tradizione di Israele volta al popolo giudaico, in cui il proselitismo, certo non assente³⁸, non è neppure perseguito con lo stesso vigore che nel cristianesimo, qual è il senso dell'uso del greco? Non dimentichiamo che per molti autori l'ebraico, *leshon ha qode-sh*, è la lingua naturale che tutti gli uomini parlavano prima di Babele³⁹, è la lingua in cui parla Dio. Se i nomi ebraici hanno una perfetta corrispondenza con la realtà, come si mantiene tale corrispondenza nella traduzione? La soluzione data da Filone consiste – abbiamo visto – nell'affermazione del permanere della corrispondenza tra nomi e cose nel testo greco. I Settanta sono ispirati, il loro lavoro è perfettamente sovrapponibile al testo ebraico e la traduzione ha la stessa sacralità e autorità dell'originale.

Ricordiamo quanto detto a proposito dell'attribuzione dei nomi da parte di Adamo. Il primo uomo poté assegnare dei nomi che riproducono perfettamente le qualità dei singoli oggetti per la purezza della sua razionalità, per le sue capacità ancora incorrotte. Il riferimento alla purezza prima della corruzione induce a pensare a una capacità che andrà poi perduta, pure, anche Abramo e Isacco, prima, Mosè, poi, saranno in grado di mantenere la corrispondenza tra nomi e realtà. Si tratta, comunque, di personaggi eccezionali, dotati di qualità particolari. Lo stesso tipo di eccezionalità è presente nei Settanta «cui è stato accordato per la purezza del loro

pensiero di camminare con lo spirito purissimo di Mosè» (*Mos.*, 2.40). E, d'altronde, i Settanta sono ispirati: la traduzione avviene per intervento di Dio. Vi è, cioè, un progetto divino, una precisa volontà che il testo sia tradotto in greco. Dio "decide" di non parlare solamente ebraico, di accostare alla lingua santa il greco. Assisted, così, a una paradossale identificazione di greco e ebraico. Entrambe le lingue sono il perfetto rispecchiamento della realtà, ogni lettera ha una corrispondenza con il reale al punto che non può essere spostata, né modificata, eppure parole di due lingue differenti designano la realtà. Fino a che una sola lingua è considerata la lingua santa, parlata da Dio e dal nomoteta, la corrispondenza con il reale è una relazione biunivoca, non particolarmente problematica. Ma, come si relazionano tra loro due relazioni biunivoche in cui uno solo dei termini del rapporto – la realtà – è lo stesso e cambiano gli altri termini? L'ispirazione dei traduttori della *Bibbia* garantisce che il greco è lingua che descrive il reale. Non è, però, molto semplice giungere a una sorta di sovrapposibilità tra greco e ebraico. Non a caso, nelle sue ricerche etimologiche, Filone fornisce interpretazioni allegoriche spesso sorprendenti per chiarire l'equivalenza di espressioni nelle due lingue, l'interpretazione letterale lo ostacola.

Se teniamo conto delle differenti prese di posizione delle comunità giudaiche nei confronti del greco, dei sentimenti di simpatia o di ostilità verso la lingua dei pagani, verso ipotesi di assimilazione o semplicemente di confronto, è chiaro che un discorso di questo tipo risulta particolarmente forte e che la scelta del greco, lungi dal rappresentare una banale scelta linguistica dovuta magari a comodità o opportunità, è una scelta ideologica⁴⁰. È parallela alla scelta di utilizzazione di categorie filosofiche greche e di forme esegetiche che si articolano su modelli greci oltre che su modelli ebraici. Non si tratta di inconscio sincretismo, quanto di precisa scelta teorica.

NOTE

- 1 *Bereshit Rabbà*, XVIII, 4, trad. di A. Ravenna, Torino, Utet, 1978; cfr. XXXI, 8.
- 2 Cfr. *Giubilei*, 26.
- 3 L. GINZBERG, *Le leggende degli Ebrei*. I, Milano, Adelphi, 1995, p. 386.
- 4 *Cher.*, 56, trad. di C. Mazzarelli.
- 5 *Legum All.*, II.15, trad. di R. Radice.
- 6 U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari, Laterza, 1993, p. 14.
- 7 D. WINSTON, *Aspects of Philo's Linguistic Theory*, "SPHA", III, 1991, p. 116.
- 8 "Dotan" significa "sufficiente abbandono". Cfr. *Post.*, 32; 55; 74; 120.
- 9 D. WINSTON, *op. cit.*, pp. 124-125.
- 10 Cfr. V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, Brill, 1977, pp. 117 sgg.
- 11 Cfr. *Mut.*, 64. Rispetto alla corrispondenza del linguaggio con la realtà nominata presente nei vari personaggi citati, emerge l'ambiguità del linguaggio del serpente le cui parole non corrispondono all'essenza delle cose, anche se, nota D. DAWSON (*Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1992, p. 89) l'ambiguità delle parole del serpente è un'ambiguità di sintassi più che di nomi.
- 12 Come, per esempio, sostengono L. CANFORA, *Il viaggio di Aristeo*, Bari, Laterza, 1996, p. x, e D. WINSTON, *op. cit.*, p. 122. Per questo autore, nonostante egli citi l'interpretazione filoniana per cui i Settanta erano ispirati, i saggi riprodussero la traduzione dando un perfetto equivalente del testo ebraico per il loro acume filosofico che li pose in grado di cogliere la struttura del reale «with the same refinement and accuracy that characterizes mathematical and logical analysis». Vi sarebbe dunque una piena comprensione del reale riprodotta nelle parole greche, non però, per ispirazione. Il riferimento a un uomo superiore in sapienza che dà i nomi conformi alla natura delle cose grazie alla sua comprensione compare in *Q.G.*, 1.20, a proposito, però, di Adamo, non dei Settanta.
- 13 D. DAWSON, *op. cit.*, pp. 86-87.
- 14 Cfr. D. WINSTON, *op. cit.*, p. 119 e nota.
- 15 *Giosuè*, 1.8, trad. Luzzi.
- 16 Figli di Alessandro Ianneo e di Salomé Alessandra, tra il 67 e il 63 a.C. entrano in conflitto per il regno, entrambi cercano l'alleanza di Pompeo che insegue Aristobulo in Giudea e poi a Gerusalemme. L'esito è l'entrata di Pompeo a Gerusalemme, nel Tempio, nel Santo dei Santi.
- 17 Vi sono tre versioni dell'episodio riportate in: *Talmud Baba Qamma*, 82b; *Me-nahot*, 64b; *Sotah*, 49b.
- 18 *Sotah*, 49b.
- 19 Cfr. *Sotah*, 49b; *Baba Qamma*, 82b.
- 20 Cfr. *Sotah*, 49b; *Baba Qamma*, 52b; 82b.
- 21 *Sotah*, 49b; *Baba Qamma*, 82b.
- 22 I Giudei erano già presenti in precedenza in Egitto. Secondo Flavio Giuseppe (*Contro Apione*, I.186-189) che riporta un'asserzione di Ecateo, essi sarebbero giunti in Egitto in gran numero in seguito alla vittoria di Tolemeo a Gaza nel 312

- a.C. Tra loro, il sommo sacerdote Ezechia. Secondo la *Lettera di Aristeo* (12.14), viceversa, il trasferimento degli Ebrei non sarebbe volontario; numerosi schiavi furono trasferiti a forza da Tolemeo in seguito alle campagne di Cele-Siria e di Fenicia. Comunque vadano interpretate le testimonianze riportate, la presenza giudaica ad Alessandria è numericamente rilevante a partire dal 300 a.C. circa e, soprattutto durante il regno di Tolemeo II, la diaspora alessandrina è costituita da una comunità ricca, colta, spesso legata alla corte, inserita nella vita politica del paese. Solo con il I secolo si assisterà a un graduale decadere degli Ebrei della regione.
- Parte di questo lavoro è una rielaborazione dell'introduzione al *Contro Apione* di FLAVIO GIUSEPPE da me curata per Marsilio, Venezia, 1993.
- 23 J. BARR, *Hebrew, Aramaic and Greek in the Hellenistic Age*, in W.D. DAVIES e L. FINKELSTEIN (a cura di), *The Cambridge History of Judaism, II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 102.
 - 24 *Ivi*, p. 113.
 - 25 Cfr. G. DORIVAL, *L'histoire de la Septante dans le Judaïsme antique*, in M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH (a cura di), *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1988, pp. 96-97.
 - 26 Cfr. F. PARENTE, *La 'Lettera di Aristeo' come fonte per la storia del giudaismo alessandrino durante la prima metà del I secolo a.C.*, "Annali della Scuola Norm. Sup. di Pisa", II, 1972, p. 538.
 - 27 Vissuti nel IV secolo a.C. Anche Aristobulo (fr. 3 = Eus. *P.E.*, XIII, 12.1-2) sostiene l'esistenza di traduzioni della *Torah* in epoca assai arcaica se ad esse avrebbero avuto accesso Pitagora e Platone, vissuti nel IV sec. a.C.
 - 28 Secondo O. MURRAY, *The Letter of Aristeas*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi Ellenistici, II*, Pisa, Giardini, 1987, pp. 16-17, è dubbio se la *Lettera di Aristeo* si proponga di dare autorità a una nuova traduzione, a una vecchia traduzione di fronte a una revisione della stessa, o a una traduzione qualsiasi rispetto al testo ebraico.
 - 29 IRENEO, per esempio, sostiene che i traduttori lavorarono separatamente e che vennero ispirati dallo Spirito Santo. Anche per lo PSEUDO GIUSTINO (*Exhort. ad Graecos*, 13) i saggi lavorarono in isolamento, ognuno in una sua cella. Per EPIFANIO (*De mensuris*, 3-12) anche le aggiunte e le modifiche del testo sono ispirate. Per Eusebio, Tolemeo è uno strumento della Provvidenza. Sulla stessa linea GIOVANNI CRISOSTOMO ripetutamente indica nella versione (fatta secondo lui non molto prima di Cristo) un'azione provvidenziale di Dio a favore dei cristiani (cfr. *Hom. IV in Gen.*, 4). Più cauto GEROLAMO (*Praef. in Pent.* [P.L. XVIII, p. 181]) che segue come fonti la *Lettera*, Flavio Giuseppe e la tradizione rabbinica, mentre AGOSTINO (*De Civitate Dei*, XVIII, 42 sgg.; XV, 11-13) sostiene l'ispirazione divina. Cfr. D. BROWN, *Vir Trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen, 1992; A. PASSONI DELL'ACQUA, *Le versioni latine della Bibbia nella Chiesa antica in Italia*, in corso di pubbl. in AA.VV., *La traduzione della Bibbia nella Chiesa italiana*, vol. I, C.E.I.
 - 30 A. PELLETIER, *Josephus, the Letter of Aristeas and the Septuagint*, in L.H. FELDMAN e GOHEI HATA (a cura di), *Josephus, the Bible and History*, Leiden, 1989, pp. 97-113.

- 31 Cfr. E. TOV, *Rabbinical Traditions concerning "alteration" in the Septuagint*, "Journal of Studies of Judaism", XV, 1984, pp. 65-89, che riporta le alterazioni messe in luce in vari trattati rabbinici.
- 32 *Sefer Torah*, I.8; *Massekhet Soferim*, I.7.
- 33 *Megillat Ta'anit*, 13.
- 34 R. LE DÉAUT, *La Septante, un Targum?*, in R. KUNTZMANN e J. SCHLOSSER, *Études sur le Judaïsme hellénistique*, Paris, Cerf, 1984, pp. 180-183.
- 35 Cfr. E.J. BICKERMAN, *Gli Ebrei in età greca*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 153, a proposito della sostituzione del termine *lagos* con *dasypros* quando si parla di animali impuri in relazione a *Levitico*, 11.6 e *Deuteronomio*, 14.7. Il termine indica la lepre, che in greco si dice *lagos*. Ma Lago era anche il nome del nonno di Tolemeo II. Di qui la modifica. In *Deuteronomio*, 17.14-15, poi, si dice: «non potrai costituire su di te un re straniero». Nel testo greco al posto di *basileus*, termine che sarebbe imbarazzante rispetto all'accettazione dell'autorità dei Tolemei, viene usato il più generico *archon*.
- 36 Cfr. *Ex.*, 15.3: «L'Eterno è un guerriero» diventa «Il Signore che spezza le guerre», mentre in *Dt.*, 10.16, l'espressione «circoncidete dunque il vostro cuore» è resa con «tagliate l'ostinazione del cuore».
- 37 Cfr. E.J. BICKERMAN, *op. cit.*, p. 162. Talvolta l'impiego di una terminologia ambigua non può essere evitato, ma esso non implica l'accettazione di credenze idolatriche: immediate e puntuali precisazioni chiariscono le differenze tra modi e concezioni. Cfr. R. LE DÉAUT, *op. cit.*, pp. 164-169.
- 38 Cfr. L.H. FELDMAN, *Jews and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton, 1993, pp. 288-413.
- 39 Tale interpretazione permarrà anche in periodi di molto posteriori. Cfr. per es. il commento di B'CHOR SHOR a *Gen.*, 11.7, per cui, dopo Babele, la Lingua Santa, con cui Dio creò il mondo, fu riservata a Israele.
- 40 Con ciò non voglio sostenere che Filone conoscesse l'ebraico. È anzi plausibile che egli non lo conoscesse, ma questo non implica che la sua scelta fosse obbligatoria anche se, ovviamente, il ruolo di lingua madre non può non avere peso nella scelta.

