

La Novella 146 de Giustuniano, i settanta, Aquila

Nicolaas van der Wal, il grandissimo esperto delle Novelle, non vorrà, spero, giudicare sconveniente che un contributo al volume in suo onore inizi con la traduzione di una di quelle costituzioni che egli conosce così bene nel testo originale. D'altronde la Novella in questione, che tratta per l'appunto di traduzioni, ne sottolinea l'utilità per la migliore comprensione dei testi sacri; e anche per quelli profani, redatti in un greco non semplice come quello giustiniano, la *hermeneia* in una lingua moderna costituisce pur sempre la prima forma di interpretazione, massime in un'epoca come la nostra che ha giudicato opportuna persino una traduzione (francese) della traduzione stessa dei Settanta.¹

Novella 146. Sugli Ebrei.

L'imperatore Giustiniano ad Areobindo, gloriosissimo prefetto al pretorio

Proemio. Gli Ebrei, quando ascoltano i libri sacri, non dovrebbero restare invischiati nella pura e semplice lettera, ma guardare alle profezie che vi sono riposte, e attraverso cui si annuncia il Dio grande e salvatore del genere umano, Gesù il Cristo. Ma anche se fino ad oggi, abbandonandosi ad interpretazioni assurde, essi hanno deviato dalla retta opinione, tuttavia, dopo aver appreso che sono in disaccordo fra loro, non abbiamo tollerato di lasciare i loro disordini insoluti. Infatti, come abbiamo appreso dalle petizioni che ci sono state inoltrate, alcuni si attengono alla sola lingua ebraica e di questa vogliono che si faccia uso nella lettura dei libri sacri, mentre altri ritengono di poter accettare anche la greca; e da molto tempo polemizzano fra loro su questo punto. Noi dunque, informati di ciò, abbiamo giudicato preferibile l'opinione di coloro che erano disposti ad accettare per la lettura dei libri sacri anche la lingua greca, e in una parola qualunque lingua il luogo renda più adatta e meglio nota a chi ascolta.

Cap. I. Proemio. Stabiliamo dunque che, in qualunque luogo ci siano degli Ebrei, quelli che lo vogliono nelle loro sinagoghe leggano alle persone lì radunate i libri sacri in lingua greca, o anche eventualmente in lingua patria (ossia nella nostra latina), o in una parola in qualsiasi altra; al fine che, mutando la lingua e la lettura di cui essa è strumento a seconda dei luoghi, le parole risultino immediatamente chiare a tutti i presenti, e possano trasformarsi in criterio di vita e di comportamento. Stabiliamo inoltre che non sia concesso ai loro interpreti che

1 *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, par M. Harl, Paris 1986, e successivi volumi.

accettano solo la lingua ebraica di manometterla a piacimento, profittando della ignoranza dei più per celare la propria frode. Solo, chi legge in greco userà il testo tradizionale dei Settanta, il più esatto di tutti e apprezzato più di ogni altro per le circostanze stesse della traduzione. Infatti i traduttori, divisi a due per due e compiendo il loro lavoro in luoghi diversi, ciò nonostante produssero tutti un'unica composizione. 1. C'è poi un'altra caratteristica che è impossibile non ammirare in quegli uomini: ossia che, pur essendo vissuti molto tempo prima della salvifica apparizione del grande Dio e nostro salvatore Gesù Cristo, tuttavia fecero la versione tradizionale dei libri sacri come se ne vedessero l'avvento, e se una sorta di grazia profetica li illuminasse. Di questa tutti di preferenza faranno uso; solo, perché non si creda che noi precludiamo loro le altre traduzioni, diamo la facoltà di usare anche quella di Aquila, benché egli fosse straniero e in alcune lezioni presenti discordanze non indifferenti rispetto ai Settanta. 2. Vietiamo invece rigorosamente quella che essi chiamano seconda tradizione (*deuterosis*), perché non è inclusa nei libri sacri e non è trasmessa dall'alto dei cieli per mezzo dei profeti, ma è un'invenzione di uomini che cianciano a livello unicamente terreno e non hanno in sé nulla di divino. E leggeranno le precise parole sacre aprendo i libri stessi, senza nascondere ciò che essi dicono per accettare vaniloqui non scritti estranei al testo, escogitati da loro stessi per la rovina delle anime semplici. Così, in base a questa facoltà da noi concessa, chi accetterà la lingua greca o anche le altre non sarà soggetto a pena alcuna, e non ne sarà impedito da chicchessia; e i loro arcifereciti o eventualmente gli anziani o i cosiddetti maestri non avranno la facoltà di impedirlo con macchinazioni o anatemi, a meno che, ricondotti alla ragione da pene corporali e per di più dalla confisca dei beni, non vogliano loro malgrado arrendersi alla nostra volontà e ai nostri ordini, migliori e più cari a Dio.

Cap. II. Se poi alcuni di loro tentassero di introdurre empì vaniloqui, negando la resurrezione o il giudizio universale, oppure che gli angeli sono opere e creature di Dio, vogliamo che siano scacciati da qualsiasi luogo, e che non possano pronunciare parole così blasfeme e totalmente aberranti rispetto alla conoscenza di Dio. E se solo si lasceranno sfuggire un'opinione del genere, li condanniamo alle pene estreme, purificando con ciò il popolo ebraico dall'introduzione di un nuovo errore.

Cap. III. Ci auguriamo che chi ascolta i libri sacri in questa o in quella lingua si guardi dalla malvagità degli interpreti e non presti attenzione alla pura e semplice lettera, ma domini le cose e ne colga il senso veramente divino, sì da cambiare in meglio le proprie opinioni, cessando una buona volta dall'errore e dall'incapacità di raggiungere la cosa più importante di tutte, ossia la speranza in Dio. Per questo abbiamo permesso loro l'uso di qualsiasi lingua per la lettura dei libri sacri: perché tutti senza distinzione, prendendone conoscenza, possano apprendere più facilmente le dottrine migliori. Infatti, secondo un'opinione comunemente ammessa, è molto più pronto a discernere e a scegliere il bene chi è stato nutrito dei libri sacri ed ha poco bisogno di correzione, rispetto a chi non ne sa nulla e resta attaccato al

solo nome del proprio culto e vi si afferra come ad un'ancora sacra, nella convinzione che la semplice denominazione della sua setta sia una dottrina divina.

Cap. IV. Su quel che noi abbiamo disposto e dichiarato con questa legge divina veglierà la tua eccellenza e l'ufficio posto ai tuoi ordini, e così pure chiunque sarà chiamato pro tempore ad occupare la stessa carica. Non permetterai in alcun modo agli Ebrei di contravvenire a queste disposizioni; e, dopo averli sottoposti a pene corporali, caccierai in esilio quanti opporranno resistenza o anche solo tenteranno di impedirne l'osservanza, privandoli inoltre dei loro beni, perché non spingano la loro tracotanza ad un tempo contro Dio e contro l'impero. Inverai anche delle ordinanze, a cui premetterai la nostra legge, ai governatori delle province, in modo che essi, prendendone conoscenza, le affiggano in tutte le città, sapendo che devono osservarle per timore della nostra indignazione.

Costantinopoli, 13 febbraio 553.

Regolamentando dall'esterno la prassi del servizio sinagogale, risolvendo autoritativamente una disputa interna al mondo ebraico, vietando l'uso di testi tradizionali della sua liturgia, limitando l'autonomia giurisdizionale dei suoi capi religiosi, mettendo fuori legge le convinzioni di alcune sue comunità, la Novella 146 era destinata a causare un grosso impatto fra i suoi destinatari immediati, e ad attirare in modo permanente l'attenzione degli storici dell'ebraismo: la prima proibizione del Talmud nella storia! Essa è stata quindi oggetto di una vastissima letteratura, e non mancano sintesi recenti e aggiornate che soddisfano ogni esigenza bibliografica.² Senza ripercorrere l'intero itinerario esegetico, come sarebbe superfluo fare, vorrei soffermarmi qui di seguito su alcuni punti in cui il richiamo ad altre Novelle e ad usi peculiari del greco giustiniano può risultare utile per definire alcuni dettagli, non tutti di second'ordine, su cui ancora si discute. E vorrei anche richiamare alcune testimonianze antiche sulla traduzione dei Settanta, ben note agli studiosi dell'Antico Testamento, nella convinzione che esse servano a comprendere meglio il significato e la portata del provvedimento giustiniano.

Che esso sia stato originato dalla richiesta di intervento di una delle comunità ebraiche in conflitto fra loro non sembra potersi revocare in dubbio. Le προσελεύσεις attraverso cui Giustiniano fu informato sulla situazione conflittuale che era venuta a prodursi fra "ebraisti" ed "ellenisti" devono essere intese, secondo un uso linguistico costante nelle Novelle, come "petizioni, richieste di intervento

2 Si v. da ultimo M. Rabello, *Giustiniano, Ebrei e Samaritani*, Milano 1988, II, pp. 814-828.

risolutivo", e non come "rapporti", relazioni o denunce di terzi.³ Per quanto risulta dalle fonti giuridiche a noi note, gli Ebrei di solito ricorrevano all'imperatore per sollecitare la tutela dei propri diritti e della propria sicurezza, o anche per ottenere un'interpretazione favorevole di leggi esistenti,⁴ ma non per farlo arbitro di questioni che investissero la loro autonomia religiosa. E' quindi comprensibile l'imbarazzo di molti storici ebrei moderni nel constatare che una frazione più o meno consistente di Ebrei bizantini, per risolvere una questione interna alle sinagoghe, giunse a chiedere una risoluzione imperiale, quasi si fosse trattato di dirimere un contenzioso fra teologi cristiani, di cui l'imperatore era il giudice "naturale". Qualcuno, come Andrew Sharf, ha fatto notare che l'unica prova di una iniziativa ebraica è costituita dalle parole di Giustiniano stesso nel proemio;⁵ ma esso trova precisi paralleli in proemi di altre Novelle, come la 56, la 66, la 93, la 101, la 110, in cui Giustiniano, secondo una sua prassi ben nota, prende spunto da una sollecitazione specifica per dettare soluzioni generali su punti controversi. La Novella 146 si presenta dunque, sotto il profilo dello stile legislativo, in modo del tutto analogo ad altre costituzioni giustiniane sulle fattispecie più diverse, e la menzione delle *προσελεύσεις* non appare introdotta in modo pretestuoso.

L'iniziativa va attribuita molto più probabilmente a un gruppo di Ebrei ellenizzati della diaspora che non ad Ebrei "ellenisti" palestinesi. In Palestina l'animosità contro l'oppressore cristiano non si era affievolita nel tempo, se la Tefilla, una delle preghiere da recitare nel servizio del sabato, nella sua forma palestinese contemplava questa invocazione:

Possano gli apostati non avere speranza! Possa tu prontamente, ai nostri giorni, sradicare il regno dell'arroganza! Possano i cristiani e gli eretici perire prontamente! Possano i loro nomi essere cancellati dal Libro della vita e non essere scritti assieme a quelli del giusto! Benedetto il Signore che distrugge l'arrogante!⁶

Si possono ipotizzare in questo ambiente delle "colombe" elleniste che chiedano l'intervento degli "arroganti"? O non si deve piuttosto pensare alla comunità ebraica di Costantinopoli?⁷ O forse a quella di Alessandria, il luogo dove la versione greca

3 *Προσελεύσεις* è attestato nelle Novelle in due accezioni: a) *aditio (hereditatis)*: v. Nov. 1.1.1, p. 3.22; 1.2.1, p. 6.16; 1.4 pr., p.8.35; b) petizione, richiesta di intervento o di decisione (rivolta di solito all'imperatore, e talora al magistrato): v. le Novelle 17.3, p. 119.12; 56 pr., p. 311.11 e 19; 66 pr., p. 340.14; 74.5 pr., p. 376.8; 82.11, p. 406.19; 90.4, p. 449.2; 5, p. 450.15; 93 pr., p. 459. 16; 97.4, p. 473.30; 99.1.2, p. 483.15; 101 pr., p. 478.25; 110.1, p. 520.17.

4 V. ad es. CTh. 16.8.4, 10 (= CI. 1.9.9), 23; 16.9.10 (= CI. 1.9.2); CI. 1.9.1,3; 1.13.3; la Nov. 139; e si pensi a testi come la *Legatio ad Gaium* di Filone, o ai papiri sulla "questione ebraica" pubblicati nel secondo volume del *Corpus Papyrorum Judaicarum*.

5 A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971, p. 24.

6 Il testo è citato in P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford 1959², p. 41.

7 L'ipotesi è di S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York 1957², III, pp. 11 ss.

dei Settanta, di cui si parlerà più avanti, aveva goduto del più largo riconoscimento anche da parte ebraica? Per gli Ebrei d'Egitto, in epoca tardo-imperiale, è attestato un crescente influsso delle autorità talmudiche e una certa rinascita nazionalistica e ortodossa, inclusiva di una rinnovata conoscenza dell'ebraico; il principio di una lettura della Torà nella lingua originale, propugnato dai rabbini palestinesi, avrebbe quindi potuto trovare in Egitto i suoi fautori, e creare frizioni con la maggioranza ellenofona. Ma si tratta solo di ipotesi; e la comunità ebraica alessandrina nel sesto secolo non aveva forse più forze sufficienti per far sentire la propria voce nel centro dell'Impero.⁸

La disputa sulla liceità dell'uso di lingue diverse dall'ebraico, ad esempio l'aramaico o il greco, per la lettura di passi biblici nel servizio sinagogale è molto più antica dell'epoca giustiniana, e risale almeno ai primi secoli della nostra era.⁹ Contro l'opinione rigorista di quei rabbini secondo i quali la lettura in lingue diverse dall'ebraico era priva di valore rituale, si venne affermando nel secondo e nel terzo secolo l'interpretazione più liberale di altri rabbini come Simeone ben Gamaliele, Jochanan, Abbahu, disposti ad ammettere la validità rituale della traduzione greca, sia pure, secondo alcuni, limitatamente alla Torà, ai "cinque libri" (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio). La Novella 146 è la sola fonte ad attestare in modo esplicito che a questo atteggiamento liberale nel sesto secolo si oppose un nuovo rigorismo che propugnava un ritorno al testo ebraico, e solo ad esso, per il servizio rituale. Tale rigorismo trovava il suo fondamento nel processo di riebraizzazione che si veniva affermando un po' in tutta la diaspora, e che nel corso del Medioevo avrebbe finito per cancellare ogni forma di "ellenismo".¹⁰

Contro gli "ebraisti", informa il proemio della Novella, gli "ellenisti" difendevano l'uso "anche" del greco, non "in aggiunta" all'ebraico, ma in sostituzione di esso. Questa è, a mio avviso, la corretta interpretazione di οἱ δὲ καὶ ἑλληνίδα παραλαμβάνειν ἀξιούσι (p. 715.5). L'interpretazione alternativa, secondo cui gli "ellenisti" avrebbero chiesto di poter *accompagnare* la lettura del testo ebraico con una sua traduzione greca,¹¹ si appoggia dal punto di vista testuale sulla lezione προσλαμβάνειν del codice Marciano delle Novelle.¹² Παραλαμβάνειν è del

8 V. V.A. Tcherikover, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Harvard 1957, I, pp. 99; 106 ss.; J. Méléze-Modrzejewski, in J. Hassoun (a cura di), *Juifs du Nil*, Paris 1987³, pp. 47 s.; Id., "Livres sacrés" et justice lagide', *Acta Universitatis Lodzianensis* 21, 1986, pp. 38 ss.

9 Le fonti, rabbiniche e anche cristiane, sulla controversia si trovano in V. Colorni, 'L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano', *Annali di storia del diritto* 8, 1964, pp. 19-30, poi *Judaica minor*, Milano 1983, pp. 1 ss., e in N. de Lange, *Origen and the Jews*, Cambridge 1976, pp. 56 ss.

10 V. per tutti Colorni, *art. cit. supra*, pp. 67 ss.

11 Fra i sostenitori di questa tesi sono J. Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, London 1934, nella sua traduzione della Novella, p. 392; Kahle, *The Cairo Geniza* (*supra*, n. 6), p. 39; per la tesi opposta v. per tutti Colorni, *art. cit. (supra)*, n. 9), pp. 68-69 con la n. 222.

12 Accettata nell'edizione teubneriana di Zachariae von Lingenthal.

Laurenziano, un testimone in via generale meno autorevole, ma qui confermato dalla traduzione dell'Autentico. Nel caso della Novella 146, il traduttore dell'Autentico si mostra ancor più privo di discernimento del solito:¹³ confonde χρόνος con χρυσός (715.6), ἀναπτύσσω con ἀναπτύω (716.15);¹⁴ è smarrito davanti a περίνοια, che non trova nel suo glossario e si limita a traslitterare in *perinoea* (716.23);¹⁵ pesca meccanicamente dal glossario un incongruo *gloria* come equivalente di δόξα = "dottrina" (p. 714.21); stabilisce non si sa come un'equivalenza altrettanto erronea fra παραλαμβάνω e *trado* tutte le volte che lo incontra nel testo (p. 715.9,23; p. 716.17,22); e siccome anche nel nostro passo ha *tradere*, doveva leggere nel suo originale παρα- e non προσλαμβάνειν. Questa lezione, accolta nel testo di Schoell-Kroll, è ulteriormente confermata dalla definizione antitetica dei due gruppi che si ha un po' più avanti nel testo: chi sosteneva per la lettura rituale la liceità anche del greco, chi ammetteva solo quella dell'ebraico, τοὺς καὶ τὴν ἑλληνίδα φωνὴν πρὸς τὴν τῶν ἱερῶν βιβλίων ἀνάγνωσιν παραλαμβάνειν ἐθέλοντας / τοῖς ... μόνην τὴν ἐβραΐδα παραλαμβάνουσιν (p. 715, 8-10; 22-23).

Nello sposare la tesi degli "ellenisti" Giustiniano va, sotto molti aspetti, ben oltre la loro richiesta, ammettendo fra l'altro la liceità anche del latino¹⁶ o di qualsiasi altra lingua risultasse più familiare agli ascoltatori. La comprensibilità del messaggio, il πρόχειρον τῆς ἐρμηνείας¹⁷ ottenuto attraverso le scelte linguistiche è una preoccupazione attestata anche altrove nelle Novelle, e fu certo uno dei motivi che orientarono il biliguismo giustiniano. L'accento al latino non presuppone per altro, da parte dell'imperatore o dei suoi consiglieri teologici, la conoscenza di

13 Sulla traduzione dell'Autentico v. da ultimo G. Lanata, *Byzantion* 49, 1979, pp. 239-265.

14 Stranamente seguito in ciò da Parkes, *Conflict* (*supra*, n. 11), nella sua traduzione, p. 392: "rejecting the commentaries".

15 Nel resto dell'Autentico, περίνοια (un termine tipicamente giustiniano: v. CI. 1. 3.41.5 e 11; 5.16 pr.; 6.4.26) è variamente tradotto con *adinventio*, *circumventio*, *contemptus*, *opinio*, *sensus*, rispettivamente nelle Novelle 38.5, p. 251.26; 7 ep., p. 62.15; 134.11.1, p. 687.2; 42 pr.1, p. 264.10; 42.1.1, p. 265.14. E', invece, semplicemente traslitterato in *perinoea* anche nella Nov. 147.1, p. 720.28, un testo dove il traduttore non trova un equivalente nemmeno per ἀπραγμοσύνη (p. 720.9), che altrove nell'Autentico è tradotto, più o meno correttamente, con *aequitas*, *libertas*, *quies*; v. rispettivamente le Novelle 82 ep., p. 408.21; 100.1.1, p. 485.17; 18 ep., p. 138.10. Non sembra infondata l'ipotesi che la traduzione delle Novv. 146 e 147 sia da attribuire a una persona diversa da quella che ha lavorato ad altre sezioni dell'Autentico.

16 P. 715.10,12,16; p. 717.13. L'ipotesi di Schulz, presso Kahle, *The Cairo Geniza* (*supra*, n. 6), p. 317, secondo cui la menzione del latino, originariamente estranea al testo giustiniano, vi sarebbe stata interpolata solo dopo la riconquista dell'Italia, è priva di fondamento. La preoccupazione per l'Italia è viva in parecchie Novelle giustiniane: v. la Nov. 7.1, p. 52.10-13; i testi cit. in G. Lanata, *Legislazione e natura nelle Novelle giustiniane*, Napoli 1984, p. 103; e anche Colorni, *art. cit.* (*supra*, n. 9), p. 74 s. con le nn. 242-6.

17 Nov. 7.1, p. 52.34 s.

un'eventuale traduzione latina della Bibbia dovuta all'iniziativa di comunità ebraiche latinofone,¹⁸ Giustiniano si prospetta un'ipotesi (τυχόν) a cui pensa di dover rispondere in senso affermativo, senza curarsi poi dei mezzi attraverso cui potrebbe realizzarsi; mentre per il greco è pronto ad indicare la versione dei Settanta, pur ammettendo in via subordinata anche quella di Aquila.

I problemi sollevati dalla versione greca vulgata dei Settanta sono tanti e tali da costituire ormai una branca autonoma degli studi testamentari, con i suoi specialisti, le sue associazioni internazionali, le sue bibliografie, i suoi manuali.¹⁹ Si discute su tutto. A chi va fatta risalire l'iniziativa? Alla curiosità e allo spirito di collezionismo di Tolomeo II Filadelfo, come sostengono le fonti antiche, o alle necessità linguistiche e alla politica culturale degli Ebrei ellenizzati della diaspora che ignoravano ormai l'ebraico, come suggeriscono molti studiosi moderni? A chi fu dovuta l'esecuzione materiale dell'impresa? Più radicalmente: è davvero esistita una e una sola "Settanta", una "proto-Settanta", oppure alle sue spalle si situa una pluralità di traduzioni, parallelamente a quanto sarebbe avvenuto per i *targumin* (traduzioni) aramaici? Sono solo alcuni dei problemi sollevati dagli specialisti.

Non mi propongo qui, ovviamente, di fornire risposte a questioni così dibattute, che non riguardano se non marginalmente la Novella 146; ma ritengo che, per situare questo provvedimento entro la cultura religiosa che sorregge ed orienta le opzioni legislative di Giustiniano, sia opportuna una sommaria ricognizione di alcune fonti antiche che tramandano notizie sulla traduzione dei Settanta. Nelle loro analogie e nelle loro divergenze infatti si rispecchiano molto chiaramente le tendenze teologiche e le concezioni di fondo che informano i vari ambienti, ebraici e cristiani, di cui sono espressione.²⁰

La testimonianza più antica e più nota, da cui in varia misura dipendono tutte le altre,²¹ è la *Lettera a Filocrate* di Aristeo (nome o pseudonimo di un ebreo ellenizzato), la cui datazione è molto discussa, anche se il maggior numero delle

18 L'esistenza di una Bibbia latina giudaica e l'uso del latino nella liturgia sinagogale sono esclusi in via generale da J. Gribomont, 'Les plus anciennes traductions latines', in J. Fontaine - Ch. Pietri (a cura di), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, pp. 46 s. Ipotesi più possibiliste sono elencate da Colorni, *art. cit.* (*supra*, n. 9), pp. 75 ss., che si mostra per altro molto cauto in proposito.

19 Qui si cita, per brevità, solo il più recente: M. Harl-G. Dorival-O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, a cui si rimanda per la bibliografia relativa ai problemi qui di seguito affrontati.

20 Questa convinzione, espressa da P. Wendland, 'Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche', *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 1, 1900, 267-290, è molto importante per la comprensione della Novella 146.

21 Le testimonianze antiche, greche e latine, sull'origine della traduzione dei "Settanta" si trovano raccolte in P. Wendland, *Aristeae ad Philocratem epistula*, Lipsiae 1900; v. anche R. Tramontano, *La Lettera di Aristeo a Filocrate*, Napoli 1931, pp. 165*-208*. Per le fonti rabbiniche v. Dorival, in *La Bible grecque* (*supra*, n. 19), p. 50.

proposte si orienta verso la seconda metà del secondo secolo a.C. A un lettore ingenuo, la *Lettera* riserva un certo numero di sorprese. Secondo un'opinione corrente nella letteratura patristica almeno a partire da Giustino (*Apol.* I 31), e ancor oggi diffusa, oggetto della traduzione dei "Settanta" sarebbe l'Antico Testamento nel canone accolto dalla Chiesa greca, il quale in realtà include non solo libri tradotti dall'ebraico in epoche e ambienti diversi, ma anche scritti composti originariamente in greco.²² Per contro in Aristeia il numero dei traduttori è indicato non in settanta, ma in settantadue, sei per ogni tribù in Israele; oggetto della traduzione è solo la "legge", la Torà;²³ e, quel che più conta, la *Lettera* finisce per parlare un po' di tutto: di Tolomeo Filadelfo; della sua biblioteca; del suo desiderio di acquisire al suo patrimonio librario anche i libri delle leggi ebraiche in traduzione greca; del carteggio che scambia a questo fine con Eleazaro, sommo sacerdote di Gerusalemme; di Gerusalemme stessa di cui fornisce una descrizione abbastanza circostanziata; dei doni sontuosi, altrettanto minuziosamente descritti, che il Filadelfo manda ad Eleazaro in cambio dell'invio di un testo ebraico e di settantadue traduttori; delle prescrizioni alimentari degli Ebrei; di un banchetto offerto dal Filadelfo ai traduttori, in cui vengono dibattuti problemi sulla regalità, e che da solo occupa un buon terzo del libro; della dimora approntata espressamente per i traduttori in un sito incantevole dell'isola di Faro; dell'entusiasmo e dell'apprezzamento suscitato dalla traduzione per cui la *Lettera* va famosa.

All'attività specifica dei traduttori nella lettera di Aristeia sono riservate in tutto e per tutto quattro righe del paragrafo 302 di un testo che occupa, nell'edizione Teubner, ottantaquattro pagine a stampa. In queste poche righe si afferma che i traduttori portarono a termine il loro lavoro ἕκαστα σύμφωνα ποιῶντες πρὸς ἑαυτοὺς ταῖς ἀντιβολαῖς, rendendo tutti i singoli punti uniformi mediante collazioni reciproche. Come è stato osservato, Aristeia sembra poco pratico di traduzioni, ma buon conoscitore dell'attività editoriale alessandrina, la quale per stabilire un testo procedeva per collazioni di manoscritti, per l'appunto ἀντιβολαί; sarebbe, secondo Aristeia, questo procedimento prettamente filologico che avrebbe assicurato l'omogeneità del testo dei "Settantadue".²⁴

Con o senza espliciti riferimenti al testo della *Lettera*, ma quasi interamente in dipendenza da essa, un paio di Ebrei "ellenisti", Filone e Giuseppe Flavio, e un

22 Gli equivoci che possono nascere dall'uso del termine "Settanta" sono denunciati vigorosamente da E. Bickermann, 'Some Notes on the Transmission of the Septuagint', *A. Marx Jubilee Volume*, New York 1950, poi in *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 1976, I, pp. 167-200; 'The Septuagint as a Translation', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 28, 1959, poi in *Studies*, I, pp. 137-166.

23 Come voleva la tradizione ebraica: v. Giuseppe Flavio, *Ant.* I, *proem.* 3.12, e Gerolamo, in *Ezech.* II 5, 12-13, *PL* 25, 57 B = *CCL* 75, p. 60.

24 V. su questo punto G. Zuntz, 'Aristeas on the Translation of the Torah', *Journal of Semitic Studies* 4, 1959, pp. 109-126 = *Id.*, *Opuscula selecta*, Manchester 1959, pp. 126-143.

buon numero di autori cristiani riprendono, ampliandoli e variandoli con particolari più o meno significativi, i dati essenziali del suo racconto. Indipendente da Aristeo, se non altro nell'enfasi, è l'affermazione di Filone che nella *Vita di Mosè* (II, 37) attribuisce la traduzione a un'ispirazione divina, volta a far sì che tutto il genere umano possa trar vantaggio dalle Sacre Scritture. Invasati da Dio (ἐνθουσιῶντες), i traduttori "profetarono non ciascuno una cosa diversa, ma tutti le identiche parole e frasi, come se in ciascuno echeggiasse un suggeritore invisibile". Si afferma così il principio, poi ripreso e diffuso dalla letteratura patristica, e fatto proprio anche da Giustiniano, dell'ispirazione divina come garante dell'assoluta uniformità della traduzione rispetto all'originale ebraico.

In Giustino (*Apol.* I.31) al posto della Torah si trovano "i libri delle profezie"; in un testo anonimo del III secolo, la *Cohortatio ad Graecos*, 13,²⁵ i traduttori delle "antiche storie" ebraiche sono diventati settanta, forse per influsso di passi biblici come *Esodo* 24.1 oppure *Numeri* 11. 16-17, dove si parla di settanta intermediari fra Mosè e il popolo o di settanta anziani dotati di virtù profetiche.²⁶ Sempre secondo la *Cohortatio* i traduttori sarebbero stati rigorosamente isolati gli uni dagli altri in altrettante cassette appositamente costruite sull'isola di Faro, in modo che la concordanza dei testi da loro prodotti potesse garantire l'esattezza della traduzione (in altre versioni della leggenda la separazione è intesa a impedire un accordo dei traduttori per falsare il testo). Identiche non solo nel contenuto, ma anche nell'espressione verbale, le traduzioni apparvero ancora una volta frutto di ispirazione divina. Per garantire la veridicità del proprio racconto, l'autore della *Cohortatio* asserisce di aver visto personalmente sull'isola di Faro i ruderi delle cassette, considerate dagli abitanti vestigia preziose della propria tradizione.

Il culmine del favolistico si ha nel trattato *De mensuris et ponderibus* di Epifanio, databile al 392 d.C.²⁷ In questo testo i traduttori sono di nuovo settantadue, alloggiati a coppie in trentasei cassette; e ogni coppia si vede assegnato a rotazione un libro della Bibbia (*Genesi*, *Esodo* e così via), cosicché alla fine dell'opera tutte le coppie hanno tradotto tutti i ventisette libri del canone ebraico più ventidue apocrifi. Le cassette, senza finestre, ricevono luce dall'alto; ognuna è fornita di due servitori e di stenografi, e i traduttori, a due a due, vi lavorano sotto chiave fino a sera, quando in trentasei barchette (i diminutivi sono sempre dell'autore), vengono trasportati nel palazzo del Filadelfo per cenare con lui.

25 *PG* 6, 265-267. Quest'opera è falsamente attribuita a Giustino: v. J. Quasten, *Patrologia*, trad. it. Casale, 1980, I, p. 183.

26 L'oscillazione fra settanta e settantadue, due numeri comunque simbolici, si ritrova in tutte le testimonianze sulla traduzione e, significativamente, anche nel Vangelo di Luca, 10. 7 e 17, per i discepoli che Gesù invia, *a due a due* (v. più avanti nel testo), nelle città. V. Dorival, in *La Bible grecque* (*supra*, n. 19), pp. 59-61.

27 §§ 3 ss., *PG* 43, 241 ss. = P. de Lagarde, *Symmikta*, Göttingen 1880, II, pp. 155 ss. Sulle varie redazioni del trattato di Epifanio v. M. van Esbroeck, *Biblica* 57, 1976, pp. 543 ss.

Il trionfo dello Spirito Santo si ha in un finale molto scenografico: di fronte al re in trono stanno trentasei lettori con i trentasei manoscritti delle traduzioni, e uno con l'originale ebraico. Uno solo legge, e gli altri non hanno alcuna divergenza da segnalare; si dimostra così la mirabile ed ispirata ὁμοφωνία dei traduttori che, se hanno aggiunto qualcosa, l'hanno fatto tutti allo stesso punto, o se qualcosa hanno tolto, l'hanno tolto tutti assieme. E quel che hanno tolto è inutile, quel che hanno aggiunto è necessario. Con quest'ultima precisazione Epifanio, piacevole narratore di leggende presentate come sacre rivelazioni, si mostra al contempo molto abile a manipolarle in direzione dell'ortodossia dominante nella sua epoca. Egli piega a questo fine elementi narrativi che attinge a tradizioni disparate: le trentasei coppie di traduttori con le relative cassette ad esempio non sono una sua invenzione, ma ricorrono anche nel *Dialogo di Timoteo e di Aquila*, un testo di polemica cristiano-ebraica che nella forma in cui ci è giunto è databile al quinto secolo, ma il cui materiale si può far risalire ad un'epoca più antica, forse almeno ad Aristone di Pella, quindi al secondo secolo d.C.²⁸ Che cosa spingeva Epifanio ad intessere questi nuovi elementi nella trama del discorso di Aristeo?

La Bibbia ebraica nella tradizione greca (παράδοσις²⁹) dei Settanta, che includeva anche testi o sezioni di testi estranei al canone ebraico, "apocrifi", col nome di Antico Testamento era nel frattempo diventata un testo canonico della chiesa cristiana, la quale ne sosteneva l'assoluta identità, ottenuta per ispirazione divina, con l'originale ebraico. Ogni diversa valutazione, ogni esame critico del testo che mettesse in questione tale assioma costituiva implicitamente un pericolo per l'ortodossia. Questa identità totale, questa esattezza (ἀκρίβεια), è sottolineata con enfasi crescente nella letteratura patristica;³⁰ ma proprio l'appropriazione da parte cristiana risvegliò nei confronti della versione dei "Settanta" la diffidenza degli ambienti ebraici, in cui essa in precedenza aveva goduto per un certo periodo di un apprezzamento positivo, e persino del riconoscimento del rabbinato, giungendo ad essere utilizzata abitualmente nel servizio liturgico.³¹ Proprio nella polemica contro i cristiani, gli Ebrei furono portati a mettere puntigliosamente in luce tutte le discrepanze fra il testo greco e il loro originale ebraico, si trattasse di aggiunte, di omissioni, di rese lessicali inadeguate o comunque, almeno nella loro prospettiva, censurabili.³² In un progressivo e polemico distacco dalla Bibbia cristiana, gli Ebrei

28 V. F.C. Conybeare, "The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila", *Anecdota Oxoniensia*, Oxford 1898, pp. XXXIII s., XLVII, 90 s.

29 Per παράδοσις in questo senso v. Eus., *Ecl. histor. Parisini 854*, p. 167 Cramer (= Wendland, *op. cit. supra*, n. 21, p. 129); Phot., *Syntagma nomoc.* 12.3, PG 104, 872 D (sunto del disposto della Novella 146).

30 V. per tutti la *Cohortatio ad Graecos*, 13: οὐ μόνον τῇ αὐτῇ διανοίᾳ, ἀλλὰ καὶ ταῖς αὐταῖς λέξεσι.

31 V. Harl, in *La Bible grecque (supra, n. 19)*, p. 120.

32 Fra le più antiche testimonianze su queste controversie, Giustino, *Dialogo con Trifone*, 71, PG 6, 641-644.

giunsero così a promuovere una seconda traduzione greca più letterale e più conforme all'originale, quella di Aquila, vissuto nell'età di Adriano, che finì per sostituire negli ambienti ebraici la versione dei "Settanta".³³

Nel corso delle polemiche teologiche che li opponevano agli Ebrei, i cristiani si trovarono così spesso costretti a fronteggiare obiezioni che nascevano dalle discrepanze fra il testo ebraico e la παράδοσις greca dei "libri sacri"; e per un lungo periodo questo costituì un grosso problema della loro attività esegetica e propagandistica. Un punto alto della risposta cristiana è rappresentato dall'attività filologica di Origene, che culminò nella grandiosa edizione sinottica dell'Antico Testamento, gli *Hexapla*, in cui allo scopo di appurare la situazione testuale e le varie scelte dei traduttori erano riprodotte su sei colonne altrettante redazioni del testo: l'originale ebraico, lo stesso originale traslitterato in greco, e le traduzioni greche di Aquila, di Simmaco, dei "Settanta" e di Teodoziona.³⁴

I riscontri testuali operati nel corso dei lavori per questa edizione portarono Origene, come si può leggere soprattutto nella sua lettera a Giulio Africano,³⁵ a constatare fra le diverse redazioni manoscritte, e soprattutto fra l'originale ebraico e i Settanta, grosse discrepanze, διαφωνία, là dove la propaganda cristiana esaltava soprattutto una miracolosa συμφωνία. Il problema più grosso per Origene era costituito dalle sezioni che si trovavano nei Settanta ma non nel testo ebraico, o viceversa si trovavano nel testo ebraico ma non nei Settanta. Origene lavorava con lo strumento tipico della filologia alessandrina, la collazione di manoscritti (ἀντίγραφα), sia di quelli greci fra loro, sia dei greci con l'ebraico; e tendeva a riportare i "più" e i "meno" nel testo dei Settanta ad alterazioni meccaniche prodottesi nel corso della trascrizione, oppure a varianti intenzionali introdotte da revisori interessati. Rispettoso del testo trådito, della παράδοσις, Origene non ricorre ad atetesi, ma segnala, nella colonna degli *Hexapla* riservata ai Settanta, le aggiunte rispetto al testo ebraico con un ὄβελος, il segno diacritico che nella filologia profana indicava di solito i passi spuri, mentre inserisce segnalandoli con un ἀστέρισκος e mutuandoli da altre traduzioni greche i passi omissi.³⁶

- 33 L'attività di revisione in senso "ebraizzante" della versione greca dei "Settanta" fu in realtà un procedimento più complesso di quanto non lasci intravedere la contrapposizione Settanta-Aquila delle fonti antiche: v. D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963, e Munnich, in *La Bible grecque* (*supra*, n. 19), pp. 157 s.
- 34 Simmaco, vissuto nell'età di Adriano, e Teodoziona, di datazione più incerta, furono autori di altre due revisioni dei "Settanta".
- 35 Origene fornisce notizie sul proprio metodo critico soprattutto nella *Epistula ad Africanum*, 2 ss., PG XI, 49 ss. = SC 302, 3 ss., pp. 524 ss., e nel *Comm. in Matth.* 15.14, PG 13.1293 = GCS 40, pp. 387 s. Sul tema v. da ultimo B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Basel 1987, I, pp. 86-103; II, pp. 370-378.
- 36 *Epist. ad Africanum* 5, PG 11,61 = SC 302, p. 534.

Questo lavoro filologico era volto, secondo le affermazioni stesse del suo autore, a fornire uno strumento ai cristiani perché non si trovassero sprovveduti nelle polemiche con gli Ebrei; al contempo, il confronto testuale che doveva restituire l'autentica parola di Dio gli servì "per una revisione critica dei Settanta", e costituì "un tentativo di avvicinarsi al testo originale ebraico".³⁷

Nel quadro del suo tempo, quella di Origene è un'operazione culturale e scientifica di grande rilievo, anche se oggi sappiamo che il problema è molto più complesso, perché anche il testo ebraico, prima della sua fissazione definitiva, "masoretica", subì molte oscillazioni ed evoluzioni.³⁸

La fortuna degli *Hexapla* fu per altro scarsa; l'ortodossia patristica, soprattutto orientale, continuò a difendere e a diffondere una concezione fissista e monolitica della traduzione dei "Settanta", identica all'ebraico per ispirazione divina. La leggenda dei "Settantadue" nella forma che si legge in Epifanio era particolarmente funzionale alla tesi ortodossa; e così, nonostante l'indignazione di Gerolamo contro gli inventori delle cellette e dei loro solitari abitatori,³⁹ essa giunse pari pari fino a un testo legislativo del sesto secolo.⁴⁰ Giustiniano sceglieva con ciò una versione che rappresenta indubbiamente un punto basso della cultura cristiana, "ein erschreckendes Bild vom Verfall der kirchlichen Wissenschaft",⁴¹ nelle parole di Paul Wendland, che anche altrove lamentava *quomodo fabula a paucis prudentioribus addubitata, ab Epiphanio et grege nebulonum vel stolidorum iam in ecclesia regnantium ita adhibita sit, ut iurantes in verba textus traditi suam segnitiam summae sapientiae nomine iactarent venditarentque, Origenem damnarent, philologiam criticam sacrum textum genuinum restituentem pellerent ex ecclesia*.⁴²

Nel ricorso all'invettiva, il protestante Wendland si mostra erede di una formidabile tradizione umanistica che non ha mai censurato le parole della polemica. Ma, di là dagli stili storiografici, resta che il mediocre centone con cui "Giustiniano" condanna una dottrina origeniana di comodo,⁴³ e che si conclude con i

37 Neuschäfer, *Origenes* (supra n. 35), I, p. 100 s.

38 Munnich, in *La Bible grecque* (supra, n. 19), pp. 188-93, e anche 157 s.

39 Hieron., *Praef. in Pent.*, PL 28, 181: "et nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandria extruxerit, quibus divisi scriptitarent, cum Aristeas" etc.

40 La leggenda si ritrova ancora, nell'XI secolo, in Niceta di Eraclea, *catena in Psalmos, praef.*, PG 69, 700, e nel XIII in un testo dello scrittore siriano Bar Hebraeus, cit. da Dorival, in *La Bible grecque* (supra, n. 19), pp. 48 e 62.

41 *Art. cit.* (supra, n. 20), p. 267.

42 *Praefatio* all'edizione teubneriana di Aristeas (supra, n. 21), p. XXVIII. Il ruolo di Epifanio nell'attribuzione ad Origene di opinioni eretiche più o meno fantasiose e cronologicamente incongrue è illustrato da H.I. Vogt nell'articolo "Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt?", in L. Lies (Hrsg.), *Origeniana quarta*, Innsbruck-Wien 1987, pp. 78-99.

43 Vedilo in E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*. III. *Collectio Sabbaitica*, Berolini 1940, pp. 189-214 (riprodotto in M. Amelotti - L. Zingale, *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano*, Milano 1977, pp. 68-119).

dieci anatemi contro l'origenismo, giustifica nella sostanza un giudizio negativo sulla cultura cristiana di cui esso è espressione.⁴⁴ E può essere significativo delle scelte teologiche e legislative di Giustiniano il fatto che, nell'anno stesso in cui rinnovò, per il quinto concilio ecumenico di Costantinopoli del 553, l'anatema contro "l'empio Origene",⁴⁵ egli abbia espresso nel primo capitolo della Novella 146 un giudizio su Aquila che è agli antipodi della valutazione origeniana, per cui il parametro della "fedeltà" di quella traduzione era non già, ovviamente, la παράδοσις dei Settanta, ma l'originale ebraico.⁴⁶

Nonostante tutto, Giustiniano non arrivò a vietare la traduzione di Aquila. Come dimostrano i ritrovamenti della *geniza*⁴⁷ del Cairo, che hanno restituito frammenti, databili per l'appunto al quinto-sesto secolo, del libro dei Re nella traduzione di Aquila,⁴⁸ questa doveva essere molto diffusa ancora in età giustiniana; e cercare di sradicarla dall'uso poteva rivelarsi un'impresa perdente. Ma la "liberalità" di Giustiniano non si estende alla δευτέρωσις,⁴⁹ alle "interpretazioni" della Mishnà, del Midrash, del Talmud, opere puramente umane e non provenienti ἄνωθεν, "dall'alto dei cieli".⁵⁰ Come nel campo giuridico (è appena il caso di richiamare la ben nota Novella 143 = 150), così in quello teologico Giustiniano tende ad annullare lo spazio dell'interpretazione e a conservare sulle anime semplici, gli ἀπλοῦστεροι di questa Novella, della 132 e del trattato contro Origene,⁵¹ il controllo esclusivo dell'ortodossia.

44 Che il trattato giustiniano attribuisca ad Origene delle pure assurdità è ammesso persino in opere di repertorio di parte cattolica: v. per tutti *New Catholic Encyclopaedia*, X (1967), p. 772.

45 V. la *Lettera al Santo Sinodo contro Origene* conservata nel Χρονικὸν σύντομον di Giorgio Monaco, ed. C. de Boor, Lipsiae 1904, II, pp. 630-633 (riprodotta in Amelotti-Zingale, pp. 122-125).

46 *Epist. ad Africanum*, 2, PG XI, 52 = SC 302, 4, p. 526.

47 Locale delle sinagoghe dove si depositavano libri o parti di libri non più in uso.

48 V. Kahle, *The Cairo Geniza* (*supra*, n. 6), pp. 5 ss., 11, e F.C. Burkitt, *Fragments of the Books of the Kings according to the Translation of Aquila*, Cambridge 1897. Un frammento della *Genesi* nella versione di Aquila è conservato dal P. Amherst I 3 (Faioûm, età di Costantino).

49 Sul significato del termine v. da ultimo Rabello, *Giustiniano* (*supra*, n. 2), pp. 820 ss.

50 Questo è certamente il significato di ἄνωθεν nel cap. II, p. 716.12. Non colgono nel segno le traduzioni di Heimbach, *Basilicorum* lib. I, p. 32: *a maioribus*, o di Schulz-Kahle (*supra*, n. 16), p. 316: *of old*. In tutta la Novella 146, Giustiniano punta non sull'*antichità* della tradizione, ma sul suo carattere divino, profetico. Anche in altri testi ἄνωθεν poteva comportare problemi esegetici analoghi: v. Jo. Chrys., *Hom. 24.2 in Jo.*, PG 59, 146: τὸ ἄνωθεν ἐνταῦθα οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ φασιν, οἱ δὲ ἐξ ἀρχῆς.

51 Nov. 132, p. 665.20; *Tractatus*, p. 191.5 Schwartz = p. 72.5 Amelotti - Zingale: κακούργως ἐκεῖνος (scl. Origene) καὶ πρὸς ἀπάτην τῶν ἀπλοστέρων ἐμηχανήσατο. Errate le traduzioni di Schulz - Kahle, *The Cairo Geniza* (*supra*, n. 16): "in order to corrupt the pure text", e di Parkes, *Conflict* (*supra*, n. 11), p. 392: "for the destruction of the simple".

LANATA

Il modo in cui gli Ebrei cercarono di sottrarsi a questo controllo, inventando una nuova forma di letteratura liturgica per travestire i contenuti della Mishnà,⁵² potrebbe interessare Van der Wal, che ha studiato gli influssi della legislazione giustiniana sulla pratica contemporanea; ma si tratta di un tema che va ben oltre le mie competenze. Ricorderò solo, per concludere, una benemerita groningana nei confronti del testo della Novella 146. Il γεύεσθαι che Aloandro (e con lui la vulgata) credeva di leggere all'inizio del III capitolo (p. 717.8) non trova l'appoggio dei Basilici, dove Scheltema, contro Heimbach, legge non γεύεσθαι ma γενέσθαι, la stessa lezione del Marciano e del Laurenziano.⁵³ Γεύεσθαι può dunque sparire non solo dal testo, ma anche dall'apparato delle Novelle. Mi auguro che Van der Wal voglia gradire questo minimo cenno ad un'opera a cui, non meno che alle Novelle, egli ha legato il proprio nome di studioso.

GIULIANA LANATA

- 52 V. Kahle, *The Cairo Geniza* (*supra*, n. 6), pp. 34 ss.; Rabello, *Giustiniano* (*supra*, n. 2), I, pp. 471 ss.
- 53 Bas. I.1.53, Vol. I, p. 13.29 Scheltema. Per γίγνεσθαι col genitivo nel senso di "controllare, dominare" v. Menandro Protettore, *Excerpta de legat. Rom.* 3, PG 113, 872 D = C. de Boor, *Excerpta historica iussu Constantini Porphyrogeniti confecta*, Berlin 1903, I, p. 180, 34.