

ALBERTO SOMEKH

Il commiato di Ya‘āqōb
(Gen. 49, 2-27). Un’ipotesi di
interpretazione in chiave
‘mediterranea’

Firenze, La Nuova Italia, 1990

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università
degli Studi di Milano, 139)

*Quest’opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia** (CC BY-NC-ND 2.5). Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell’opera sia attribuita nei modi indicati dall’autore o da chi ha dato l’opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;

- l’opera non sia usata per fini commerciali;

- l’opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un’altra.

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia** (CC BY-NC-ND 2.5) all’indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest’opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



**PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITA DI MILANO**

CXXXIX

**SEZIONE A CURA
DELL' ISTITUTO DI GLOTTOLOGIA E LINGUE ORIENTALI**

2

ALBERTO SOMEKH

IL COMMIATO DI YA AQOB

(Gen. 49, 2-27)

Un'ipotesi di interpretazione
in chiave « mediterranea »



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Somekh, Alberto

Il commiato di Ya'aqōb (Gen. 49, 2-27): Un'ipotesi di interpretazione in chiave « mediterranea ». — (Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano ; 139. Sezione a cura dell'Istituto di glottologia e lingue orientali ; 2). — ISBN 88-221-0895-7

1. Bibbia - Vecchio testamento - Genesi

I. Tit.

220.4'4

Printed in Italy

Proprietà letteraria riservata

© Copyright 1990 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: settembre 1990

INDICE

<i>Prefazione</i>	p. IX
Elenco delle abbreviazioni	XV
Testo masoretico di Gen. 49, 2-27	XIX

CAPITOLO I

IL COMMiato DI YA'ĀQŌB

(Gen. 49, 2-27)

I.1. - Inquadramento storico-letterario	p. 1
I.1.1. - Genere letterario: commiato	1
I.1.2. - Genere letterario: poema tribale	3
I.1.3. - Composizione e datazione; unità del poema	5
I.1.4. - Aspetti formali	10
I.2. - La critica comparativa	11
I.2.1. - Introduzione	11
I.2.2. - I paralleli ugaritici	12
I.2.3. - L'interpretazione astrologica	14
I.3. - L'ipotesi di S. Gevirtz	15
I.4. - L'interpretazione messianica	17
I.5. - Sintesi	18

CAPITOLO II

GLI ORACOLI SU RĔ'ŪBĒN, ŠIM'ŌN E LĒWĪ

II.1. - Il v. 2: l'introduzione al poema	p. 20
II.2. - L'oracolo su RĔ'ŪbĒn (vv. 3-4)	20

II.2.1. - Introduzione	20
II.2.2. - II v. 3	22
II.2.3. - II v. 4	24
II.3. - L'oracolo su Šim'ôn e Lēwī (vv. 5-7)	28
II.3.1. - Introduzione	28
II.3.2. - II v. 5	29
II.3.3. - II v. 6	31
II.3.4. - II v. 7	34

CAPITOLO III

L'ORACOLO SU YĒHŪDĀH

(vv. 8-12)

III.1. - Introduzione	p. 37
III.2. - II v. 8	39
III.3. - II v. 9	42
III.4. - II v. 10	46
III.5. - II v. 11	52
III.6. - II v. 12	56

CAPITOLO IV

GLI ORACOLI SU ZĒBŪLŪN E YISSĀKĀR

(vv. 13-15)

IV.1. - Introduzione	p. 59
IV.2. - II v. 13	61
IV.3. - II v. 14	64
IV.4. - II v. 15	67

CAPITOLO V

GLI ORACOLI SUI FIGLI DELLE CONCUBINE

V.1. - L'oracolo su Dān (vv. 16-17)	p. 70
V.1.1. - Introduzione	70
V.1.2. - II v. 16	71
V.1.3. - II v. 17	73
V.2. - II v. 18	76
V.3. - II v. 19: l'oracolo su Gād	77
V.4. - II v. 20: l'oracolo su 'Āšēr	80
V.5. - II v. 21: l'oracolo su Naptāli	82

CAPITOLO VI

GLI ORACOLI SUI FIGLI DI RĀḤĒL

(vv. 22-27)

VI.1. - L'oracolo su Yōsēp (vv. 22-26)	p. 88
VI.1.1. - Introduzione	88
VI.1.2. - Il v. 22	90
VI.1.3. - Il v. 23	97
VI.1.4. - Il v. 24	99
VI.1.5. - Il v. 25	104
VI.2. - Il v. 27: l'oracolo su Binyāmīn	114

CAPITOLO VII

IL COMMiato DI YA'ĀQŌB:

UN ESEMPIO DI ANTICA POESIA «MEDITERRANEA»?

VII.1. - Il sostrato mediterraneo	p. 119
VII.2. - Influenze lessicali	121
VII.3. - Il significato storico del poema	125
VII.4. - La « oral composition »	127
VII.5. - Il mito del πόντιος	131

BIBLIOGRAFIA

p. 139

PREFAZIONE

Esattamente cinquant'anni fa si pubblicava il primo, importante contributo ad opera di Vittore Pisani sulla « unità culturale indo-mediterranea », un concetto cui molto si è ricorso in seguito nell'ambito degli studi classici ed indoiranici per spiegare fenomeni ed istituzioni culturali e linguistiche comuni alle antiche civiltà fiorite in quell'area geografica. Inizialmente si ipotizzava l'esistenza effettiva di una civiltà di « sostrato », cui corrispondeva una sorta di « lingua franca » che si immaginava dovesse coprire intorno al IV millennio una vasta zona di territorio, estendentesi dall'Egitto, attraverso la Palestina, l'Asia Minore, la Mesopotamia e la Persia meridionale, fino all'India settentrionale con propaggini per tutto il Mediterraneo¹, quella stessa area interessata in età storica dalle lingue indoeuropee meridionali, dalle lingue asianiche, da quelle dravidiche e semitiche: di tale « lingua franca » si mirava a ricostruire l'albero, tenendo conto di tutte le ramificazioni, ovvero i relitti storici, di essa. Oggi viceversa, si preferisce parlare dell'indomediterraneo « in termini di “superstrato culturale” preistorico (qualcosa che si estende su una originaria varietà linguistica e culturale) e guardare la “unità culturale” come la risultante di reiterati processi di osmosi, che possiamo ricostruire sí, ma con una procedura che... è piuttosto la formulazione sintetica di una congruenza, di cui i fatti reperibili nelle singole culture e lingue storiche sono indizi o riflessi »².

¹ Si veda V. Pisani, *L'unità culturale indo-mediterranea anteriore all'avvento di Semiti e Indoeuropei*, in « Scritti in onore di Alfredo Trombetti », Milano 1938, pp. 199-213.

² D. Silvestri, *Riflessi onomastici indomediterranei*, in « Atti del Sodalizio Glottologico Milanese », vol. XXVII, Milano 1987, pp. 138-158.

Sul « valore di fonte storica di prim'ordine che alla Bibbia sempre piú si va confermando » da questo punto di vista insisteva già lo stesso Pisani nella conclusione dello studio citato. Studiando la Bibbia ebraica in una prospettiva filologica ed antropologica è facile rendersi conto di quanto questo monumento della cultura semitica fosse in parte espressione di un mondo piú vasto, avesse la sua culla proprio in quell'ambito culturale mediterraneo che finì poi sostanzialmente per essere il primo a recepirne e riassorbirne il profondo messaggio spirituale. Questo nostro studio vuole appunto essere un modesto contributo non diciamo all'identificazione per certo di indizi e riflessi mediterranei nel linguaggio e nella cultura biblica, ma quanto meno alla formulazione di ipotesi sulla questione.

« L'era ginecocratica — scriveva Bachofen nell'introduzione alla sua monumentale opera sul matriarcato³, una delle istituzioni fondamentali del « sostrato » culturale mediterraneo (preferiamo mantenere la dizione convenzionale) — è la poesia della storia ». Anche a noi, dunque, è apparso logico volgere la nostra attenzione verso le piú antiche manifestazioni della poesia biblica ed ivi ricercare quegli indizi di un mondo che altrove aveva trovato espressione nei poemi eroici di Omero piuttosto che negli inni del Rgveda, capisaldi imperituri, al pari della nostra Bibbia, di una cultura dai valori universali.

Da tutte queste considerazioni nasce il nostro interesse per il Commiato di Ya'âqōb, uno degli esempi piú antichi di poesia ebraica in nostro possesso. Ma se si fa eccezione per il titolo, questo saggio non si presenta fin dalle prime pagine come un'analisi del passo in chiave mediterranea. Il « rischio dei miraggi o delle agnizioni impossibili », di « smarrirsi e... viaggiare intorno a se stessi »⁴ è tale in questo campo che abbiamo preferito partire da uno studio di tipo tradizionale. Per questo c'è anche un'altra ragione. Si tratta, come si è detto, di un brano assai antico e di contenuto oracolare che non cessa di costituire per la critica biblica una fonte di ogni sorta di problemi, che vanno dall'interpretazione di singoli termini alla concezione complessiva del poema. Ecco perché si è ritenuta imprescindibile una ricostruzione preliminare del testo, del suo Sitz im leben, della sua genesi e del suo significato per l'epoca in cui è stato redatto come tale, cioè per l'uomo biblico.

³ J. J. Bachofen, *Il matriarcato, Ricerca sulla ginecrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, vol. I, trad. it., Torino 1988, p. 19.

⁴ D. Silvestri, art. cit.

In questa direzione abbiamo proceduto inizialmente attraverso una serrata documentazione sulla letteratura critica, raccogliendo tutto quanto ci è stato possibile reperire sull'argomento dal 1800 ad oggi, toccando svariate discipline in qualche modo interconnesse, dalla filologia, alla storia, alla storia delle religioni, alla linguistica semitica comparativa, considerando soprattutto i paralleli ugaritici (non senza tentare un timido raffronto, peraltro privo di esiti concreti, con le fonti eblaitiche). Si è trattato, nei limiti del possibile, di una lettura attenta, ma non pedissequa. In molti casi gli studi del passato ricorrevano all'emendamento testuale anche dove questo non era obiettivamente necessario. Noi abbiamo sempre preferito non discostarci mai dal Testo Masoretico⁵, limitandoci, laddove non si poteva fare a meno, a ritoccare l'interpunzione. Crediamo anche da questo punto di vista di aver fornito una ricostruzione di tutto interesse, per la quale ci siamo avvalsi in particolare di alcuni studi ottocenteschi non valutati a sufficienza dalla critica piú recente, come il Commento luzzattiano al Pentateuco⁶.

Un atteggiamento volutamente diverso abbiamo invece tenuto per le fonti targumiche, cioè per le prime versioni della Bibbia in aramaico, greco, latino, siriano, che sono le piú antiche testimonianze di una esegesi biblica in nostro possesso. Ancora oggi molti studiosi ritengono che tali fonti, forse proprio per la loro antichità e vicinanza nel tempo e nello spazio all'originale, documentino l'esatta lezione, o per lo meno interpretazione, di termini e locuzioni per noi altrimenti indecifrabili. Non è questa la sede adatta per confutare tale tesi⁷; gli antichi tra-

⁵ Per il testo biblico abbiamo usato la *Biblia Hebraica Stuttgartensia, Liber Genesis*, ed. a cura di O. Eissfeldt, Stoccarda 1977. - Un cenno a parte merita la questione tanto dibattuta della cosiddetta teoria documentaria o « delle fonti ». Ad essa non si farà riferimento alcuno nel corso del nostro lavoro, anche perché gli stessi sostenitori di tale ipotesi sono concordi nel ritenere il brano da noi preso in esame appartenente « ad una fonte indipendente che non ha nulla a che fare con le tradizioni JEP » (Testa, *La Sacra Bibbia a cura di S. Garofalo*, Torino 1974, *Genesi*, vol. II, p. 209). Per un'introduzione all'argomento rimandiamo ad A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, pp. 125 ss. e alla predetta opera di Testa, vol. I, pp. 2-20. Una critica radicale alla teoria è contenuta in U. Cassuto, *La questione della Genesi*, Firenze 1934; si veda anche M. E. Artom, *Il libro del popolo*, Roma 1980, pp. 35 ss.

⁶ S. D. Luzzatto, *Pēryrūš 'al ḥamiššāb ḥumšey Tōrāb* (in ebr.), Tel Aviv 1971² (Padova 1871¹).

⁷ All'argomento si accenna nel nostro studio *Il Targum 'Onqēlōs: traduzione*

*duttori della Bibbia, lungi dall'averci consegnato il significato originale di termini poi dimenticati, dovevano affrontare in realtà le nostre stesse difficoltà con strumenti e cognizioni inferiori alle nostre e per di più in una prospettiva spesso fortemente limitata da condizionamenti di ordine teologico*⁸. Ciò spiega la nostra decisione di essere molto cauti nell'accogliere gli esiti di tale tradizione esegetica.

Ad un presumibile rapporto del nostro brano con la cultura mediterranea è infine dedicato l'ultimo capitolo della nostra trattazione. Si tratta, lo ripetiamo, di una semplice ipotesi scaturita dopo lunghe e attente riflessioni sullo studio condotto nei capitoli precedenti. Niente di eclatante dunque: troppo poco, tutto sommato, sappiamo di certo, non diciamo sulla « unità culturale indomediterranea », ma sulla stessa poesia biblica per poterci dire certi delle nostre conclusioni. Assumiamole dunque al più come un'interessante e forse affascinante ipotesi di lavoro, sperando che possa servire quale punto di partenza per ulteriori ricerche.

Desideriamo rivolgere un particolare ringraziamento alla Prof. M. L. Modena Mayer per il valido aiuto prestatoci nella ricerca linguistica.

o tradizione, in « Augustinianum », Atti del XVIII Convegno di studiosi di esegesi giudaica e cristiana, Roma 1990.

⁸ Secondo i principi informativi del *Targūm* la Bibbia è un monolite che registra la rivelazione, fatta una volta per tutte, dell'intera realtà: non si ammette una storia del testo e l'unico modo di spiegare la Bibbia è attraverso un confronto all'interno della Bibbia stessa (associazione) ovvero con la realtà circostante del traduttore (attualizzazione); il fatto che la Bibbia abbia come ogni altro testo un suo preciso *background* culturale e che indagando in questo *background* si possano trovare spiegazioni per fenomeni che nel ristretto ambito biblico sono insoliti non sembra aver rilevanza per il Targumista. Quanto al nostro brano, *targumismi* quasi universalmente accettati dalla critica e da noi viceversa revocati in dubbio sono soprattutto interpretazioni di alcuni termini rari ed incerti (*mēkērōtēyhem* del v. 5, tradotto « nella loro terra d'origine » in rapporto con Ez. 16, 3; *šilōh* del v. 10 associato con Ez. 21, 32; *mišpētayim* del v. 14 tradotto « confini »; *bēn pōrāt* del v. 22 tradotto « figlio di una vite fruttifera ») certamente almeno in parte determinate da istanze apologetiche o quanto meno da una ristretta prospettiva dei dati linguistici.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

1) *Libri biblici (secondo il canone ebraico):*

Gen.	=	Genesi	Hab.	=	Habacuc
Es.	=	Esodo	Sof.	=	Sofonia
Lev.	=	Levitico	Ag.	=	Aggeo
Num.	=	Numeri	Zac.	=	Zaccaria
Deut.	=	Deuteronomio	Mal.	=	Malachia
Gios.	=	Giosuè	Sal.	=	Salmi
Giud.	=	Giudici	Prov.	=	Proverbi
Sam.	=	Samuele (I e II)	Giob.	=	Giobbe
Is.	=	Isaia	Cant.	=	Cantico dei Cantici
Ger.	=	Geremia	Lam.	=	Lamentazioni
Ez.	=	Ezechiele	Eccl.	=	Ecclesiaste
Os.	=	Osea	Est.	=	Ester
Gioe.	=	Gioele	Dan.	=	Daniele
Am.	=	Amos	Esd.	=	Esdra
Mic.	=	Michea	Neh.	=	Nehemia
Na.	=	Nahum	Cron.	=	Cronache (I e II)

2) *Testi ugaritici:*

AB	=	Poema di 'Aleyan Ba'al
Aght	=	Poema di Aqhat
Krt	=	Poema di Keret
'ant	=	Poema di 'Anat

3) *Antiche traduzioni della Bibbia e testi rabbinici:*

Aq.	=	Aquila (greca)
LXX	=	Settanta (greca)
N	=	<i>Codex Neophyti</i>
(Pent.) Sam.	=	Pentateuco Samaritano
Pes.	=	<i>Pēšīttā'</i> (siriaca)
Sym.	=	Simmaco (greca)
T	=	Targūm

Teod.	=	Teodoziona (greca)
TF	=	Targūm frammentario (aramaica)
TJ	=	Targūm Pseudo-yōnātān (aramaica)
TM	=	Testo Masoretico
TO	=	Targūm 'Onqēlōs (aramaica)
TP	=	Targūm Palestinese (aramaica)
Tyon	=	Targūm Yōnātān ai Profeti (aramaica)
Vulg.	=	Vulgata (latina)
B. R.	=	Bērē'šit Rabbāh

4) Testi extracanonici e neotestamentari:

Acta Apost.	=	Atti degli Apostoli
Apoc.	=	Apocalisse
Test. Zeb.	=	Testamento dei 12 Patriarchi, Zēbūlūn
Test. Ben.	=	Testamento dei 12 Patriarchi, Binyāmīn

5) Testi qumranici:

4 Q Patr	=	Benedizione patriarcale (commento a <i>Gen.</i> 49, 10)
----------	---	---

6) Altre fonti antiche:

Apol.	=	Giustino, Apologia
Diod. Sic.	=	Diodoro Siculo, Biblioteca Storica
Hes.	=	Esiodo
Hor. Ep.	=	Orazio, Epistole
(Jos.) Ant.	=	Giuseppe Flavio, Antichità Giudaiche
(Jos.) Bell.	=	Giuseppe Flavio, la Guerra Giudaica
Leg.	=	Platone, Leggi
Polyb.	=	Polibio, Storie
Strab.	=	Strabone, Geografia
Suet. Vesp.	=	Svetonio, Vita di Vespasiano
Tac. Hist.	=	Tacito, Storie
Verg. Georg.	=	Virgilio, Georgiche

7) Titoli di riviste e altre opere moderne:

B. D. B.	=	BROWN - DRIVER - BRIGGS, <i>A hebrew and english Lexicon of the Old Testament</i> , Oxford 1951.
C. B. Q.	=	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> , Washington 1939 ss.
E. B. B.	=	<i>Elenchus Bibliographicus Biblicus</i> , Roma 1920 ss.
E. J.	=	<i>Encyclopedia Judaica</i> , Gerusalemme 1972.
G. K.	=	GESENIUS - KAUTSCH, <i>Hebrew Grammar</i> , Oxford 1910.
H. U. C. A.	=	<i>Hebrew Union College Annual</i> , New York 1925 ss.
J.	=	JOÛON P., <i>Grammaire de l'hebreu biblique</i> , Roma 1923.
J. B. L.	=	<i>The Journal of Biblical Literature</i> , New Haven 1890.
J. C. S.	=	<i>Journal of Cuneiform Studies</i> , New Haven.
J. N. E. S.	=	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> , Chicago 1942 ss.

- J. P. O. S. = *Journal of the Palestine Oriental Society*, Gerusalemme 1920 ss.
 J. Q. R. = *The Jewish Quarterly Review*, Filadelfia 1888 ss.
 J. S. S. = *Journal of Semitic Studies*, Manchester.
 J. Th. S. = *Journal of Theological Studies*, Londra - Oxford 1899.
 R. B. = *Revue Biblique*, Parigi - Gerusalemme 1892 ss.
 R. S. P. = *Ras Shamra Parallels* a cura di L. R. FISCHER, Roma 1972.
 V. D. = *Verbum Domini*, Roma 1921 ss.
 V. T. = *Vetus Testamentum*, Leida 1951 ss.
 V. T. s. = Supplemento al V. T.
 Z. = ZORELL F., *Lexicon hebraicum et aramaicum veteris Testamenti*, Roma 1968.
 Z. A. = *Zeitschrift für Assyriologie*.
 Z. A. W. = *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen - Berlino 1881 ss.

8) Abbreviazioni di termini vari di uso corrente:

a = anno, altri, altrove; acc. = accadico; ad loc., ad v. = riferimento al passo o al verso di cui si sta trattando; a. E. V. = avanti l'Era Volgare; app. = appendice; app. crit. = apparato critico; ar. = arabo; aram. = aramaico; art. cit. = articolo citato in precedenza nel capitolo; ass. = assiro; bibl. = biblico; cap. = capitolo; caus. = proposizione causale; cfr. = confronta; comm. = commento; cong. = congiunzione; d. E. V. = dell'Era Volgare; du. = duale; ebr. = ebraico; ecc. = eccetera; ed. = edizione, edito; egiz. = egiziano; Enc. = enciclopedia; etim. = etimologicamente; fasc. = fascicolo; franc. = francese; gr. = greco; *ibid.* = *ibidem*, riferimento ad un'opera citata nella nota immediatamente precedente; ie. = voce indoeuropea ricostruita; ingl. = inglese; introd. = introduzione; it. = italiano; lat. = latino; loc. cit. = riferimento all'ultimo passo citato di un'opera; lett. = letteralmente; n. = nota; ns. = nostro; N. Y. = New York; op. cit. = opera citata in precedenza nel capitolo; opp. = oppure; p. = pagina; par. = paragrafo; p. es. = per esempio; prec. = precedente; prep. = preposizione; plur. = plurale; princ. = proposizione principale; prob. = probabile, probabilmente; rad. = radice; rist. = ristampa; *scil.* = *scilicet*; sec. = secolo, secondo; seg. = seguente; sing. = singolare; spec. = specialmente; sum. = sumero; s. v. = *sub voce*; t. = termine; ted. = tedesco; temp. = proposizione temporale; trad. = traduzione, tradotto; ug. = ugaritico; v. = verso, verbo, voce, vedi; vol. = volume.

9) Traslitterazione dei caratteri ebraici:

Per la trascrizione delle *consonanti* di parole ebraiche, aramaiche e di altre lingue semitiche si è fatto riferimento al sistema di MOSCATI, *An introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden 1980, p. 43. Per scrupolo di maggiore chiarezza si sono volute mantenere nella trascrizione anche le *matres lectionis* e per le *vocali* la distinzione in lunghe (◌̄), brevi (senza segno diacritico) e *semivocali* (◌̆). La grafia originale così translitterata è stata adottata per *a*) citazioni da testi, *b*) nomi di luogo e di persona, *c*) titoli di opere, qualora questi non abbiano un corrispettivo in italiano; se ce l'hanno, come p. es. con i libri biblici, si è invece preferito adottare quest'ultimo.

ד חס בליס¹⁵. ה וכל אה
השמים ואת הארץ דבורה¹⁶

17

18

19

19 מסוק בתור¹⁸

20 1. ס. ס

1 מסוק דמיון

21 1. ב. מל חד חס²¹

22 1. ובספוק. 3. ובספוק

23 1. 1. 1.

24 1. 22. 1.

25

1 רמ²². 1. רמ²². 1. רמ²²

1 רמ²². 1. רמ²²

1 רמ²². 1. רמ²². 1. רמ²²
ד וזניד חד ער חד על²²

3

3

19 מל²². 3. בלסין ביוה²²

15 וַיֵּרָא מְנוּחָה כִּי טוֹבִי וְאֶת־הָאָרֶץ כִּי נְעֻמָּה

וַיֵּט שִׁכְמוֹ לַסֶּבֶל וַיְהִי לְמִסְעָבָד׃

16 הֵן יָדִין עַמּוֹ כְּאַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל׃

17 יִהְיֶה־דָן נֹחַשׁ עַל־דָּרָךְ שְׁפִיפֹן עַל־אֶרֶח

הַנֶּשֶׁף עֵקְבֵי־סוּס וַיִּפֹּל רֹכְבוֹ אֶחָזֶר׃

18 לִישׁוּעָתָךְ קָנִיתִי יְהוָה׃

19 נָדַד גְּדוּד יְגוּרָנִי וְהוּא יָגַד אֶעֱקֹב׃

20 מֵאֲשֶׁר־ שָׁמַנְתִּי לַחֲמוֹ וְהוּא יִתֵּן מִעַדְנֵי־מֶלֶךְ׃

21 נִפְתָּחִי אֵילָהִי שְׁלַחַה הַנְּחֹתִי אֲמַר־יִשְׁפֹּר׃

22 בֵּן פְּרֹתִי יוֹסֵף בֵּן פְּרֹתִי עַל־עֵינַי

בְּנֹת־ צַעֲדָה עַל־שׁוּר׃

23 וַיִּמְרָרְהוּ וַרְבוּ וַיִּשְׁטַמְהוּ בְּעַלֵי חֲצִים׃

24 וַתֵּשֶׁב־ בְּאֵיתָן קִשְׁתּוֹ וַיִּפְּאוּ זְרַעֵי יִדְיוֹ

מִיַּדִי אֲבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם רָעָה אֶבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

25 מֵאֵל אֲבִיהַ וַיַּעֲזֹרֶךָ וְאַתָּה שָׂדֵי וַיַּבְרַכְךָ

בְּרֹכַת שָׁמַיִם מִעַל בְּרֹכַת תְּהוֹם רֹבְצַת תַּחַת

בְּרֹכַת שָׂדִים וְרָחִם׃

26 בְּרֹכַת אֲבִיהַ גְּבַרְוּ עַל־בְּרֹכַת יְהוָה עַד־

תָּאוֹת גִּבְעַת עוֹלָם

תְּהִי־יִי לְרֹאשׁ יוֹסֵף וּלְקָדָקֵד נִיר אֲחָיו׃

27 בְּנִימִין זֶאֱבַי יִשְׂרָף בְּבִקֵּר יֹאכַל עֵד׃

וְלַעֲרַב יַחֲלַק שָׁלָל׃

¹⁵Mm 360. ¹⁶Mm 2574. ¹⁷Mm 1937 et cf Mp 2 Ch 8, 8. ¹⁸Mm 361. ¹⁹Mm 750. ²⁰Hab 3, 16. ²¹Mm 240. ²²Mm 140. ²³Mm 363 et Mm 3839. ²⁴Mm 362. ²⁵Mm 1425. ²⁶Mm 1318. ²⁷Mm 262. ²⁸Mm 2337.

15 א? טוכה 1 || 19/20 א-א אשר 1 || עקבם cf טס || שמן מ || 21 א σίλετος, prp || בנות 1 || בן-פרה ב- || 22 א-א di? || 23 א? בנות 1 || נתנה 1 || אילה ויפורו 1 || ותשבר 1 || 24 א και συστρεψθη, 1 prb || 25 א? משר אבן vel משר עור || 26 א? cf טס || 27 א? ante תאות על- et frt ins || 28 א-א || ואל

2 הַקְּבָצוּ וּשְׁמְעוּ בְּנֵי יַעֲקֹב וּשְׁמְעוּ אֶל־יִשְׂרָאֵל אָבִיכֶם :

ד' וכל בשחמין
לכלך דכות ב מ א

3 רְאוּבֵן בְּכָרִי אֶתָּה כַּחַי וְרַאשִׁית אוֹנִי

ב בטט 150 הלעיל וי

יָחַר שְׂאֵתִי וַיַּחַר עָוֹ:

י. ז קמ לכתרב

4 פָּחַזוּ כַּמַּיִם אֶל־תּוֹחֲרָם כִּי עָלִיתָ מִשְׁכְּבֵי אָבִיךָ

ל . ל

אִז חִלַּלְתָּ יְצוּעַי עֲלֵיהֶם :

5 שְׁמְעוּן וְלוֹוֵי אַחִים כְּלֵי חַמַּס מִכְּרַתִּיהֶם:

ג

6 בְּסֹדִים אֶל־תִּבְנֵא נַפְשִׁי בִקְהֹלָם אֶל־תִּחַרְדֵּם כְּבָרֵי

ל . ח 108 וכל בשלך
דכות ב מ ר . ל . ט

כִּי בְאַפְסֵם הִרְגוּ אִישׁ וּבִרְצֹנָם עִקְרוּ־שׁוֹר:

ד ח 8 בליש וכל
לרצונם דכות

7 אָרְוֹר אַפְסֵם כִּי עָוֹ וְעִבְרַתָּם כִּי קִשְׁתָּהּ

ז קמ למטרב
ב מנה בוקק . ל

אַחֲלַקְתֶּם בְּיַעֲקֹב וְאַפִּיצֶם בְּיִשְׂרָאֵל:

ב . ב

8 יַהוּדָה אַתָּה יוֹדִיךָ אַחִיךָ יְדֶךָ בְעֶרְךָ אֶיְבֹךָ

ד ר ס . ל

יִשְׁתַּחֲוֶינִי לְךָ בְּנֵי אָבִיךָ:

ב

9 גּוֹר אֲרִיָּה יַהוּדָה מְטַרְךָ בְּנֵי עֲלִיךָ

כָּרַע רַבִּץ כְּאַרְיֵה וְכָל־בָּיָא מִי יִקְיַמּוּנִי:

10 לֹא־יִסּוּר שִׁבְטֵי מִיַּהוּדָה וּמַחֲקֶךָ מִבְּיַן רַגְלָיוֹ

ג ר ס ט פ

עַד כִּי־יָבֵא שְׁלֵה־וְלוֹ יִקְהַת עַמִּים:

טילן . ל

11 אֶסְרֵי לַנֶּפֶן עִירָה וְלִשְׂרָקָה בְּנֵי אֶתְנִי

ל . עירן הן מן יו"ג
ב בתור יול בליש

כַּבֶּסֶם בְּיַד לְבָשׁוּ וּבְדַם־עַנְבִּים סוֹחָה־וּ:

ג ח 108 . ח סו"ת
הן מן יו"ג

12 חַבְלֵי־לֵי עֵינַיִם מַגִּין וּלְבָן־שֵׁנִים מוֹחֲלָב:

ל . כה . ג

13 זְבוּלָן לְחוּף יַמַּיִם יִשְׁכֵּן וְהוּא לְחוּף־אַנְזִיֹּת

ל ח 108

וַיִּרְכָּחוּ עָלָיו־צִידָן:

ב

14 יִשְׁשַׁכַּר חֲמֹר גַּרְם רַבִּץ בֵּין הַמְּשַׁפְּתִים:

ד ח 8 בתור יו"ג . 11 . 12 . 13 . 14 . ג

Cp 49 ¹Mm 2381. ²Mm 1021. ³Mm 1157. ⁴Mm 3655. ⁵Jes 14,20. ⁶Mm 3874. ⁷Mm 3997. ⁸Mm 2971. ⁹Ps 66,4. ¹⁰Mm 598. ¹¹Hi 35,8. ¹²Mp contra textum, cf Mp sub loco. ¹³Mm 458. ¹⁴Mm 28.

Cp 49,3^a prp שְׂאָה (vel שְׂאֵת?) || 4^a || פִּתּוּתָם־סֵלֶסֶט־מֵ || S || 5^a || תּוֹתֵר || S || תּוֹתֵר || S || 6^a || 6^a || עֵפֶי־סֵלֶסֶט (ἐπει-
σαι) ἀνέβη || 5^a || כָּלוּ־סֵלֶסֶט || prp מִמְּכַרְתֵּיהֶם cf Jes 19,8 Hab 1,15 || 10^a || דְּגִלּוֹן־מֵ || mlt Mss || יַחַר || leg || 8^a || כִּבְדֵי־וְ || 11^a || מְשֻׁלָּה vel שְׂאֵלִיהֶּ || al prp שְׂאֵלִיהֶּ || 12^a || מְשֻׁלָּה || ל^o || 13^a || יְזַבֵּל־ || prp || 14^a || עַד || Seb nonn Mss Vrs || גַּרְם || חַבְלֵי vel חֲלָף || חַבְלֵי || prp || 11^a || חַבְלֵי || מִסְּפַתֵּיהֶּ || גַּרְם || גַּרְם ||

CAPITOLO I
IL COMMiato DI YA'ĀQŌB
(GEN. 49, 2-27)

I.1. - INQUADRAMENTO STORICO-LETTERARIO.

I.1.1. - *Genere letterario: commiato.*

Il passo biblico oggetto della nostra trattazione si trova nella *Genesi* al cap. 49, vv. 2-27. Esso contiene le ultime parole che Ya'āqōb morente rivolge ai suoi figli ed è per consenso comune uno degli esempi piú antichi di poesia ebraica in nostro possesso. Il brano si inserisce nel racconto in prosa delle ultime vicende della vita di Ya'āqōb. Trasferitosi da Kēna'an in Egitto a causa di una carestia, dopo diciassette anni di permanenza in quel paese (*Gen.* 47, 28) il centoquarantasettenne Patriarca si ammala (48, 1) e, sentendosi prossimo a morire, chiama intorno a sé i propri figli.

Dopo aver impartito una speciale benedizione ai nipoti 'Eprayim e Mēnaššeh nati dal figlio prediletto Yōsēp, si rivolge a ciascuno dei suoi dodici figli maschi, chiamandoli per nome ad uno ad uno, per informarli su « ciò che sarebbe "loro" accaduto nel futuro » (49, 1b).

Il brano comprende undici oracoli (Šim'ōn e Lēwī sono associati in un solo oracolo) in cui il padre, partendo da un'osservazione del carattere o del comportamento di ciascuno dei figli o anche semplicemente da un gioco etimologico sul nome, ne loda alcuni, ne biasima altri, di altri ancora delinea profeticamente il destino, ricorrendo talvolta ad una metafora animale. Naturalmente già una lettura superficiale del brano permette di intuire che il riferimento non è da intendersi tanto alle persone dei figli di Ya'āqōb quanto alle posteriori tribú di cui essi sono considerati i capostipiti e gli eponimi, tribú di cui si dà già per

avvenuta la distribuzione territoriale in Kēna'an. Chiara dimostrazione di ciò si ha nel v. 16 (oracolo su Dān) e nel verso conclusivo di raccordo (v. 28), dove si parla esplicitamente di tribú; inoltre gli oracoli su Zēbūlūn (v. 13), Yíśśākār e 'Āšēr alludono certamente ad un insediamento geografico. Gli oracoli sono piuttosto brevi: la maggior parte comprende uno o due versi soltanto e solo quelli relativi a Yēhūdāh e a Yōsēp hanno un'estensione maggiore. Terminato il brano poetico, riprende il racconto in prosa (v. 29 e ss.) delle ultime volontà di Ya'āqōb ai figli, e della sua morte.

Trattandosi di un brano poetico assai antico e per di piú di contenuto oracolare, esso non cessa di costituire per la critica biblica una fonte per ogni sorta di problemi, che vanno dall'interpretazione di singoli termini alla concezione complessiva del brano. In questo capitolo ci limiteremo ad enucleare le principali *crucis* di ordine generale di cui indicheremo le ipotesi di soluzione piú accolte dagli studiosi lasciando ai capitoli successivi la trattazione di problemi particolari.

Un primo problema riguarda l'interpretazione del termine *benedizione* con cui il discorso di Ya'āqōb è definito nel v. 28. Almeno due degli undici oracoli, infatti, (i primi due) contengono esplicite maledizioni (cfr. v. 7) mentre solo due possono essere definiti *benedizioni* nel vero senso del termine (quello su Yēhūdāh e quello su Yōsēp); gli altri in genere si limitano ad un sommario tratteggio della sorte e dell'indole della posterità.

La soluzione che ritengo piú accettabile è quella data da Armerding¹. In ebraico biblico la radice *brk* oltre al significato di « benedire » maggiormente attestato ha anche quello piú generico di « salutare » che incontriamo fra l'altro in un passo molto vicino al nostro, al cap. 47, 7.10 (dove piú esattamente significa « accomiarsi, congedarsi »)². È perciò molto probabile che anche qui la benedizione sia in realtà un *commiato* del padre morente dai propri figli e che cosí

¹ C. Armerding, *The last words of Jacob: Genesis 49*, in « Bibliotheca Sacra » CXII (1955), p. 320. E. A. Speiser (*Genesis, The Anchor Bible*, New York 1964, p. 370) pensa invece che il verso in questione, essendo probabilmente un raccordo redazionale, usi la radice *brk* per l'analogia con altri passi oracolari dal contenuto invece benigno, come la *bērākāb* di Mōšeh (*Deut.* 33); viceversa secondo A. Caquot (*La parole sur Juda dans le testament lyrique de Jacob: Genèse 49, 8-12*, in « Semitica » XXVI (1976), p. 6) è stata usata questa definizione perché i passi piú significativi del nostro brano sono precisamente le benedizioni a Yēhūdāh e a Yōsēp.

² Cfr. B. D. B., p. 139.

vada inteso il termine *bērākāh* a proposito di altre formule analoghe (*Gen.* 27-35; *Deut.* 33, 1). Il commiato sembra infatti costituire un genere letterario a sé stante nella letteratura biblica. Esempi notevoli oltre al nostro si trovano in *Gen.* 27, 28-29, 39-40; *Deut.* 33, 2-29; *2 Sam* 23, 1-7. In tutti questi casi si tratta delle « ultime parole di personaggi famosi dell'antichità d'Israele... con le quali essi rivolgono ai propri ascoltatori brevi parole di benedizione o di maledizione o altrimenti connesse con la loro vita »³. Dei tre commiati sopra citati (rispettivamente di Yiṣḥāq, di Mōšeh e di Dāwīd) ci interessa soprattutto il secondo per le sue strette affinità con il nostro. Anche Mōšeh poco prima di morire si rivolge singolarmente a ciascuna delle tribú di Israele delineandone il carattere futuro attraverso immagini poetiche ed oscure allusioni e gli oracoli paralleli su Yōsēp rivelano notevoli somiglianze.

I.1.2. - *Genere letterario: poema tribale.*

Già da quanto piú sopra accennato si capisce come sia doveroso dubitare della paternità di Ya'āqōb nei confronti del commiato attribuito a lui. A parte la considerazione che difficilmente un poema così curato potrebbe essere stato composto da un morente⁴, Skinner⁵ rilevava giustamente che: *a*) il poema si riferisce ad una situazione storica certamente posteriore di molti secoli all'epoca del Patriarca e ben delimitata: non vi si trovano infatti allusioni non solo a fatti personali successivi di Ya'āqōb e dei suoi figli, ma anche ad avvenimenti intermedi di grande importanza nella storia ebraica, come l'Esodo e la Promulgazione del Decalogo. D'altronde un documento ha valore storico solo se è stato prodotto nell'epoca cui si riferisce; *b*) il poema sembra pervaso da un forte sentimento nazionale che non poteva esistere al tempo di Ya'āqōb mentre vi manca completamente il senso della famiglia che viceversa gli si può ragionevolmente attribuire attraverso i racconti in prosa relativi a lui; *c*) chi parla non è Ya'āqōb individuo, ma Ya'āqōb in quanto rappresentante dell'unità ideale di Israele e ciò appare chiaramente dall'uso che si fa del nome al v. 7: qui l'autore stesso ci fa capire che non può essere Ya'āqōb, il quale non avrebbe

³ J. A. Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1979³, p. 112.

⁴ Cfr. J. M. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, in « R. B. » VII (1898), p. 539.

⁵ J. Skinner, *A critical and Exegetical Commentary on Genesis, The international critical commentary*, Edimburgo 1930, p. 508.

potuto adoperare il proprio nome in un senso di molto posteriore alla sua epoca e cioè per designare l'intera collettività di Israele.

Pressoché tutti gli studiosi⁶ sono d'accordo che siamo di fronte ad una serie di *vaticinia ex eventu* fatti pronunciare dal capostipite-eponimo del popolo. La concezione di Ya'āqōb parlante è molto probabilmente originale e ciò è evidente dal fatto che la sua figura è costantemente presente nel poema (v. 2, 3 ss.; 8-9, 26): gli oracoli certamente riflettono le condizioni e le aspirazioni del periodo che vide il consolidamento della nazionalità ebraica⁷ ed esprimono « l'affermazione della coscienza collettiva di Israele sulla condotta e il destino delle varie tribú, un'idea elegantemente insinuata mettendo gli oracoli stessi in bocca al capostipite della nazione »⁸. È perciò chiaro che i nostri oracoli hanno un'origine assolutamente indipendente dal contesto in cui si trovano ora: quando si è pensato di introdurveli come commiato profetico di Ya'āqōb non si è fatto altro che premettere loro un versetto introduttivo che li definisce come profezie (v. 1 b) e rendere all'imperfetto una buona parte dei verbi che probabilmente in origine non lo erano⁹.

Da questo punto di vista il nostro poema è riconducibile ad un altro genere letterario, quello che il Testa¹⁰ definisce « poema tribale, un genere stilistico che "celebra o condanna", per bocca del patriarca ancestrale, le singole tribú che sono considerate figlie del medesimo »¹¹. Oltre al nostro anche altri poemi tribali nella Bibbia sono contemporaneamente commiati, perché si immagina che siano stati pronunciati *in extremis*: si è già fatta menzione degli oracoli di Yiṣḥāq su Ya'āqōb (*Gen.* 27, 28-29) ed 'Eśāw (*ibid.* vv. 39-40) e di quelli di Mōšeh (*Deut.* 33, 2-29). Non sono invece commiati gli oracoli di Noāh

⁶ Di parere differente è F. Zorell, *Vaticinium Iacob patriarchae*, in « V. D. » VII (1927): « Antiquissimum esse hoc vaticinium et non recentiore aetate confectum ipse textus docere videtur. Quis enim posteriorum ausus esset Iacob patriarcham facere alicui ex filiis suis, quorum ex stirpe se esse omnes Israelitae gloriabantur, maledicentem ...? » (art. cit., p. 65).

⁷ Cfr. Skinner, op. cit., p. 509.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. Caquot, loc. cit.

¹⁰ E. Testa, *Genesi vol. II. La Sacra Bibbia a cura di S. Garofalo*, Torino 1974, pp. 213-214. Cfr. anche J. Lindblom, *The political background of the shiloh oracle*, in « V. T. S. » I (1953), p. 78.

¹¹ Testa, loc. cit.

sui suoi tre figli (*Gen.* 9, 25-27) e la Cantica intonata da Dēbōrāh (*Giud.* 5) in seguito alla vittoria ottenuta sui Cananei presso il fiume Qišōn. Anche questo poema è senz'altro fra i piú antichi della Bibbia e, pur riferendosi ad uno sfondo storico certo molto piú limitato, ha diversi punti di contatto con il nostro: anzitutto nel fortissimo sentimento nazionale che lo compenetra e quindi nel mescolamento di elogi e di rimproveri che in questo caso sono rivolti alle tribú israelitiche dalla condottiera-poetessa in relazione alla maggiore o minore partecipazione delle medesime all'episodio di guerra. Simili per intonazione al poema tribale si possono considerare anche gli oracoli formulati da Bil'am al re di Mō'āb sulla potenza di Israele (*Num.* 23-24 *passim*): come vedremo, singoli brani presentano precise affinità testuali con il nostro poema, specie con l'oracolo su Yēhūdāh.

I.1.3. - *Composizione e datazione; unità del poema.*

Già Skinner¹² notava che gli undici oracoli di Ya'āqōb non sembrano presentare una perfetta unità di fondo: A) alcuni rivelano una struttura piú complessa di altri (Dān con due esordi, Yēhūdāh con tre); B) Nessun periodo storico determinato può essere invocato come sfondo comune a tutti gli oracoli. Anche se non vi è assolutamente accordo fra gli studiosi sulle circostanze precise da assegnare ad ogni oracolo in linea di massima può valere il quadro generale seguente: a) Gli oracoli su Rē'ūbēn, Šim'on e Lēwī serbano il ricordo di eventi del passato remoto legati certamente alle prime fasi della conquista di Kēna'an e la loro composizione deve essere necessariamente di poco posteriore. Come si vedrà meglio in seguito, l'assottigliamento della prima tribú e la dispersione delle altre due, cui gli oracoli in questione fanno riferimento sono fatti molto antichi. Sicuramente questi detti sono anteriori al canto di Dēbōrāh. b) Gli oracoli su Yiśákār, Dān, Binyāmīn e forse Gād sono probabilmente dell'età dei Giudici, Binyāmīn può però contenere un riferimento al re Šā'ul di origine beniaminita¹³. Quanto a Yōsēp, anche questo oracolo potrebbe essere della stessa epoca se si interpreta *nēzīr 'ehāyw* (v. 26) come un riferimento all'importanza religiosa di questa tribú che in quel tempo cu-

¹² Skinner, op. cit., p. 510.

¹³ Cfr. E. Burrows, *The oracles of Jacob and Balaam*, The Bellarmine Series, Londra 1939, p. 49.

stodiva nel suo territorio i principali santuari della confederazione (Bēyt 'Ēl, Šēkem e Šilō)¹⁴. c) L'oracolo su Yēhūdāh sembra presupporre l'esistenza del regno di Dāwīd: non abbiamo infatti notizia in epoche precedenti di una particolare situazione di preminenza di questa tribú. I rimanenti detti non contengono riferimenti storici apprezzabili per poterli assegnare ad un'epoca determinata. In sintesi, il nostro poema parrebbe il risultato di una stratificazione di detti tribali che abbracciano un periodo di formazione che va grosso modo dal 1400 al 1000 a. E. V.¹⁵ Tali detti tribali non solo non possono essere ascritti ad un unico autore, ma probabilmente affondano la loro origine nella tradizione orale popolare di ogni singola tribú. Appartengono cioè a quella tradizione del *māšāl* ben attestata altrove nella Bibbia (cfr. *Num.* 21, 27 ss., *1 Sam* 18, 7; 24, 13), dell'epigramma popolare che in un solo giro di frasi sa condensare e riportare una intera situazione, in questo caso un determinato avvenimento o stadio di sviluppo nella storia della tribú.

Sarebbe però inesatto negare in assoluto l'esistenza quanto meno di un compilatore per il Commiato. a) La selezione di un solo detto tribale per ciascuna delle tribú presuppone necessariamente una mente organizzatrice e unificatrice. b) La caratterizzazione di ogni tribú sembra ruotare intorno ad un punto di vista centrale incarnato dal personaggio Ya'āqōb il quale, come abbiamo già visto, è sempre presente nel poema ad impersonare l'unità ideale di Israele. c) Il poema trova la sua unità nell'unità stilistica di un ben preciso genere letterario cui si rifà.

Quasi tutti i critici ritengono che il nostro Commiato sia un'opera unitaria, frutto di un poeta giudeo dell'età di Dāwīd, il quale, utilizzando materiali precedenti, in parte creandone di nuovi, avrebbe fuso il tutto in un poema organico e coerente, con l'intento verosimile di comporre una celebrazione letteraria della monarchia davidica¹⁶. Al-

¹⁴ Cfr. Testa, op. cit., p. 213; Lindblom, art. cit., p. 82.

¹⁵ Cfr. Testa, loc. cit. Degne di nota su questo argomento, sono le due monografie di H. J. Kittel (*Die stammesprüche Israels, Genesis 49 und Deuteronomium 33, traditionsgeschichtlich untersucht*, Berlino 1959) e di H. J. Zobel, *Stammesprüche und Geschichte. Die Angaben der stammesprüche von Gen. 49, Deut. 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände in damaligen "Israel"*, in « Beihefte zur Z. A. W. » XCV, Berlino 1965.

¹⁶ Una datazione piú alta sostengono J. M. Lagrange (loc. cit.) e J. Coppens (*La benediction de Jacob - Son cadre historique à la lumière des parallèles ouga-*

cuni¹⁷ ritengono che si possa trattare di uno dei poeti cortigiani di cui Dāwīd amava circondarsi e ai quali va forse ascritto anche il Commiato di *1 Sam* 23, 1-7¹⁸. Secondo Caquot¹⁹ è addirittura vano ricercare nel poema attraverso un'analisi capillare dei singoli oracoli testimonianze storiche affidabili di un'epoca preletteraria e quindi pretendere di ricostruire in base ad essa il processo di formazione del poema stesso. Scopo del Commiato è proclamare l'assoluta preminenza di Yēhūdāh, l'antenato di Dāwīd, il leone cui tutti i fratelli tributeranno omaggio (v. 8) ed intorno a questo scopo ruota l'intera composizione senza che sia possibile discernere l'origine dei materiali in essa utilizzati. Così se l'autore insiste sulla maledizione dei fratelli maggiori, la sua attitudine verso i minori è per lo meno equivoca: a detti apparentemente neutri come quelli su Zēbūlūn e Gād si alternerebbero detti chiaramente spregiativi (nei confronti di Dān e di Binyāmīn paragonati rispettivamente ad un serpente ed a un lupo, animali tradizionalmente poco apprezzati). Subdole insinuazioni, come nei detti su Yiśśākār e 'Āšēr di cui si loda la prosperità per poi far notare come essa vada interamente a vantaggio di altri (presumibilmente il re di Yēhūdāh) cui essi sono asserviti. Comunque sia, è probabile che il poema nei primi oracoli voglia sí alludere ai fatti storici della decadenza di Rē'ūbēn e della dispersione di Šim'on e Lēwī (probabilmente risalenti al sec. XIV)²⁰ con l'intenzione di mettere in risalto per contrasto l'ascesa di Yēhūdāh e forse gli stessi oracoli geografici, quali quelli su Zēbūlūn ed 'Āšēr, non alludono ad altro che alla note-

ritiques, in « V. T. S. » IV (1956), p. 112) in base al fatto che nell'oracolo su Yēhūdāh non si trovano chiare allusioni ad un'istituzione della monarchia e fanno risalire il poema all'età dei Giudici. Secondo Coppens il poema esprimerebbe la volontà di affermazione politica di Yēhūdāh cui si augura di esprimere anch'esso un Giudice in grado di assumere il comando su tutte le tribú. In realtà, noi non siamo a conoscenza di nessun episodio in cui Yēhūdāh avesse dato prova di una particolare preminenza sulle altre tribú fino all'epoca di Dāwīd. Lindblom (art. cit.) ritiene invece che il poema vada ascritto a quel breve periodo di tempo in cui Dāwīd regnò a Hebrōn sulle sole tribú meridionali ed esprimerebbe le speranze dei suoi sostenitori per un'estensione del suo dominio su tutte le tribú. In quest'ottica si spiegherebbero la benedizione a Yōsēp, volta ad attirare su Yēhūdāh le simpatie delle tribú transgiordatiche, allusione al regno di Yiśba'al di cui il poeta si augurava la caduta.

¹⁷ Lindblom, art. cit., p. 87; Burrows, op. cit., p. 49.

¹⁸ Cfr. Caquot, art. cit., p. 7.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 10-14.

²⁰ Cfr. Testa, op. cit., pp. 212, 596.

vole estensione del regno di Dāwīd²¹. Certamente il Commiato non è posteriore a quest'epoca: sotto Šēlōmōh, il creatore di uno stato rinnovato con scarso riguardo per le realtà tribali (cfr. *1 Re*, 4) difficilmente si potrebbe collocare una composizione del genere²² e d'altronde manca in esso qualsiasi riferimento allo scisma dei regni per ritenerlo di un'epoca ancora piú tarda.

Come spiegare in quest'ottica la presenza di una seconda benedizione rivolta a Yōsēp? Quest'oracolo può essere diviso in due parti. La prima (v. 22-24a) sembra contenere una scena di battaglia, ma presenta troppe incertezze testuali perché si capisca a che cosa realmente alluda. La seconda (v. 24 b-26) è una serie di benedizioni che non sembrano riflettere affatto la storia delle tribú ma che prevedono per esse semplicemente un'era di benessere e di abbondanza²³. Tuttavia alcuni, basandosi essenzialmente su considerazioni di carattere stilistico ritengono i vv. 24 b-26 un'interpolazione successiva proveniente dal poema ebraimitico in *Deut.* 33 (cfr. *ibid.*, vv. 13-16) risalente al tempo in cui il nostro poema è stato inserito fra le leggende sulla vita di Yōsēp, di ascendenza ebraimitica appunto²⁴.

Secondo una prassi assai comune nella letteratura biblica, il nostro autore resta anonimo e adotta la pseudo-epigrafia: ciò è tipico di una cultura in cui gli elementi tradizionali concorrevano maggiormente di quelli originali a determinare il valore di un'opera²⁵, tanto piú che nel nostro caso scopo dell'autore era chiamare in causa proprio la tradizione stessa, personificata nell'eponimo del popolo, per giustificare una determinata situazione politico-sociale. Attribuiti come sono a Ya'āqōb, quando si decise di mettere per iscritto le tradizioni relative al Patriarca ed ai suoi figli, gli oracoli vi furono inseriti facendoli precedere e seguire da due versetti (o stichi) che li raccordassero con il contesto (v. 1b, 28) delle ultime volontà di Ya'āqōb (29 e ss.)²⁶.

Un problema connesso con quello dell'unità del poema è quello

²¹ Cfr. Burrows, op. cit., p. 50.

²² Cfr. Burrows, op. cit., p. 49, n. 2.

²³ Cfr. Coppens, art. cit., p. 112.

²⁴ Cfr. E. I. Fripp, *Note on Gen. 49, 24 b-26*, in «Z. A. W.» XI (1891), pp. 262-266 e Coppens, art. cit., pp. 109-110. Rimando per una discussione piú approfondita al capitolo relativo all'oracolo su Yōsēp.

²⁵ Cfr. Soggin, op. cit., p. 104.

²⁶ Cfr. Testa, op. cit., p. 209.

dell'ordine con cui le tribù si presentano nel Commiato, ordine che in parte diverge da quello dato nel racconto della nascita dei figli di Ya'āqōb (*Gen.* 29-30). Dapprima vengono i sei figli di Le'āh secondo l'età, salvo che Zēbūlūn precede Yiśśākār; seguono i quattro figli delle due concubine, ma senza ordine né di età, né di madre; chiudono la serie i due figli di Rāhēl. Solo parzialmente, dunque, le divergenze si possono spiegare con la volontà di raggruppare i figli per madre, né può bastare il criterio della distribuzione geografica delle tribù per spiegare le incongruenze. Secondo Skinner si tratta di una tradizione diversa, forse anteriore rispetto a quella del racconto in prosa²⁷, e forse più veritiera²⁸. Bennetch viceversa ritiene che Yiśśākār e Zēbūlūn siano stati invertiti di proposito nel nostro poema per accostare l'oracolo di quest'ultimo con gli ultimi due versi dell'oracolo su Yēhūdāh, affini per intonazione²⁹. Bennetch vede infatti nella disposizione degli oracoli del Commiato un doppio *climax* intorno a quello su Yēhūdāh da un lato e quello su Yōsēp dall'altro. Intorno a Yēhūdāh si raggrupperebbero Rē'ūbēn e Šim'ōn-Lēwī in gradazione ascendente di apprezzamento, Zēbūlūn, Yiśśākār e Dān in gradazione discendente; i rimanenti si raggrupperebbero intorno a Yōsēp. Secondo Bennetch quindi anche i figli delle concubine sarebbero stati mescolati per far risaltare meglio l'appartenenza di Dān al primo gruppo di oracoli rispetto a Gād, 'Āšēr e Naptālī che farebbero parte del secondo³⁰. Mi sono soffermato più a lungo sullo studio di Bennetch perché ritengo fornisca un argomento ulteriore di carattere estetico a favore della tesi dell'unità originaria del poema. Anche Burrows scorge nella successione degli oracoli un ordine ben preciso, in quanto essi si raggrupperebbero a

²⁷ Op. cit., pp. 111-112.

²⁸ Cfr. Armeeding, art. cit., p. 321.

²⁹ J. H. Bennetch, *The prophecy of Jacob*, in «*Bibliotheca Sacra*» XCV (1938), p. 427: «*As Judah was to abound in the blessings of the land, Zēbūlūn was to prosper from the commerce of the sea*».

³⁰ Art. cit. Primo gruppo: Yēhūdāh ebbe le prerogative regali perdute da Rē'ūbēn, assorbì Šim'ōn, godette in piena tranquillità di quella prosperità che fu ottenuta da Zēbūlūn al prezzo degli sforzi dovuti al commercio marittimo, da Yiśśākār al prezzo dell'asservimento e da Dān attraverso l'astuzia. Secondo gruppo: Yōsēp nel suo oracolo è tratteggiato forte militarmente almeno quanto Gād, fertile e produttivo almeno quanto 'Āšēr, agile almeno quanto Naptālī e predatore almeno quanto Binyāmīn con la differenza che non dovette ricorrere a sforzi perché sempre assistito dall'aiuto di Dio.

coppie³¹. Come vedremo Burrows fornisce un elemento ulteriore a favore della nostra tesi sulla base dell'interpretazione astrologica.

I.1.4. - *Aspetti formali.*

Abbiamo già detto che il nostro brano è un poema tribale espresso nella circostanza di un commiato. Secondo Testa il poema tribale come genere letterario si può presentare nella Bibbia in forma epigrammatica, profetica, e mista.

L'epigramma, di carattere popolare, umoristico e satirico, servendosi di parole chiave, di simboli o di giuochi di radicali vuol caratterizzare una tribù, un costume, un luogo, un mestiere, ecc. La forma è piacevole e spesso piccante. La profezia, di carattere religioso, severa, ispirata da Dio, servendosi di fatti già accaduti (*prophetia ex eventu*) o di condizioni già in evoluzione, vuole istruire sugli sviluppi politico-religiosi di una tribù, di una corte, di una assemblea, di un santuario. La forma è di benedizione (cfr. l'oracolo di Yēhūdāh, di Yōsēp) e di macarismo, oppure di maledizione (Rē'ūbēn, Šim'ōn-Lēwī). L'una e l'altra forma poggiano sulla legge della retribuzione. La forma mista, finalmente [*che è quella adottata dall'autore di Gen. 49*] è quella che sfrutta tanto l'epigramma quanto la profezia³².

Nel nostro caso, dunque, con la tradizione epigrammatica sono connessi il gioco etimologico sul nome (giochi in gran parte diversi rispetto alle etimologie dei nomi date nei capp. 29-30) e la metafora animale. Questa dal canto suo richiama alla mente la favola moraleggiante, un genere letterario assai caro agli antichi di cui abbiamo almeno due esempi nell'Antico Testamento, in *Giud.* 9, 8 ss. e *2 Re* 14, 9³³.

Sono presenti nel nostro brano anche molti altri elementi caratteristici della poesia ebraica antica. In particolare troviamo il *parallelismus membrorum*, un fenomeno stilistico comune alle letterature semitiche antiche per cui « quanto viene affermato o negato nel primo *colon*, viene ribadito nel secondo con un'affermazione analoga, ma con espressioni diverse »³⁴, oppure attraverso la negazione del contrario (*paralle-*

³¹ Op. cit., p. 48. Le coppie sarebbero: *a*) Rē'ūbēn e Šim'ōn-Lēwī, accomunati in quanto maledizioni; *b*) Yēhūdāh e Šēlāh (v. comm. a Šīlōh); *c*) Zēbūlūn e Yīśśākār, oracoli « territoriali »; *d*) Dān e Gād, di argomento militare; *e*) 'Āšēr e Naptālī, esaltazioni delle rispettive fertilità; *f*) Yōsēp e Binyāmīn.

³² Testa, op. cit., p. 214; cfr. Lindblom, art. cit., pp. 78-80.

³³ Cfr. Soggin, op. cit., p. 90.

³⁴ *Ibidem*, p. 108.

ismus antitheticus). In un recente articolo³⁵ A. Berlin dimostra come nella Bibbia, a differenza di altre fonti letterarie, il parallelismo non rappresenta uno schema fisso ed immutabile, ma come al contrario venga usato con grande libertà e si presti ad abilissime variazioni. Ritengo infatti che almeno talune delle pretese difficoltà testuali del Commiato si possano facilmente spiegare ammettendo l'esistenza di un *parallelismus cum variatione*. Nel nostro testo sono presenti pure allitterazioni, paronomasie ed addirittura abbozzi di rime³⁶. Tipici del linguaggio poetico ebraico antico sono inoltre: l'uso di un particolare vocabolario (p. es. 'ōrah al v. 17 accanto al più comune derek = « strada ») e di alcuni epiteti come sostantivi (p. es. al v. 24 'ābīr = lett. « potente », qui usato come sostantivo per designare Dio); le preposizioni di luogo hanno la forma allungata ('alēy v. 17.22), nella sintassi si nota l'uso assai limitato dell'articolo, del pronome relativo e della *nota accusativi* (una sola volta al v. 16; nel v. 25 la cosa è dubbia); l'uso del costrutto anche davanti a preposizioni (v. 11 'ōsērī) e dello iussivo nel senso dell'imperfetto (v. 17)³⁷. Nella grafia la quasi totale assenza di *matres lectionis* è un'ulteriore testimonianza dell'alta antichità dello scritto³⁸.

Dal punto di vista della metrica, il poema presenta una struttura chiaramente marcata avendo come unità il trimetro distico, con poche eccezioni (7b; 13b; 18; 24b-26). In questi casi si deve trattare di variazioni ritmiche o, come vedremo, alcuni di questi versi sono da considerarsi parzialmente corrotti³⁹.

I.2. - LA CRITICA COMPARATIVA.

I.2.1. - Introduzione.

L'inquadramento che abbiamo dato finora non risolve in maniera adeguata tutti i problemi che pone un passo così complesso come il

³⁵ A. Berlin, *Grammatical Aspects of Biblical Parallelism*, in « H. U. C. A. » L (1979), pp. 17-43.

³⁶ Cfr. A. Strus, *La poésie sonore des recits de la Genèse*, in « Biblica » LX (1979), pp. 20-22.

³⁷ Cfr. G. K., p. 15.

³⁸ *Ibidem*, p. 44; J., p. 29.

³⁹ Cfr. Skinner, *op. cit.*, p. 512; Testa, *op. cit.*, p. 214.

nostro Commiato, e ciò per almeno due ragioni, di cui ci si avvia presto:

a) Il nostro poema fa uso di un vocabolario assai « arcaico e inusitato »⁴⁰ ed impiega concetti che sono isolati nella Bibbia ed erano ignoti alla piú tarda tradizione cristallizzata nel testo masoretico, ma sono realtà viventi nelle nostre fonti cananee di recente scoperte »⁴¹. Specialmente dopo la scoperta di Ugarit ci si rese conto che per cercare di comprendere a fondo la terminologia, determinate immagini e gli artifici retorici in genere di cui fa uso il nostro poeta non ci si poteva limitare ad uno studio del brano alla luce della semplice storia e letteratura biblica, ma che occorreva metterlo in riferimento con il sostrato che si rilevava particolarmente ricco e vitale.

b) Lo sviluppo stesso degli studi comparativi semitici in generale impone un allargamento del campo d'indagine.

Fornirò tra breve una sommaria panoramica dei risultati dei principali studi compiuti finora in questo campo: si vedrà come essi, oltre ad allargare il campo delle indagini in modo determinante, hanno anche il merito di fornire nuove prove ed una piú ricca documentazione a sostegno di teorie già formulate dalla critica interna. Le ricerche sono state avviate nella direzione della comparazione ugaritica e di quella mesopotamica. Non si sono invece trovati per il nostro brano paralleli letterari in Egitto, dato che « il suo *sitz im leben* non è quello egiziano della storia di Yōsēp, ma quello palestinese dopo la conquista di Kēna'an »⁴²; le relazioni con l'ambiente mesopotamico d'altronde si giustificano con l'origine transeufratica degli antenati del popolo di Israele.

I.2.2. - I paralleli ugaritici.

Anche nello studio di un brano biblico non ci si può dimenticare che

il popolo d'Israele è parte inseparabile del contesto piú ampio dei popoli dell'Antico Vicino Oriente ... Ciò vale dal punto di vista etnico, linguistico, storico, culturale ... La riscoperta della civiltà della città-stato di Ugarit, situata nella Siria del Nord ... avvenuta dal 1929 in avanti, non ha fatto che confermare questo stato

⁴⁰ Testa, op. cit., p. 209.

⁴¹ B. Vawter, *The Canaanite Background of Genesis 49*, in « C. B. Q. » XVII (1955), p. 3.

⁴² Testa, op. cit., p. 597.

di cose ... Gli israeliti chiamano del resto almeno una volta la propria lingua « lingua di Kēna'an » (Is. 19, 18) e la cosa non stupisce, dato che appare ovvio che i conquistatori adottassero la lingua della regione da loro occupata, abbandonando in massima parte quella da loro parlata prima ... Come i barbari romanizzati si appropriarono del latino nei paesi dell'Impero romano che venivano conquistando, ... così gli invasori israeliti adottarono in Kēna'an la lingua del paese e con essa le forme letterarie sue proprie. Non stupisce quindi che la piú antica poesia israelitica presenti problemi che si è creduto di poter parzialmente risolvere ricorrendo all'ipotesi che abbiamo a che fare con poesia cananea e trattandoli come se fossero testi ugaritici ... anche se il metodo è ben lungi dall'aver ottenuto consensi unanimi⁴³.

Per quanto riguarda il nostro brano, da ricordare sono gli studi di Vawter⁴⁴ e di Coppens⁴⁵. Vawter rinviene un gran numero sia di paralleli di ordine linguistico, grammaticale e stilistico, sia di affinità di ordine mitologico, specie (ma non soltanto) negli oracoli sulle tribú settentrionali e giunge alle seguenti conclusioni: *a)* Le relazioni fra *Gen.* 49 e le fonti ugaritiche non si basano solo genericamente sulla somiglianza tra le due lingue. Per quanto non si possa affermare una dipendenza diretta percettibile del nostro testo da nessuna delle fonti da noi ora conosciute è evidente che concetti, punti di vista e modi di dire sono entrati nella poesia ebraica da Kēna'an. *b)* Possiamo vedere in *Gen.* 49 uno stadio dello sviluppo religioso ebraico in cui rozzi concetti di Kēna'an erano stati trasposti attraverso l'influenza raffinata dello Yahwismo in una terminologia applicabile ad una religione molto superiore alle aspirazioni di Kēna'an. Questo periodo rappresenta un pensiero teologico molto antico, ricettivo di attribuzioni che viceversa il piú tardo pensiero ebraico avrebbe ulteriormente purificato, ovvero scartato. *c)* Questa poesia antica, che in parte precede il canto di Dē-bōrāh, mostra con efficacia che gli antichi Ebrei non avevano riluttanza ad applicare gli ornamenti letterari cananei al servizio della loro religione⁴⁶. Ciò non implica una dipendenza altrettanto rigida quanto al contenuto. « La rozza società nomadica che prese in prestito la forma poetica della superiore cultura indigena di Kēna'an aveva già elaborato la sua teologia da una fonte piú alta »⁴⁷.

⁴³ Soggin, op. cit., pp. 97-98.

⁴⁴ Vawter, art. cit.

⁴⁵ Coppens, art. cit.

⁴⁶ Vawter, art. cit., pp. 17-18.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 18.

Coppens limita fortemente il discorso di Vawter. Pur non escludendo la possibilità di influenze cananee nella letteratura ebraica pre-esilica, ritiene che per quanto riguarda il Commiato contatti apprezzabili con la letteratura ugaritica (almeno fino al punto delle sue conoscenze) non siano manifesti che nelle benedizioni a Yōsēp (vv. 24b-26). Ma questo fatto non presenta particolare utilità se non nel fornire un argomento in più a favore della tesi di un'origine particolare e distinta di questa sezione⁴⁸. I paralleli ugaritici accertati infatti non ci offrono alcun aiuto neppure per appurare la datazione di quest'interpolazione, nonché dell'intero poema, cosa cui si deve pervenire per mezzo della critica interna.

Probabilmente il metodo giusto da seguire sta nella via di mezzo cioè nel ritenere qualsiasi parallelo ugaritico più o meno accertato non più che come un supporto all'indagine, un elemento ulteriore di verifica per conclusioni a cui si era già pervenuti per altre vie o comunque una ipotesi di interpretazione per termini o immagini altrimenti incomprensibili, senza porla a base di teorie. Una cautela molto maggiore è altresì necessaria nel caso di una comparazione con il materiale proveniente da Ebla in attesa che si giunga a conclusioni sicure sul conto di quella lingua.

I.2.3. - *L'interpretazione astrologica.*

Una teoria che risale a Zimmern⁴⁹ ed è stata ripresa ed approfondita in tempi più recenti dal Burrows⁵⁰ mette in relazione i detti del Commiato con i segni dello zodiaco. Come già commentava Skinner⁵¹ non può essere semplicemente un caso che nel poema si presenti un solo oracolo doppio (quello di Šim'ōn e Lēwī identificabili con i Gemelli) e che tutti i nomi di animali che ricorrono nel poema possono più o meno a ragione essere identificati con costellazioni dello zodiaco oppure con altre tanto vicine ad esso che nell'antichità potevano essere scambiate per zodiacali. Bisogna infatti tener conto del fatto che all'epoca della composizione del nostro poema non vi era probabilmente ancora

⁴⁸ Cfr. Coppens, art. cit., p. 109 e ss.

⁴⁹ H. Zimmern, *Der Jacobssegen und der Tierkreis*, in « Z. A. » VII (1982), pp. 161-172.

⁵⁰ Burrows, op. cit.

⁵¹ Op. cit., p. 535.

uno zodiaco ben determinato di dodici parti con dodici costellazioni, benché documenti cuneiformi mostrino che circa all'inizio del I millennio vi erano già approssimazioni dello zodiaco⁵² e che allora i nomi delle stesse costellazioni zodiacali potevano essere diversi da quelli classici.

Secondo Burrows⁵³, *Gen.* 49 contiene allusioni ad undici delle dodici costellazioni zodiacali, piú una quindicina di astri o costellazioni piú o meno adiacenti al cerchio a Nord e a Sud. Tale lista si accorderebbe con un proto-zodiaco conservatoci in un testo babilonese denominato *MUL APIN*; noi possediamo questo testo su tavolette cuneiformi risalenti al VII sec. a.E.V. ma certamente è almeno di qualche secolo anteriore⁵⁴. Il carattere approssimativamente zodiacale della lista relativa al nostro poema risulterebbe inoltre confermata dall'assoluta assenza in essa di costellazioni circumpolari.

Comunque sia, « la teoria non vuol dire che i figli di Ya'āqōb sono la controparte terrestre delle costellazioni zodiacali e nulla piú. Semplicemente vuol dire che è stato fatto un tentativo per scoprire punti di rassomiglianza fra le fortune e i caratteri delle tribú da un lato e il sistema astromitologico dall'altro. Combinazioni del genere erano necessariamente arbitrarie... Bisogna usare molta cautela nel distinguere i fatti storici nudi e crudi dalle allusioni mitologiche con le quali sono stati abbelliti... L'interpretazione storica deve avere la precedenza »⁵⁵. Dal canto nostro aggiungiamo che tale teoria torna senz'altro utile come elemento di convalida di ipotesi già fondate su altre basi, in particolare quella suesposta sulla datazione, l'unità del poema, l'ordine degli oracoli (che risulta spiegabile in base alle connessioni astrali) e come supporto alla spiegazione di nessi difficili nel testo, che il riferimento astrologico può contribuire a chiarire.

I.3. - L'IPOTESI DI S. GEVIRTZ.

Tornando alla critica interna, alcuni anni fa lo studioso americano Stanley Gevirtz pubblicava⁵⁶ un'ipotesi radicalmente diversa da quella

⁵² Cfr. Burrows, op. cit., p. 3.

⁵³ *Ibidem*, p. 44 e ss.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 6.

⁵⁵ Skinner, loc. cit.

⁵⁶ S. Gevirtz, *Simeon and Levi in the blessing of Jacob (Gen. 49, 5-7)*, in « H. U. C. A. » LII (1981), pp. 93-128. V. spec. la seconda parte, p. 113 e ss.

piú comunemente accettata in relazione alla paternità del *Commiato* e quindi al suo significato complessivo. Anch'egli ritiene che si tratti di un poema coerente ed unitario, composto da un autore che ha scelto la pseudoepigrafia e il genere letterario del *Commiato*. Ma proprio quest'ultima scelta non va trascurata: la figura Ya'ăqōb-Yiśrā'el *m o r e n t e* e simboleggia certamente l'antica confederazione tribale unitaria di Israele all'epoca della sua dissoluzione quando, dopo essere stata già gravemente minata dal sopravvento di una tribú sulle altre (l'egemonia di Yēhūdāh con Dāwīd), tramontava definitivamente con la divisione dei due regni. Il poeta parla dunque dal punto di vista delle tribú del Nord, avverse all'egemonia giudea e nostalgiche dell'antico stato di cose, uno stato di cose che lo scisma di Yarob'am avrebbe restaurato solo parzialmente (il regno settentrionale conservava il nome nazionale di Yiśrā'el sotto il quale si cela il nostro autore; del resto una lettura critica della tradizione mostra chiaramente che tutte le narrazioni bibliche relative a Ya'ăqōb-Yiśrā'el sono ambientate soprattutto in località del Nord) e giudica ogni tribú secondo il suo atteggiamento piú o meno favorevole al mantenimento, ovvero al ripristino, dell'antica unità tribale. Unica benedizione incondizionata si ha perciò nell'oracolo su Yōsēp (il *leader* della confederazione settentrionale) mentre il detto su Yēhūdāh, ben lungi dall'essere laudatorio, contiene in realtà una critica velata e ironica nei confronti della politica egemonica di questa tribú verso quelle del Nord⁵⁷. Il poema va perciò datato ad un periodo non di molto successivo (se non addirittura contemporaneo) allo scisma ed è un prodotto letterario-propagandistico dei simpatizzanti del nuovo regno settentrionale.

Secondo il nostro parere questa ipotesi, per quanto indubbiamente ben congegnata, fa un eccessivo affidamento al metodo, altrimenti valido, dell'uso dei racconti biblici per la ricostruzione storica. Secondo questo metodo, « le leggende dei Patriarchi possono riflettere eventi storici successivi »⁵⁸ e riferimenti di questo tipo vanno ricercati nei passi in questione attraverso un'attenta analisi di tutti i particolari della loro struttura. Ora, bisogna riporre grande cautela nel distinguere nel brano elementi che possono essere significativi in tal senso da altri che viceversa possono essere semplicemente stati dettati da una scelta puramente letteraria dello scrittore. Nel nostro caso riteniamo che l'ado-

⁵⁷ Cfr. S. Gevirtz, *Adumbrations of Dan in Jacob's Blessing on Judah*, in « Z. A. W. » XCIII (1981), pp. 21-37.

⁵⁸ Gevirtz, *Simeon and Levi ...*, p. 117.

zione del Commiato sia piuttosto da mettersi in relazione con l'esigenza del poeta antico di rientrare in un determinato genere letterario ben attestato e che tale genere sia stato scelto piú per ragioni di gusto che per altro. Secondo tutte le culture antiche, infatti, e quella ebraica non fa eccezione, nel momento supremo della vita l'individuo diviene profeta: niente di meglio si sarebbe perciò potuto trovare che far pronunciare a Ya'āqōb le sue profezie sul letto di morte. Inoltre, come vedremo, la teoria di Gevirtz postula l'anteriorità di *Deut.* 33 rispetto a *Gen.* 49, un'opinione che trova ben scarso seguito fra gli studiosi⁵⁹.

Comunque, gli studi⁶⁰ di Gevirtz sono pur sempre importanti specie per l'interpretazione di singoli aspetti, in quanto forniscono un'impostazione alternativa a quella piú comunemente accettata dagli studiosi e spesso basata esclusivamente su fattori tradizionali, come vedremo meglio studiando l'inquadramento storico di alcuni oracoli.

I.4. - L'INTERPRETAZIONE MESSIANICA.

Prima di concludere, per dovere di completezza farò solo brevi cenni ad una tradizione interpretativa riguardante il nostro brano sostenuta oggi quasi soltanto negli ambienti religiosi ebraici e cristiani, ma che è antica di secoli: l'interpretazione messianica. Essa si basa essenzialmente su un'antica esegesi rabbinica, citata nel *Talmūd* (*Sanh.* 98b) che vede nell'*hapax Šilōh* (v. 10) uno dei nomi del Messia. Tale spiegazione fu a suo tempo adottata anche dai Padri della Chiesa che lessero nel suddetto verso un preannuncio della venuta di Gesù Cristo⁶¹.

⁵⁹ Cfr. Skinner, op. cit., pp. 509-510; Speiser, op. cit., p. 371; Testa, op. cit., p. 213. Generalmente si ritiene che gli oracoli di Mōšeh siano stati composti in ambiente settentrionale dopo la divisione dei regni. Rivelerebbero infatti una maggiore maturità nel tono piú uniformemente elogiativo, nello spirito piú schiettamente religioso in contrasto con quello laico e guerresco dei nostri: cfr. spec. Lēwī. Inoltre vi sono indizi di tipo storico: non vi si fa piú menzione di Šim'ōn e anche quanto a Rē'ūbēn si prega per la sua sopravvivenza; l'oracolo su Yēhūdāh è breve e si augura che la tribù si ricongiunga presto al resto del popolo.

⁶⁰ Oltre agli articoli citati si veda S. Gevirtz, *Of patriarchs and puns*, in « H. U. C. A. » XLVI (1975), pp. 33-54, spec. pp. 35-49; *The Issachar oracle in the Testament of Jacob*, in « 'Eres Yiśrā'el » XII (1975), pp. 104-112; *The reprimend of Reuben*, in « J. N. E. S. » LXXXVIII (1971), pp. 87-98.

⁶¹ Si vedano in partic. B. Santos Olivera, *Non auferetur sceptrum de Juda* (*Gen.* 49, 10), in « V. D. » V (1925), 16-19, 52-57; Armending, op. cit.; R.

Inoltre essi lessero un analogo riferimento al v. 26 nella versione della Vulgata *donec veniret desiderium collium aeternorum*⁶²: sulla base e in funzione di questi due pretesi accenni la tradizione ecclesiastica elaborò un'interpretazione figurale dell'intero poema. Tale interpretazione, che è stata riproposta in anni relativamente recenti dal Grant⁶³, legge negli oracoli una prefigurazione di singoli momenti salienti della storia della nazione ebraica vista dal punto di vista cristiano, dalla sua giovinezza e i suoi primi momenti bui (Rē'ūbēn), al suo apogeo nazionale (Yēhūdāh) con Dāwīd alla piú tarda sottomissione ai Gentili (Yíśśākār) fino al momento culminante della venuta di Gesù Cristo (Yōsēp). Una interpretazione del genere non può avere valore scientifico se non altro per questo solo, ma basilare, motivo: quasi tutti sono oggi d'accordo sul fatto che una vera e propria concezione messianica non prese piede in Israele se non dopo l'esilio babilonese, in un'epoca cioè molto successiva a quella cui deve risalire il nostro brano⁶⁴.

I.5. - SINTESI.

Gen. 49, 2-27 costituisce con una buona dose di certezza una composizione unitaria ed organica in se stessa, originariamente avulsa dal suo contesto attuale: ciò giustifica pienamente uno studio monografico su di essa. Si tratta di un poema tribale nell'aspetto di un Commiato in cui con ogni probabilità un poeta contemporaneo e sostenitore di Dāwīd esalta le imprese del re Giudeo e in particolare l'istituzione di una monarchia nazionale potente nel nome della quale si fondono le realtà locali. Ciò è ottenuto attraverso la proclamazione della preminenza di Yēhūdāh sulle altre tribù per bocca dell'eponimo Ya'āqōb-Yísrā'ēl, per-

⁶¹ Criado, *Hasta que venga Shilo*, in « Estudios Biblicos » XXIV (1965), pp. 289-320; A. Somekh, *Apologia messianica nel Targum 'Onqēlōs di Gen. 49*, in « Augustinianum » XXVII (1987), p. 249 e ss. La piú antica attestazione a noi nota di tale esgesi è nel testo gumranico di 4 Q Petr. Cfr. J. M. Allegro, *Further messianic reference in Qumran Literature*, in « J. B. L. » LXXV (1956), pp. 174-187.

⁶² Si vedano in partic. B. Santos Olivera, *Filius accrescens Ioseph (Gen. 49, 22-26)*, in « V. D. » VI (1926), pp. 102-110; A. Allgeier, *Desiderium collium aeternorum*, in « Theologische Quartalschrift » CX (1929), pp. 221-242; Armerding, art. cit.

⁶³ Cit. in Armerding, art. cit., pp. 321-323.

⁶⁴ Cfr. M. Treves, *Shiloh (Genesis 49, 10)*, in « J. B. L. » LXXXV (1966), p. 355.

sonificazione dell'unità ideale del popolo. Nel comporre gli undici oracoli, il poeta può avere almeno in parte fatto ricorso ad espressioni ed immagini tratte dalla cultura cananea di sostrato e forse per dipingere i tratti delle tribú si è pure ispirato alla serie delle costellazioni zodiacali che la scienza astronomica mesopotamica veniva proprio in quel periodo definendo.

CAPITOLO II
GLI ORACOLI SU RĔ'ŪBĒN, ŠIM'ŌN E LĒWĪ

II.1. - IL v. 2: L'INTRODUZIONE AL POEMA.

TM: *Radunatevi ed udite, figli di Ya'āqōb
ed udite Yiśrā'el vostro padre.*

È l'introduzione poetica originaria in cui l'autore stesso del Commiato invita le tribú a prestare ascolto agli oracoli che il padre ancestrale Ya'āqōb-Yiśrā'el esprimerà nei loro confronti (inviti simili si hanno anche in *Gen* 4, 23; *Num.* 23, 18; *Deut.* 32, 1; *Is.* 1, 10; 28, 14). Si tratta di un distico con tre accenti che esibisce quello che sarà lo schema metrico prevalente nel poema. L'unica difficoltà che presenta a livello linguistico è la ripetizione di *שמעו* (*Šim'ū* = « udite ») contro le regole del parallelismo: Gunkel proponeva di omettere la parola in *a*, Ball di variarla ¹.

II.2. - L'ORACOLO SU RĔ'ŪBĒN (v. 3-4).

II.2.1. - *Introduzione.*

Come primogenito RĔ'ŪBĒN è dotato di una sovrabbondante vitalità che tuttavia, degenerando in passione licenziosa, diviene causa della sua rovina. Egli infatti, avendo profanato il talamo paterno, non potrà

¹ Cfr. J. Skinner, *A critical and Exegetical Commentary on Genesis, The international critical commentary*, Edimburgo 1930, p. 513; E. Testa, *Genesi vol. II, La sacra Bibbia a cura di S. Garofalo*, Torino 1974, pp. 597-598.

godere dei suoi diritti di preminenza, di dignità e di forza. Tale affermazione, ripetuta in termini molto piú espliciti in *1 Cron.* 5, 1 potrebbe alludere all'episodio della seduzione da parte di Rě'übēn di Bilhāh concubina di suo padre, di cui si parla in *Gen.* 35, 22, ma i critici² non escludono che quest'ultimo verso, incompiuto ed isolato nel suo contesto, possa essere invece un'interpolazione eziologica successiva sulla base del nostro passo e che sia questo a contenere la base della leggenda. Secondo gli stessi critici essa adombrerebbe, nei termini di un motivo mitologico per il quale un parallelo si trova nella storia omerica di Fenice ed Amintore (*Iliade* 9, 447 ss.) una determinata fase della storia della tribú ed in particolare una preminenza originaria di Rě'übēn nell'antica Anfizionia, in seguito perduta, forse per un attacco perpetrato dalla tribú ai danni dell'unità di Israele (o di una delle tribú discese da Bilhāh) che la coscienza collettiva della nazione avrebbe condannato. Di una tale preminenza di Rě'übēn non si ha comunque notizia in età post-mosaica ma è possibile che un accenno a questa presunta piú antica condizione sia da vedersi nella menzione di Rubeniti fra i ribelli capitanati da Qōrah (*Num.* 16, 1). Ancora piú nebulosa appare l'identificazione del momento preciso in cui cominciò la decadenza. Quanto alla storia della tribú sappiamo solo del suo stanziamento in Transgiordania insieme a Gād e a metà della tribú di Měnaššeh a spese dei Moabiti e delle guerre che dovette sostenere contro gli Hagrī'im al tempo di Šā'ul (*1 Cron.* 5, 10). Per il resto, se nella cantica di Děbōrah (*Giud.* 5, 15) Rě'übēn sembra avere ancora una certa importanza, pur mostrandosi restio all'intervento militare, nel Commiato di Mōšeh già si prega per la sua sopravvivenza: è perciò chiaro che la tribú dovette conoscere molto presto la sua crisi.

Fra i tentativi di ricostruzione storica piú recenti si colloca quello di Testa³ il quale, essenzialmente sulla base di allusioni leggibili nei racconti biblici relativi alla conquista di Kěna'an, ritiene di poter ammettere una piú antica fase di preminenza della tribú in Cisgiordania. Ancora al tempo di Yěhōšūa' il suo territorio sarebbe stato occupato da Yěhūdāh (cfr. *Num.* 26, 6 e 21; *Gios.* 15, 6) e da Binyāmīn (*Gios.* 18, 17) e Rě'übēn si sarebbe trasferito al di là del Yardēn perdendo la preminenza, e proprio nel corso di questo trasferimento i Rubeniti avreb-

² Cfr. spec. Skinner, op. cit., p. 515.

³ Op. cit., pp. 134-135.

bero avuto scontri con i Ḥūšīm (figli di Dān, figlio di Bilhāh; cfr. 1 Cron. 8, 8) i quali a loro volta sarebbero stati costretti ad emigrare: a questo fatto, secondo Testa, alluderebbe la pericope parlando della seduzione. Il Lindblom⁴, viceversa, ritiene che il nostro oracolo si riferisca al regno presto decaduto di Yišba'al in Transgiordania al tempo di Dāwīd e che pertanto non sia anteriore a quell'epoca. In realtà, la chiara allusione alla legge amorrita che prevede la privazione dell'eredità per il figlio che sia giaciuto insieme alla matrigna lo fa ritenere senz'altro di data molto piú antica (in era ebraica classica la pena sarà viceversa la morte, Lev. 20, 11)⁵ ma non è certo da escludersi che il poeta di età davidica abbia qui ripreso un vecchio detto tribale, caricandolo implicitamente di un nuovo significato in relazione con l'ascesa del re giudeo che presumibilmente intendeva celebrare attraverso il Commiato dalle tribú.

II.2.2. - Il v. 3.

TM: *Rě'ūbēn tu sei il mio primogenito
(il prodotto della) mia forza
e la primizia del mio vigore
superiore in dignità
e forte ad esuberanza.*

Rě'ūbēn (רֵ'וּבֵן). - È il nome del primogenito di Ya'āqōb e di Lē'āh, nome che in Gen. 29, 32 si fa evidentemente derivare da *rě'ū bēn* (= « guardate: un figlio! »). Qui una chiara etimologia non appare, ma non è escluso che il nostro verso presupponga un gioco di parole con i termini *rab, rob* (= « grande, grandezza ») che metterebbero il nome in relazione, secondo Burrows, con la figura astrologica dell'Acquario (cfr. il v. s.) il cui nome sumerico *GU-LA* significa originariamente « grande uomo »⁶.

Běkōrī 'attāh (בְּכֹרִי אַתָּה). - Il pronome ha senz'altro valore predicativo e non è, a nostro parere, affatto banale o superfluo in questo senso: Ya'āqōb intende ribadire il privilegio che *Rě'ūbēn* ha per na-

⁴ J. Lindblom, *The political background of the Shiloh oracle*, in « V. T. S. » I (1953), p. 85.

⁵ Cfr. Testa, op. cit., pp. 135, 598.

⁶ Cfr. E. Burrows, *The oracles of Jacob and Balaam*, The Bellarmine Series, Londra 1939, pp. 8-9.

scita nel momento in cui gliene sta per predire la perdita. Riteniamo pertanto che non sia necessario, come vorrebbe il Gevirtz, considerare 'attāb soggetto di kōhī (contro i segni masoretici)⁷ o attribuirgli una funzione meramente apposizionale, secondo Speiser⁸, perché ciò non avrebbe senso.

Kōhī (כֹּהִי). - Ha qui il significato pregnante di « prodotto della forza » (come in *Gen.* 4, 12; *Giob.* 31, 39) in parallelo con l'espressione successiva, piuttosto che quello generico di « forza »⁹.

Rē'šīt (רֵשִׁית). - A differenza di quanto pensa Skinner¹⁰ riteniamo che non contenga un giudizio di valore: Rē'ūbēn è semplicemente il primo (cfr. l'uso di *re' šīt* in *Num.* 24, 20; *Prov.* 8, 22; *Giob.* 40, 19), non necessariamente il migliore.

'Ōnī (אֹנִי). - In parallelo con kōhī (cfr. *Giob.* 40, 16 e *Is.* 40, 29) ha certamente il significato di « forza, vigore » (da 'ōn cfr. ar. *ana* = « ristorarsi ») e non quello di « dolore » (da 'āwen cfr. ar. *awn* = « stanchezza »), come sembra intendere la *Vulg.* L'espressione *rē'šīt 'ōn* si ritrova anche altrove (*Deut.* 21, 17; *Sal.* 105, 36; 78, 51) sempre in parallelo con *bēkōr* per designare il primogenito *per parte di padre*¹¹.

Yeter (יֵטֵר). - Secondo alcuni¹² è il costruito dell'aggettivo *yātēr* (= « migliore, eccellente », cfr. *Prov.* 12, 26) costruito con il genitivo di limitazione. Secondo altri¹³ è il costruito del sostantivo astratto *yeter* (= « superiorità, eccesso ») usato per il corrispondente aggettivo. Consideriamo preferibile la prima opinione che trova conferma sul piano comparativo: in accadico il cognato (*w*)*atar* denota l'eccedenza di una qualità qualora sia preposto ad un altro termine (p. es. *atar-asis* = « molto saggio »)¹⁴. Che tale eccedenza sia da intendersi positivamente piuttosto che negativamente dipende dal contesto ed in questo caso la

⁷ S. Gevirtz, *The reprimand of Reu'ben*, in « J. N. E. S. » LXXXVIII (1971), p. 88.

⁸ E. A. Speiser, *Genesis, The Anchor Bible*, New York 1954, p. 364.

⁹ Cfr. S. D. Luzzatto, *Pēyrūš 'al ḥāmīššāb ḥumšēy tōrāb* (in ebr.), Tel Aviv 1971², p. 192. Cfr. anche Z., e B. D. B. s. v.

¹⁰ Op. cit., p. 513, ove traduce « best of my vigour ».

¹¹ Cfr. Z. e B. D. B. s. v. Il primogenito *per parte di madre* è invece definito *peṭer reḥem* (« colui che inaugura la matrice »; cfr. *Es.* 13, 2).

¹² Cfr. spec. Speiser, loc. cit. e Z. s. v.

¹³ Cfr. Skinner, op. cit., p. 514 e B. D. B. s. v.

¹⁴ Cfr. Speiser, loc. cit.

cosa è dubbia. Skinner pensa in effetti che già questo verso contenga una maledizione per Rě'ūbēn¹⁵. Noi siamo però del parere che il poeta voglia deliberatamente far risaltare un contrasto tra questo verso e il seguente e che pertanto qui si tratti di superiorità in senso positivo.

Šě'ēt (שֶׁ'עַת). - Ha qui il significato di « dignità, maestà » (cfr. *Sal.* 62, 5; *Giob.* 13, 11; 31, 23)¹⁶ anche se Skinner¹⁷ lo traduce con « arroganza » (sulla base di un assai incerto confronto con *Hab.* 1, 7). Eccesiva, ma forse non del tutto infondata è l'opinione recente di Gevartz¹⁸ che, sulla base dell'unicità del nostro parallelismo di šě'ēt con 'ōz, propone di leggere תאזר (Riš'ūt, cfr. l'ebra. rabbinico rěšūt = « autorità »), pensando che la prima lettera sia stata tralasciata dal copista per aplografia con l'ultima lettera della parola precedente; il parallelo di riš'ūt con 'ōz è infatti attestato in un'iscrizione fenicia di Karatepe. Dahood appoggia l'opinione del Gevartz facendo notare il gioco di parole che risulterebbe tra rěšūt e *riš'ūt¹⁹.

'Āz (אָז). - È di solito considerata una forma pausale di 'ōz²⁰. Noi pensiamo viceversa che sia un aggettivo sostantivato in fine di verso (cfr. *Sal.* 111, 8) e che il secondo *yeter* sia usato avverbialmente come in *Is.* 56, 12. Ci troveremmo perciò di fronte ad un *parallelismus cum variatione* rispetto al *colon* precedente *yeter šě'ēt*. In ogni caso, il termine 'ōz (= « forza ») ha anche una connotazione socio-politica oltre che fisica-naturale (cfr. *Is.* 26, 1).

II.2.3. - Il v. 4.

TM: *Impetuoso come l'acqua
non sarai preminente
perché sei salito sul talamo di tuo padre;
infatti hai profanato il giaciglio della concubina.*

¹⁵ Op. cit.

¹⁶ Cfr. Z. e B. D. B. s. v.

¹⁷ Loc. cit.

¹⁸ Art. cit., pp. 88-91.

¹⁹ M. Dahood, *Northwest semitic notes on Genesis*, in « *Biblica* » LV (1974), p. 81.

²⁰ Cfr. G. K., par. 20 u. Per l'espressione *yeter 'āz* potrebbe forse trovarsi un parallelo nell'onomastica eblaitica, precisamente nel nome *u-zi-watar*, finora tradotto « il principe è il mio rifugio » (cfr. G. Garbini, *Le lingue semitiche*, Napoli 1984², p. 71, n. 14) e che forse andrà inteso « superiore in forza » alla stregua del nostro verso.

Pahaz (פֹּחַז). - È un *hapax legomenon*. La maggior parte degli studiosi²¹ lo ritiene un sostantivo astratto adoperato per il corrispondente aggettivo in analogia con alcuni termini del verso precedente (cfr. anche p. es. *Ez.* 2, 7); secondo noi è invece un regolare aggettivo della classe dei segolati con seconda gutturale²². La radice *phz* è attestata pochissime altre volte nella Bibbia (*Giud.* 9, 4; *Ger.* 23, 32; *Sof.* 3, 4) con un significato che oscilla fra « essere protervi », « essere insolenti » ed « essere vanitosi ». In arabo la troviamo nel senso di « essere superbi » e in siriano in quello di « essere lascivi ». In ebraico abbiamo d'altronde *hpz* nel significato di « aver paura, affrettarsi per la paura ». È probabile perciò che all'origine la radice (o il gruppo di radici) evochi l'idea della « mancanza di controllo » e che qui, connesso con l'acqua, il termine alluda all'impeto di una corrente travolgente, di una pioggia torrenziale o del vapore in ebollizione. Da un punto di vista sintattico si potrebbe trattare di un'esclamazione nella quale è stato soppresso il predicato a causa dell'eccitazione del parlante²³. Secondo Burrows l'immagine *pahaz kammayim* richiamerebbe il segno zodiacale dell'Acquario²⁴.

'*Al tōtar* (אֶל-תֹּתַר). - È un imperativo (ma verosimilmente sostituisce in poesia un semplice modo indicativo che si esprimerebbe con *lō' + imperfetto*)²⁵ regolarmente costruito con la negazione '*al* seguita dalla seconda persona singolare maschile dello iussivo, in questo caso del *hip'il* della radice *ytr* con valore elativo²⁶. Una conferma di questa etimologia sul piano comparativo ci viene dall'esistenza in accadico di un aggettivo elativo *šūturu* (= « sovrastante, eccellente ») formato sulla stessa radice²⁷. Altre conferme ci vengono a nostro parere dalla ricorrenza di una forma affine in *Rut* 2, 14 certamente deri-

²¹ Cfr. B. D. B., s. v.; Skinner, op. cit., p. 514; Luzzatto, op. cit., p. 192.

²² Cfr. Z. s. v. Troppo artificiosa per essere presa seriamente in considerazione l'ipotesi di Gevirtz (art. cit., pp. 94-96) secondo cui *pahaz* andrebbe rivoicalizzato *pahuz* considerato crasi tra una congiunzione **pa* ricostruita su base comparativa e il participio passivo di '*hz* (= « afferrare ») e tradotto « ma contenuto, raffrenato come l'acqua ... ».

²³ Cfr. Skinner, loc. cit.; per la sintassi G. K., par. 147 c.

²⁴ Op. cit., p. 9.

²⁵ Cfr. G. K., par. 107 o; Luzzatto, loc. cit.

²⁶ Cfr. Testa, op. cit., p. 598.

²⁷ Cfr. E. A. Speiser, *The "elative" in west-semitic and Akkadian*, in « J. C. S. » VI (1952), p. 84, n. 26.

vata da *ytr* e dal gioco di parole che risulterebbe con *yeter šē'ēt wēyeter 'āz* del verso precedente. Quanto alla presenza di *-a-* al posto di *-e-* in pausa (come ci si aspetterebbe) è un fenomeno relativamente comune specialmente con liquide e sibilanti²⁸.

'*Ālitā miškēbēy* (עֲלִיתָ גִּשְׁבֵּי). - Il verbo è costruito con l'accusativo di moto a luogo. Per l'uso del v. '*lh* a proposito del letto o simili cfr. *2 Re* 1, 4 e ss. e, nella letteratura ugaritica, *2 Aqbt I.* 5, 15 dove è attestata come nel nostro verso una successione '*ly* + *škb*²⁹. *Miškēbēy* è al plurale forse perché si riferisce al letto matrimoniale (cfr. *Lev.* 18, 22; 20, 13)³⁰. Nell'interpretazione astrologica del Burrows l'episodio della seduzione alluderebbe allo stretto rapporto che nell'uranografia antica si immaginava esistente fra l'Acquario e la Lira (costellazione che a quel tempo era rappresentata non come una lira, ma come una figura femminile seduta e che in Babilonia aveva un nome molto simile a quello dell'Acquario³¹).

'*Āz* (אָז). - Ha qui, piú che una funzione di determinazione temporale, quella con cui è presente talvolta nei brani poetici di « enfaticizzare una particolare caratteristica della descrizione » (cfr. *Es.* 15, 15; *Giud.* 5, 8 e segg.; *Is* 33, 23; 41, 1; *Hab.* 1, 11; *Sal.* 2, 5; 96, 12)³².

Hillaltā (חִלְלַתָּ). - Il verbo si trova usato per la sfera sessuale anche in *Lev.* 19, 29; 21, 9.

Yēšū'i 'alāh (יְעִשׂוּ עֲלַי). - Le ultime due parole presentano agli occhi dei critici almeno due difficoltà per l'interpretazione: una pretesa rottura sintattica dovuta alla apparente ripetizione del verbo '*lh* alla terza persona singolare senza un complemento di riferimento e il termine stesso *yēšū'i* che al singolare sarebbe un *hapax legomenon*. Qualcuno ha immaginato, non senza un po' di fantasia, che *yēšū'i*

²⁸ Cfr. G. K., par. 29 q. - Anche in questo caso ci sembra troppo artificiosa la spiegazione di Gevirtz (art. cit., pp. 91-94) che lo identificherebbe con lo iussivo *hip'il* della radice *yrb* (← **wrw* = « condurre, guidare ») rideterminato in una coniugazione con l'infixo *-tan-* presente in accadico con significato iterativo e di cui resterebbero tracce in ugaritico ed aramaico (**taw-tan-raw* → **tawtarraw* → **tōtarrō* → *tōtar*); la forma in questione, secondo quest'ipotesi, significherebbe « non continuerai ad esser guida ».

²⁹ Cfr. Z., B. D. B. s. v.; R. S. P. I, II e 424.

³⁰ Cfr. Dilmann in G. K., par. 124 b; B. D. B. s. v.

³¹ Cfr. Burrows, op. cit., pp. 9-10. La lira era chiamata in Sum. *MUL (D.) GU-LA*.

³² B. D. B. s. v.

'ālāh (da correggersi in yěšū'ay 'ālāh) costituiscano una frase a se stante contenente una riflessione che Ya'āqōb avrebbe rivolto a se stesso dopo aver bruscamente interrotto in preda all'ira il discorso con il figlio³³. Altri pensano viceversa che yěšū'ī (sempre da leggersi yěšū'ay) sia oggetto di ḥillaltā (verbo che non è mai intransitivo e che in 1 Cron. 5, 1 ha per oggetto yěšū'ēy 'ābīw) e che 'ālāh rappresenti una relativa, ma anche questa soluzione è poco soddisfacente³⁴. 'Az ḥillaltā yěšū'ī 'ālāh è certamente in parallelismo con kī 'ālītā miškēbēy 'ābikā (si noti la paranomasia di rinforzo 'ālītā/ḥillaltā)³⁵ e di ciò si sono accorti vari studiosi che hanno proposto diversi emendamenti per restaurare il parallelismo stesso³⁶. Dahood leggerebbe ya'ālāh (אֵלָהּ) lett. « stambecco », intendendolo come una metonimia per la concubina in base ad un uso analogo del termine in ugaritico³⁷. Reider propone 'allāh (אֵלָהּ) sulla base dell'arabo 'allat che denota appunto la concubina; entrambi emendano yěšū'ī in yěšū'ēy³⁸. Noi proponiamo una soluzione che ha il pregio di non ritoccare il testo. Già Gevirtz si era avveduto che 'ālāh potrebbe essere un participio presente femminile singolare di 'wl = « allattare » (cfr. ar. *gawala*), un verbo attestato altre sette volte nella Bibbia³⁹. All'obiezione che in cinque di esse si riferisce al bestiame si può replicare che anche nel nostro caso potrebbe trattarsi di una metonimia spregiativa nei confronti della concubina⁴⁰, anche in vista del fatto che in quei cinque casi, come qui, si tratta del participio presente. Quanto a yěšū'ī pensiamo che si tratti di un singolare costruito con yōd

³³ Cfr. Luzzatto, loc. cit.; J. M. Lagrange (*La prophétie de Jacob*, in « R. B. » VII (1898), p. 528) pensa che la frase sia rivolta ad un pubblico immaginario.

³⁴ Cfr. Skinner, op. cit., p. 515; cfr. anche Speiser, *Genesis ...*, p. 364; Caquot, in « Semitica » XXVI (1976), p. 11, traduce « tu hai profanato il letto sul quale (tuo padre) era salito ». L'interpretazione di 'ālāh come relativa risale in ultima analisi alle versioni antiche (cfr. TJ, LXX).

³⁵ Cfr. A. Strus, *Le poétique sonore des recits de la Genèse*, in « Biblica » LX (1979), p. 20.

³⁶ Alcune delle proposte meno recenti sono citate in Skinner, op. cit., p. 515: si tratta in genere di interventi troppo radicali sul testo perché si possano prendere in considerazione. Speiser (*Genesis ...*, p. 364) propone di emendare 'ālāh in 'ālay (= « mio malgrado ») ma in questo modo rende nullo il parallelismo.

³⁷ Loc. cit.

³⁸ J. Reider, *Etymological studies in Biblical Hebrew*, in « V. T. » IV (1954), p. 223.

³⁹ Art. cit., p. 97.

⁴⁰ Cfr. per un fatto analogo *Giud.* 14, 18.

paragogica (cfr. v. 11-12)⁴¹: il fatto che tale singolare non sia mai attestato non esclude che possa essere esistito, viceversa potrebbe trattarsi in questo caso di una forma poetica, anch'essa con valenza spregiativa, ovvero introdotta con il deliberato proposito di creare un *parallelismus cum variatione* rispetto al plurale *miškebēy 'ābīkā* (cfr. *Sal.* 92, 12).

II.3. - L'ORACOLO SU ŠIM'ŌN E LĒWĪ (VV. 5-7).

II.3.1. - Introduzione.

Anche il secondo oracolo maledice e condanna i destinatari sulla base della legge della retribuzione. Come Šim'ōn e Lēwī, irascibili e violenti, erano inseparabili nelle loro scorribande, così saranno puniti con la separazione e la dispersione fra le tribú⁴². Si ritiene universalmente che si alluda al proditorio attacco a Šēkem ma i termini dell'oracolo sono perfettamente generali e non corrispondono, per determinati particolari, al racconto in prosa⁴³. Anche al nostro proposito si è pensato che la narrazione di *Gen.* 34 sia stata introdotta a posteriori sulla base della nostra pericope⁴⁴ e non è da escludersi che il poeta utilizzi semplicemente il mito mediterraneo degli « eroi fratelli » (cfr. il mito classico dei Dioscuri, quello indiano degli Aśvin e forse, in ambiente semitico, quello dei *Kabbīrīm* fenici adorati a Samotracia)⁴⁵ per giustificare, sulla base appunto della legge della retribuzione, la coincidenza dell'esistenza di due tribú prive di un proprio territorio (ma per il resto indipendenti l'una dall'altra).

Quanto a Šim'ōn deve aver avuto fin dall'inizio un'importanza secondaria. All'epoca dell'insediamento in Kēna'an fu assegnata a questa tribú soltanto un'enclave nel territorio di Yēhūdāh (*Gios.* 19, 1-9) e per tutto il periodo dei Giudici condivise le sorti di tale tribú (cfr. *Giud.* 1, 3 e ss.). Al tempo di Dāwīd furono costretti ad abbandonare il loro

⁴¹ Cfr. J., par. 93 l.

⁴² Cfr. Testa, op. cit., p. 598.

⁴³ Cfr. Skinner, op. cit., p. 516.

⁴⁴ Cfr. S. Gevirtz, *Simeon and Levi in the Blessing of Jacob*, in « H.U.C.A. » LII (1981), p. 94.

⁴⁵ Esso si intreccia in *Gen.* 34 a sua volta con l'altro mito mediterraneo dell'espugnazione di una città colpevole di aver rapito una donna, mito che ritroviamo ad Ugarit nel poema di *Keret* e in Grecia nell'*Iliade* (cfr. Graves - Patai, *I miti ebraici*, Milano 1980, p. 294).

concentramento ed a spostarsi, almeno in parte, al Nord, dove li ritroviamo sotto il regno di 'Asā' (alla fine del X sec.; cfr. 2 Cron. 15,9): a questo fatto probabilmente allude il nostro oracolo⁴⁶. In ogni caso è verosimile che in epoca monarchica la tribú fosse già scomparsa come tale: il piú tardo Commiato di Mōšeh non la menziona neppure.

La tribú di Lēwī molto probabilmente non ebbe mai un proprio territorio: all'epoca della distribuzione della terra le furono assegnate quarantotto città sparse per il paese (*Num.* 35, 1-8; *Gios.* 21). Ma nonostante questo il suo destino fu molto differente da quello di Šim'ōn. Fin da antico dovette distinguersi per un particolare attaccamento al culto e alla tradizione religiosa (cfr. *Es.* 32, 25-30) in virtù del quale si assicurò presto una posizione di privilegio nei santuari israelitici (*Giud.* 17 e ss.). Di tali prerogative sacerdotali, tuttavia, il nostro oracolo, a differenza di *Deut.* 33, non fa menzione, perché esse dovettero istituzionalizzarsi solo con la centralizzazione del culto di cui essi ebbero il monopolio dopo la costruzione del Tempio sotto Šēlōmōh. L'assenza di possessi territoriali non sembra ancora al nostro autore come il segno di una « consacrazione » ma viceversa come una caduta in seguito alla colpa dell'antenato ed in questo senso sembra far riferimento alla situazione piú antica del Levita disperso e povero verso il quale il Deuteronomio raccomanda benevolenza e carità (cfr. cap. 12, 14, 16, 26)⁴⁷.

II.3.2. - *Il v. 5.*

TM: *Šim'ōn e Lēwī (sono) fratelli
strumenti di violenza (sono) i loro coltelli.*

'*Abīm* (אֲבִימ). - L'affermazione, in apparenza banale, si spiega in realtà molto bene sul piano mitologico e astrologico. Come già si è detto, si allude qui certamente al mito mediterraneo degli « eroi fratelli »: agli esempi citati sopra si può aggiungere la versione babilonese con i gemelli Lugalgirra e Meslamtae, che sono forme di Nergal, il terribile dio della guerra. Dal punto di vista astrologico il parallelo è dato naturalmente dai Gemelli, costellazione già nota come tale ai Babilonesi. Non è perciò necessario andare alla ricerca di giustificazioni di vario tipo per la presenza di questo termine, traducendolo « particolarmente

⁴⁶ Cfr. Gevirtz, art. cit., p. 119; cfr. anche Skinner, op. cit., p. 518.

⁴⁷ J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Parigi 1951, p. 434; cfr. anche Skinner, loc. cit.

somiglianti », o « figli della stessa madre » o (sulla base di *Prov.* 18, 9) « alleati », « compagni » benché intendendolo in questo senso potrebbe risultare un interessante gioco di parole con il nome di *Lēwī* = « compagno » (cfr. *Gen.* 29, 34; *Num.* 18, 2 e 4)⁴⁸. Una vecchia ipotesi proponeva di leggere *'ōhīm* (אֹהִים) = « iene » (cfr. *Is.* 13, 21) in coerenza con la tendenza a paragonare le tribù a specie animali e particolarmente in rapporto alla allusione, leggibile nel nome di *Šim'on*, all'arabo *sime'at* che indica il bastardo figlio di una iena maschio e di una lupa; il paragone con la iena si converrebbe, inoltre, alle macchinazioni fraudolente dei due⁴⁹.

Mēkērōtēyhem (מְכִירֹתַיִם). - Si tratta di un *hapax legomenon* sulla cui etimologia (e significato) fervono tuttora le discussioni: riportiamo in nota le principali opinioni in proposito⁵⁰. Trattandosi di un

⁴⁸ Cfr. Burrows, op. cit., pp. 11-12. Skinner (op. cit., p. 516) cita alcune traduzioni moderne basate in ultima analisi su un antico scolio ὁμόγονοι, aggiungendo che l'epiteto è probabilmente una sopravvivenza di un'antica tradizione secondo cui *Šim'on* e *Lēwī* erano i soli figli di *Lē'āh*: abbiamo però visto che ciò è del tutto opinabile; cfr. anche le versioni di Speiser (op. cit.), Lagrange (art. cit.).

⁴⁹ Cfr. Lagrange, art. cit., pp. 528-529; Chaine, loc. cit.

⁵⁰ a) Strumentale con *mem* preformante in rapporto con una radice che significa « tagliare » (**kwr* in accadico = « abbattere alberi », **krt* in ebr. = « tagliare ») o « scavare » (*krb* in ebraico) o « curvare » (*krr* in arabo = « coltello ricurvo »: cfr. Z. e B. D. B. s. v.; Skinner, op. cit., p. 516; Dahood, *MKRTYHM* in *Genesis* 49, 5, in « C. B. Q. » XXIII (1961), pp. 54-56); b) sostantivo astratto della radice *mkr* (= « vendere ») nel senso particolare che assume in *Gen.* 31, 15 e in siriano (= « dare in sposa la figlia a prezzo »). L'intera espressione si tradurrebbe « strumenti di violenza sono le loro trattative » con riferimento all'epilogo violento delle trattative per la concessione della sorella *Dināh* in sposa al capo dei Sichemiti. Contro questa opinione vedi le obiezioni di Luzzatto, op. cit., p. 193; c) termine da mettersi in relazione con *mēkūrōtayik* / *mēkōrōtayik* (*Ex.* 16, 3 e 21, 35) = « origine » nel senso di « nascita » o di « terra d'origine ». In quest'ultimo senso lo intende il *Targūm* e noi pensiamo che si tratti di un tipico accostamento targumico a sfondo apologetico di scarso valore scientifico. Nel senso di « fin dalla loro nascita » lo intende anche Vawter (*The Canaanite Background of Genesis* 49, in « C. B. Q. » XVII (1955), pp. 3-5) che ritiene che qui sia avvenuta una lettura errata (a causa della somiglianza di *k* e *s* nell'antica grafia fenicia) di **mēšērōtēyhem* da mettersi in rapporto con l'ug. *trr* = « bimbo » ma già Coppens (*La benediction de Jacob: son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques*, in « V. T. S. » IV (1956), pp. 99-1000) solleva obiezioni di non poco conto; d) termine da riferirsi all'arabo ed etiopico *makara* = « complotto, confabulazione » (E. Ullendorff, *The contribution of South Semitics to Hebrew Lexicography*, in « V. T. » VI (1956), p. 194): come già obiettava Dahood (art. cit.) è meglio non basarsi sul semitico meridionale per cercare di risolvere questioni di filologia biblica; e) termine da porsi in relazione con l'assiro *makaru* / *makkaru* = « bastone per guidare le bestie », nel senso che i due fratelli avreb-

oracolo, come si è visto, strettamente legato al sostrato mediterraneo nella sua impostazione noi preferiamo riproporre l'ipotesi di un rapporto fra il nostro *hapax* e il greco μάχαιρα, già intravisto da un antico *Midrāš* (B.R. 98, 7), ritenendo che entrambe le voci siano in ultima analisi eredità del sostrato. Infatti, come per *měkērōtēyhem* anche per μάχαιρα non è nota l'etimologia in greco e, trattandosi pure di termini che denotano utensili si deve pensare che risalgano (al pari molto probabilmente di altri come il gr. μάγειρος = « macellaio, cuoco », e l'ebra. *měgērāh* = « sega ») ad un'unica radice mediterranea **mkr/mgr* che esprime fondamentalmente l'idea di « tagliare »⁵¹.

II.3.3. - Il v. 6.

TM: *Nel loro conciliabolo non entrerà la mia persona,
alla loro congrega non ti unirai, cuore mio
perché nella loro ira uccidono persone
e a loro piacimento fanno violenza sui tori.*

Běsōdām (בְּסוֹדָם). - *Sōd* ha il significato fondamentale di « colloquio per consigliarsi ». Qui è usata nel senso traslato di « assemblea, riunione » (che ha anche p. es. in *Sal.* 111, 1) ma con una connotazione chiaramente negativa (cfr. *Ger.* 15, 17; *Sal.* 64, 3)⁵².

'*Al tābō*' (אֵל תָּבוֹ). - Nuovo iussivo negativo per esprimere un semplice indicativo. Per quest'uso di *bw'* denotante la partecipazione ad un'assemblea cfr. *Gen.* 23, 10 (per *bw'* seguito dalla prep. *b* cfr. anche *Gios.* 2, 7 e 12)⁵³. Rendsburg ritiene che il verbo adombri la prima di due polisemie che sarebbero rintracciabili secondo lui nel nostro verso,

bero adoperato i loro pungoli come « strumenti di violenza » (« J. Th. S. » XXIII (1922), *Some hebrew roots and their meanings*, p. 70); f) D. W. Young (*A ghost word in the Testament of Jacob?*, in « J. B. L. » C (1981), pp. 335-342) ritiene che la *mēm* derivi da un fenomeno di mimazione e che il termine originale sia **keroteyhem*, a sua volta da porsi in relazione con l'accadico *kirru* denotante un boccale che era usato specialmente durante i riti nuziali per le libagioni: Šim'ōn e Lēwī avrebbero trasformato in un bagno di sangue la cerimonia.

⁵¹ Cfr. M. L. Modena Mayer, *Note etimologiche V*, in « Acme » XXVII (1974), pp. 306-307. Che si debba in ogni caso trattare di una forma di coltello sembra confermato sul piano astrologico: nell'uranografia mesopotamica i Gemelli del dio della guerra maneggiavano un'arma ricurva (*hinsu*: Burrows, op. cit., p. 12).

⁵² Cfr. Z. s. v.

⁵³ Cfr. B. D. B. s. v.; Speiser, op. cit., p. 365.

in quanto può essere rivocalizzato 'al *tōbē'* = « non avrà desiderio » rad. 'bh (cfr. *Prov.* 1, 10)⁵⁴.

Napšī (נַפְשִׁי). - Il termine *nepeš*, lett. « respiro, anima, vita », quindi « essere vivente, persona », è talvolta usato in poesia con i pronomi suffissi per esprimere metonimicamente il corrispettivo pronome personale (cfr. p. es. *Num.* 23, 10; *Giud.* 16, 30; *Lam.* 3, 24)⁵⁵.

'Al *tēḥad kēbōdī* (אֶל־תְּחַד־כְּבוֹדִי). - Stando alla vocalizzazione masoretica *tēḥad* è una 2^a persona maschile o 3^a femminile singolare dell'imperfetto *qal* della radice *yḥd* (= « unirsi, essere unito, congiungersi ») di cui abbiamo altre attestazioni in *Is.* 14, 20 e *Sal.* 36, 11 (*pi'el*)⁵⁶. Una conferma della validità di questa lettura ci viene dal parallelismo con *tābō'* e dal gioco di parole che si viene a creare con il nome di *Lēwī*⁵⁷. Quanto alla persona esiste il problema di conciliare l'esigenza della 3^a persona derivante dal parallelismo con il fatto che *kēbōdī* è maschile. Secondo alcuni potrebbe trattarsi di una 3^a persona maschile con prefisso *t-* per attrazione del *tābō'* precedente, oppure da ricondursi ad analoghe forme note nel Cananeo di Amarna di cui esisterebbe traccia anche altrove nella Bibbia⁵⁸. Noi pensiamo piuttosto che sia una 2^a persona formante *parallelismus cum variatione* rispetto al colon precedente (cfr. p. es. lo scambio di persona chiaramente attestato in *Deut.* 32, 1)⁵⁹. Quanto a *kēbōdī*, trovandosi in parallelismo con *nepeš* certo qui *kābōd* non potrà significare come al solito « gloria, onore ». Alcuni sulla base della *LXX* propongono di leggere *kēbēdī* (כְּבִדִי) = « il mio fegato », giacché il fegato sarebbe indicato come sede dei sentimenti in *Lam.* 2, 11 al pari dell'assiro *kabattu/kabittu*⁶⁰. In realtà diversi studiosi hanno obiettato che tale interpretazione di *kēbēdī* nelle *Lamentazioni* è del tutto arbitraria, che il termine « fegato » in ebraico non è mai sinonimo di « sede dei sentimenti », né è parallelo di « anima », né è mai usato metonimicamente per il pronome personale.

⁵⁴ *Double polysemy in Genesis 49, 6*, in « C. B. Q. », XLIV (1982), pp. 48-51.

⁵⁵ Cfr. Z. s. v.

⁵⁶ Cfr. Z. s. v.

⁵⁷ Cfr. Burrows, op. cit., p. 14; Lagrange, art. cit., p. 529.

⁵⁸ Cfr. Rendsburg, art. cit., p. 50; M. Dahood, *A new traslation of Gen. 49, 6 a*, in « *Biblica* » XXXVI (1955), p. 228; Speiser, loc. cit.

⁵⁹ Cfr. Luzzatto, op. cit., p. 193.

⁶⁰ Cfr. Skinner, op. cit., p. 517; Lagrange, loc. cit.

Il Gevirtz⁶¹ viceversa notava che esiste in ebraico un omofono di *kābōd* che deve significare « petto » (sia per l'esterno che l'interno del medesimo) e che è spesso usato in parallelo con *lēb* (= « cuore », il quale a sua volta è spesso parallelo di *nepeš*). È questo che incontriamo sicuamente in *Sal.* 7, 6; 16, 9; 30, 13; 57, 9; 108, 2; 149, 5 ed è questo molto probabilmente il vero parallelo ebraico dell'assiro *kabattu* che denota sí l'interno del corpo, ma mai il fegato ed è anch'esso parallelo di *libbu*.

A questo proposito va notata l'esistenza in accadico della frase idiomática *libbu/kabattu hadu* = lett. « gioire di cuore (cfr. l'ebr. *sāmaḥ lēb*), essere benevolmente disposti »⁶². Se consideriamo che l'acc. *hadu* ha il suo parallelo in ebr. nel v. *hdb* e che questo verbo è attestato in *Giob.* 3, 6 in un parallelismo molto simile al nostro ('*al yīhad ... 'al yābō'*) possiamo senz'altro dare ragione al Rendsburg che vede nel nostro *tēhad* contenuta una polisemia assolutamente parallela a quella da lui intravista in *tābō'*. Entrambi i verbi racchiuderebbero secondo Rendsburg contemporaneamente una connotazione di moto fisico (rispett. « venire » e « congiungersi ») e sentimentale (rispett. « desiderare » e « rallegrarsi »)⁶³. È certamente da escludersi, invece, l'ipotesi del Dahood⁶⁴ che spiega *tēhad* come uno iussivo *nip'al* (da puntarsi *tēhād*) di una radice *hdb* ← *hdy* che in arabo ed ugaritico significano « contemplare » (= « non si faccia vedere ») perché il verbo parallelo in ebraico è già ben attestato in *hzb*.

'*Iš* (אִישׁ). - Può essere un singolare collettivo, come *šōr* parallelo⁶⁵.

Ubiršōnām (אֲבִירְשׁוֹנָאִם). - Dal significato originariamente benigno di « gradimento », il termine *rāšōn* passa poi ad assumere quello neutro di « piacimento, volontà » e quello negativo (qui attestato) di « licenza, sfrenatezza, caparbieta » (cfr. anche *Est.* 9, 5)⁶⁶. Luzzatto l'intendeva « anche non nei momenti di ira » contrapposto a *bē'appām*⁶⁷. Va segnalata inoltre l'opinione di Dahood che propone di leggerlo **berušnām*

⁶¹ Art. cit., pp. 101-107, di cui riassumiamo la discussione.

⁶² Cfr. Gevirtz, art. cit., p. 108; W. G. E. Watson, *Hebrew to be happy - An idiom identified*, in « V. T. » XXXI (1981), pp. 92-95.

⁶³ Art. cit., p. 51.

⁶⁴ Loc. cit.

⁶⁵ Cfr. Skinner, loc. cit.

⁶⁶ Z. e B. D. B. s. v.; Skinner, loc. cit.

⁶⁷ Loc. cit.

(כַּרְצָנִים) intendendolo come infinito costruito di *rwš* seguito dal suffisso di 3^a plur. *-nm* attestato in fenicio e già riconosciuto in *kitbūnām* (Os. 13, 2): « nel loro assalto ». Il rapporto fra « corsa » e « ira » è ben evidenziato p. es. in *Dan.* 8, 6⁶⁸.

'*Iqqērū šōr* (יִקְרְוּ-שׁוֹר). - Il verbo è tradotto pressoché da tutti « hanno sgarrettato », piú che altro sulla base della LXX che può aver attribuito indebitamente al mondo biblico una tecnica utilizzata comunemente nell'antichità classica specie contro gli elefanti (cfr. *Polyb.* 31, 211; *Strab.* 16; *Diod. Sic.* 3, 26)⁶⁹ dopo averla confrontata con uno dei tanti significati che esso assume in arabo, ma il vero significato della radice 'qr potrebbe essere piú vasto, « strappar via » (cfr. *Eccl.* 3, 2) o genericamente « mettere fuori uso » (cfr. *2 Sam.* 8, 4)⁷⁰. La questione può essere importante nell'intento di stabilire la dipendenza o meno del nostro verso dal racconto in prosa, secondo il quale Šim'ōn e Lēwī si sarebbero limitati a portar via gli animali. Ma secondo noi comunque nulla prova nulla, perché i verbi *hārēgū* ... '*iqqērū* sono in ogni caso probabilmente dei perfetti gnomici⁷¹. Il vero problema consiste piuttosto nel giustificare l'insolito parallelismo 'iš//šōr. La teoria del Vawter⁷² secondo cui in ugaritico la parola « toro » (*tr*) è spesso usata per indicare il « maschio » è già stata revocata in dubbio da Coppens⁷³. Noi pensiamo piuttosto al parallelo mitico dell'epica di Gilgameš, allorché il protagonista ed Eabani mutilano il Toro celeste, uccidono il tiranno Humbaba (*hārēgū 'iš*) ed infine ricevono per questo la maledizione di Ištar. Dal punto di vista astrologico vi è poi il fatto che nell'uranografia antica i Gemelli seguono immediatamente il Toro il quale è ἡμτρομος, appare cioè, come costellazione, solo nella metà di fronte⁷⁴.

II.3.4. - Il v. 7.

TM: |Sia| *maledetta la loro ira perché è violenta
e la loro furia perché è acerba*

⁶⁸ *Northwest* ..., p. 81.

⁶⁹ Sull'argomento si veda W. Krebs, " ... sie haben stiere gelähmt " (*Gen.* 49, 6), in « Z. A. W. » LXXVIII (1966), pp. 359-361.

⁷⁰ Cfr. Gevirtz, art. cit.

⁷¹ G. K., 10, K.

⁷² Art. cit., pp. 4-5.

⁷³ Art. cit., p. 100.

⁷⁴ Cfr. Zimmern, cit., in Skinner, loc. cit.; Burrows, op. cit., p. 12.

li dividerò in Ya'āqōb
e li disperderò in Yiśrā'ēl.

Questo verso non presenta particolari difficoltà linguistiche.

'Appām (אָפּאַם). - Il termine 'ap (←*'anp) indica letteralmente il « naso » e per metonimia l'« ira ». In questo senso è certamente una abbreviazione del nesso hōri 'ap o hārōn 'ap (= lett. « bruciore del naso ») che esprime il concetto di ira attraverso l'immagine del rossore che prende il volto della persona irata come se bruciasse (cfr. *Deut.* 29, 23; *Na.* 1, 6)⁷⁵.

Kī (כִּי). - Secondo Freedman ha valore non causale ma enfatico e l'intero colon andrebbe tradotto « sia maledetta la loro ira così violenta »⁷⁶.

'Āz (אָז). - Forma pausale con vocale allungata dell'aggettivo 'az (= « forte ») usato in connessione con un termine per ira anche in *Prov.* 21, 14⁷⁷.

Wē'ēbrātām (וְעֵבְרָתָם). - 'Ebrāh significa letteralmente « eccesso » di un difetto (cfr. *Prov.* 22, 14; in *Is.* 16, 6 è chiaramente usato nel senso di « superbia, arroganza ») e per tale significato è probabilmente da ricondursi alla radice 'br = « passare ». Da questo senso più generico potrebbe essersi poi specializzato in quello di « ira » (di gran lunga il più attestato) verosimilmente attraverso espressioni come 'abrōt 'appēkā (« rigurgiti di ira », *Giob.* 40, 11) ma non è escluso che possa viceversa trattarsi di un omofono del precedente da confrontarsi con l'arabo *gibr* = « ira segreta ». Il parallelismo 'ap/'ēbrāh (= « ira ») si ritrova in *Am.* 1, 11⁷⁸.

Qāšātāh (קָשָׂתָהּ). - Regolare forma pausale della 3ª persona femminile singolare del perfetto del verbo (stativo) *qšh* = « essere duro, difficile »⁷⁹.

'Āhallēqēm (אֲחַלְלֶקֶם). - Il verbo *hlq* qui attestato nella 1ª persona singolare dell'imperfetto *pī'ēl*, ha in questa coniugazione sia il significato di « dividere » (cfr. *Ez.* 5, 1) che quello di « disperdere » (cfr. *Lam.* 4, 16). Qui si tende ad attribuirgli il secondo per il parallelismo con

⁷⁵ Cfr. Z. e B. D. B. s. v.

⁷⁶ In Dahood, *Northwest ...*, p. 79.

⁷⁷ Cfr. Z. e B. D. B. s. v.; Skinner, op. cit., p. 517.

⁷⁸ Cfr. Z. e B. D. B. s. v.

⁷⁹ Cfr. Z. e B. D. B. s. v.

wa'āpīšēm successivo⁸⁰, ma non è da escludere che, come già evidenziò il Luzzatto, la nostra forma voglia alludere piuttosto alla rottura dell'alleanza fra Šim'ōn e Lēwī affinché non tornino a colpire insieme⁸¹. Sul piano storico infatti le due tribú subiscono sí entrambe la dispersione ma tale dispersione si attua nei due casi in modo diverso: per Šim'ōn attraverso l'enclave in un territorio non loro, per Lēwī attraverso un vero e proprio sparpagliamento fra quarantotto città sparse per il paese. Da un punto di vista stilistico va notata la significativa paronomasia tra la radice *hlq* nel nostro verso e *qhl* nel precedente che viene a sottolineare il contrappasso: i due fratelli vengono separati (*'āhallēqēm*) proprio a causa della loro alleanza facinorosa (*biqbālām*)⁸².

Wa'āpīšēm (וַאֲפִישֵׁם). - 1^a persona singolare dell'imperfetto *hip'il* (causativo) della radice *pwš* = disperdersi. Anche questo termine forma una paronomasia con i due *'appām* nello stesso senso della precedente e ciò dimostra la sostanziale unità dell'oracolo⁸³.

Bēya'āqōb ... bēyisrā'el (בְּיִשְׂרָאֵל... בְּיַעֲקֹב). - L'uso dei nomi dimostra che soggetto della frase non può essere il Patriarca stesso, il quale non poteva già allora considerare se stesso identico alla nazione. Mentre alcuni esegeti pensano che la frase sia attribuita a Dio in persona che punisce le due tribú secondo il principio della retribuzione, noi sosteniamo un'altra opinione che ritiene che qui a parlare sia la nazione personificata⁸⁴.

⁸⁰ Cfr. Z. e B. D. B. s. v.

⁸¹ Loc. cit.

⁸² Cfr. Strus, loc. cit.

⁸³ Cfr. *ibidem*.

⁸⁴ Cfr. Skinner, loc. cit.; Testa, op. cit., pp. 598-599.

CAPITOLO III
L'ORACOLO SU YĔHŪDĀH
(vv. 8-12)

III.1. - INTRODUZIONE.

L'oracolo su Yĕhūdāh contrasta fortemente con i due precedenti su un duplice piano, contenutistico e stilistico-formale. Mentre Rĕ'ūbĕn, Šim'ōn e Lĕwī sono fatti oggetto da parte del padre di una maledizione e di una punizione, il quarto figlio è introdotto attraverso una serie di immagini che ne esaltano la virtù militare (vv. 8-9), il primato politico (v. 10) e la prosperità economica (vv. 11-12) in un elogio incondizionato. Oltre a questa profonda differenza di tono va notato che il brano su Yĕhūdāh sembra mancare dell'unità che contraddistingue i primi due oracoli e parrebbe composto di strofe in origine indipendenti fra loro. A questo proposito i critici sono abbastanza concordi nel distinguere nella nostra pericope tre diverse componenti: *a*) il v. 8 che si apre con un gioco di parole sul nome come i vv. 16 e 19; *b*) il v. 9, che sembra riprendere da capo la presentazione del personaggio attraverso, questa volta, una metafora animale, come poi i vv. 14, 17 e 27; *c*) i vv. 10-12 che sembrano formare un'unità articolata in se stessa e che all'inizio ripetono nuovamente il nome di Yĕhūdāh. L'impressione di discontinuità è ulteriormente rafforzata dalla forma metrica: il v. 8 è un tristico mentre il resto è una serie di sette distici trimetri regolari¹.

¹ Cfr. A. Caquot, *La parole sur Juda dans le testament lyrique de Jacob*, in « Semitica » XXVI (1976), spec. p. 31 e ss.; J. Skinner, *A critical and exegetical commentary on Genesis*, *The international critical Commentary*, Edimburgo 1930, p. 525.

È però difficile dire se questi stichi abbiano effettivamente avuto una storia nel periodo preletterario. È vero che già in epoca mosaica la tribù sembra avere avuto per certi aspetti una posizione di preminenza (era la piú numerosa — *Num.* cap. 1 e 26 —, la prima a mettersi in marcia e ad attendarsi — *Num.* 2, 3 e 10, 14 — la prima ad aver portato il tributo per la consacrazione del Tabernacolo — *Num.* cap. 7 —), che sotto Yēhōšū'ā fu la prima ad insediarsi in Kēna'an (*Gios.* 15, 1) e che dopo la morte di questi toccò proprio a Yēhūdāh, per ordine divino, condurre i fratelli in guerra contro i Cananei (*Giud.* 1, 1 e ss.) e contro Binyāmīn (*Giud.* 20, 18)², ma è solo con l'avvento della monarchia che il primato giudeo emerge effettivamente e si istituzionalizza al punto di giustificare un'apposita produzione di *slogans* letterari a fine propagandistico. Inoltre va considerata la convergenza di intenzioni e di significati che innegabilmente traspare dalla pericope in tutte le sue parti.

Non c'è dubbio dunque che l'oracolo su Yēhūdāh sia una composizione coerente frutto di un solo autore e che voglia essere un'esaltazione dell'egemonia di Dāwīd, attraverso la persona del suo antenato, vista nei vari stadi del suo sviluppo: il momento delle conquiste militari (v. 8), il momento della tranquilla sicurezza che succede alle guerre (v. 9), del primato politico (v. 10) e della prosperità economica (vv. 11-12). Per sottolineare il proprio sentimento di ammirazione nei confronti del re l'autore può semplicemente essersi servito di tutti i generi letterari allora disponibili e di espressioni stereotipe (cfr. *Gen.* 27, 29; *Deut.* 33, 22; *Num.* 24, 9 per citarne alcune) e aver costruito con esse *ex novo*, il poema laudatorio³.

² Cfr. B. Santus Olivera, *Non auferetur sceptrum de Iuda*, in « V. D. » V (1925), pp. 17-18.

³ Alcuni studiosi tuttavia, pur non negando l'unità di fondo della pericope, ne rigettano proprio il carattere laudatorio e quindi lo *sitz im leben* che comunemente le viene attribuito. Secondo Good (*The blessing on Judah: Gen. 49, 8-12*, in « J. B. L. » LXXXII (1963), p. 427 e ss.) e Carmichael (*Some sayings in Gen. 49*, in « J. B. L. » LXXXVIII (1969), p. 438 e ss.) il nostro oracolo non è che una riflessione pesantemente ironica sulla figura di Yēhūdāh-personaggio contenente velate allusioni ai due episodi che lo vedono protagonista nella Bibbia, la vendita di Yōsēp (*Gen.* 37, 18-35) e l'incidente con Tāmār (cap. 38) e nel tono si allineerebbe quindi sullo stesso piano delle prime due sezioni. Good deduce da ciò che alla base dell'intero poema potrebbe benissimo non esserci il nazionalismo giudeo, ma ritiene difficile formulare conclusioni precise sulla sua composizione. Noi riteniamo, considerando l'indubbia forzatura di certi accostamenti proposti, che questa teoria ricada in un pregiudizio interpretativo di origine, in definitiva, midrašica e targumica di voler per forza ricondurre ogni elemento di un dato rac-

III.2. - IL v. 8.

TM: *Yēhūdāh proprio te loderanno i tuoi fratelli:
la tua mano (è) sulla cervice dei tuoi nemici
e si prostreranno a te i figli di tuo padre.*

Il verso apparentemente piano presenta in realtà una struttura assai complessa ed elaborata, in quanto gli stichi paralleli *a* e *c* sono separati fra loro da un terzo stico estraneo e privo a sua volta di parallelismo ⁴.

conto biblico ad un altro elemento dello stesso racconto, trascurando completamente la possibilità di altre relazioni anche più plausibili. Ma se pure questo metodo fosse valido in linea di principio, esso non si potrebbe comunque applicare nel nostro caso specifico perché, al contrario di quanto pensano Good e Carmichael, la narrazione della Genesi rivela una chiara tendenza a mettere in buona luce la figura di Yēhūdāh, di cui riferisce l'opposizione al proposito dei fratelli di uccidere Yōsēp (*Gen.* 37, 26-27), la confessione della mancanza da lui commessa nei confronti di Tāmār (38, 26), la nobiltà d'animo dimostrata nei suoi rapporti con il padre (43, 8 ss.) e con Yōsēp in Egitto (44, 18 ss.) durante i momenti difficili della carestia (cfr. K. Smyth, *The prophecy concerning Juda: Gen.* 49, 8-12, in « C. B. Q. » VII (1945), pp. 290-291).

Su una linea che perviene per via molto diversa a conclusioni simili si colloca Gevirtz (*Adumbrations of Dan in Jacob's Blessing on JPudah*, in « Z. A. W. » XCIII (1981), pp. 21-37) che ritiene che alcuni giochi di parole da lui rilevati nel testo dell'oracolo adombrino una allusione ironica da parte dell'autore alla politica imperialistica che la tribù di Yēhūdāh avrebbe condotto ai danni di una consorella del Nord, Dān. Dal punto di vista storico la teoria si basa essenzialmente sul fatto che nella lista delle città danite in *Gios.* 19, 41-46, ricorrono nomi che appaiono anche in quella delle città giudee in *Gios.* 5, 10-11 e 15, 33. Gevirtz ritiene che si tratti di territori appartenuti in origine a Dān e ad esso sottratti ad un certo momento da Yēhūdāh; quest'ultimo li avrebbe annoverati nelle sue liste a conferma dell'estensione dei propri possedimenti mentre anche Dān, dal canto suo, avrebbe fatto altrettanto in segno di rivendicazione. Come si intuisce questa teoria è assai artificiosa perché basa le proprie deduzioni su fatti non adeguatamente documentati: per di più non si capisce come il nostro poeta, nell'intento ipotetico di biasimare *in toto* l'imperialismo giudeo, si sia riferito ad un episodio in ogni caso assai marginale.

⁴ Gevirtz (art. cit., p. 22 ss.) pensa di risolvere questa difficoltà postulando l'esistenza nell'antichità più remota di un quarto stico parallelo a *b wēraglèkā 'al bāmōtēy hālāl* = « e il tuo piede (è) sui cumuli dei trafitti » sulla base della « Guerra fra i figli della Luce e i figli delle Tenebre » (cfr. anche 2 *Sam.* 1, 19 e 25); tale quarto stico sarebbe poi stato tralasciato. Gevirtz ritiene pertanto che in origine l'oracolo su Yēhūdāh sarebbe stato racchiuso fra due distici paralleli (cfr. v. 12) con riferimento a quattro parti del corpo (mano, piede, occhio, dente) che curiosamente spiccano nell'enunciato della legge del taglione in *Es.* 21, 24 e *Deut.* 19, 21. Il nostro oracolo sottintenderebbe perciò, attraverso la metafora le-

Yēhūdāb (יהודה). - Il nome del quarto figlio di Ya'āqōb e Lē'āh è messo in relazione, sia qui che in 29, 35, con lo *hip'il* della radice *ydb* = « lodare » (v. poi) ma con due sfumature differenti: in *Gen.* 29 sembra significare « Colui a proposito del quale Dio viene lodato » e forse è inteso come *kurzname* del teoforico **Yēhudyāhū* (יהודיה)* mentre qui è « il lodato » (forse visto come forma derivata dal *hop'al* di *ydb*) con chiaro riferimento alla condizione di assoluta preminenza raggiunta dalla tribù nel corso della sua storia⁵. Oggi si tende però a ritenere che si tratti di un'etimologia popolare e che il nome sia invece in origine una forma *qatūl* femminile da connettersi con l'arabo *wahda* (= « burrone, fossa ») avente il significato di « (terra) bassa, franosa ». Tale nome potrebbe essere derivato alla tribù (e di riflesso al suo eroe eponimo) da una caratteristica del suo territorio ovvero da una bassa condizione sociale originaria⁶.

'Attāb (אתב). - È un nominativo assoluto, in quanto il pronome personale soggetto in questione serve solo a mettere in rilievo il successivo pronome suffisso riferito alla stessa persona contenuto in *yōdūkā* (cfr. *Gen.* 24, 27; *Eccl.* 2, 15)⁷. L'enfasi sul pronome si può spiegare per contrasto con gli oracoli precedenti: finalmente il poeta è giunto ad una tribù che può lodare senza riserve⁸.

Yōdūkā (יודקה). - 3^a persona plurale maschile dell'imperfetto *hip'il* della radice *ydb* (= orig. « gettare », forse denominativo da *yād*

gale, un gioco di parole molto sottile sul nome di Dān (= « il giudice »). Senza poter escludere a priori l'esistenza in origine di un quarto stico parallelo al secondo, riteniamo troppo sforzato il *calembour* intravisto da Gevirtz; le quattro indicazioni anatomiche sono qui introdotte in un contesto troppo distante da quello giuridico per essere comprese come riferimento all'attività del giudice e d'altronde possono essere state scelte dal poeta (e parallelamente dal legislatore) semplicemente perché si tratta delle membra esterne più appariscenti e più delicate. Ma riguardo al problema nel suo complesso noi propendiamo per l'opinione di Caquot (art. cit., pp. 14-15) che ritiene il nostro verso così com'è un'abile creazione di un poeta originale e svincolato da schemi rigidi: non si capisce infatti quando e perché l'ipotetico quarto stico sarebbe caduto in oblio.

⁵ Cfr. Smyth, art. cit., p. 291; Millard, in « Z. A. W. » LXXXVI (1974), pp. 216-218.

⁶ Cfr. Lipinski, in « V. T. » XXIII (1973), p. 380 ss.; S. Yeivin, in « E. J. » vol. X, p. 326.

⁷ Cfr. G. K., par. 135 *de*; J. M. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, in « R. B. » VII (1898), p. 530.

⁸ Cfr. S. D. Luzzatto, *Pēyrūš 'al Hāmiššāb Hūmšēy Tōrāb* (in ebr.), Tel Aviv 1971, p. 193; Skinner, op. cit., p. 519.

= « mano ») con un pronome suffisso di 2^a persona singolare maschile. Lo *hip'ul* di *ydb* (senso base: « gettare parole » → « affermare, attestare, riconoscere ») è usato in ebraico nel senso di « confessare (una colpa) » e in quello di « riconoscere qualcuno come degno di lode ». Con quest'ultimo significato ha per lo più come oggetto Dio; con riferimento a persone, oltre che nel nostro verso è invece adoperato in *Sal.* 45, 18; 49, 19 e *Giob.* 40, 14⁹. Qui si afferma, attraverso un'abile paronomasia sul nome, il primato di Yēhūdāh sulle altre tribú, concetto che è ulteriormente sviluppato nel seguito del verso.

Yādēkā bē 'ōrep 'ōyēbēykā (יָדְעָא בְּעֹרֵפְ יֹעֲבֵיכָא). - Si riferisce alle vittoriose guerre di conquista che sotto Dāwīd avrebbero portato Yēhūdāh all'apogeo ma che dovettero iniziare già all'epoca dei Giudici (cfr. *Giud.* cap. 1)¹⁰. Yēhūdāh è descritto nell'atto di raggiungere e afferrare alle spalle i propri nemici dopo averli già costretti alla fuga. L'espressione è comunque chiarissima e non deve far difficoltà la mancanza del verbo per cui Gevirtz¹¹ pretende, cambiando la disposizione dei *cola* nel verso, di emendare *'attāh* (הָאָתָּה) in *tattāh* (הָאָתָּה = « hai dato ») e di premetterlo a *yādēkā* sulla base di nessi consimili (ma non identici nel significato: cfr. *Es.* 23, 27 e soprattutto 2 *Sam.* 22, 41): in realtà « la frase nominale introduce un'immagine originale »¹² (cfr. anche *Giob.* 16, 12). Va inoltre messa in rilievo la presenza di una seconda paronomasia fra *yādēkā* e il precedente *yōdūkā*: con essa si sottolinea che la superiorità di Yēhūdāh è dovuta alle sue capacità militari¹³.

Yištāhāwū lēkā bēnēy ābikā (יִשְׁתַּחֲוּוּ לְכָא בְּנֵי אֲבִיכָא). - Si ribadisce il concetto che la potenza militare di Yēhūdāh avrebbe indotto le altre tribú a riconoscere il suo primato¹⁴: *yīštāhāwū* (imperfetto 3^a plurale maschile di una forma *hitpa'lēl* della radice *šhw*, con il significato di « inchinarsi »)¹⁵ non indica soltanto e necessariamente un atto di cul-

⁹ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

¹⁰ Cfr. E. Testa, *Genesi vol. II, La Sacra Bibbia a cura di S. Garofalo*, Torino 1974, p. 599.

¹¹ Art. cit., p. 23.

¹² Caquot, art. cit., p. 15.

¹³ Cfr. Luzzatto, loc. cit.

¹⁴ Cfr. Smyth, art. cit., p. 292.

¹⁵ Cfr. Z. s. v., G.K. par. 75 k k. S. Moscati (*An introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Wiesbaden 1980, p. 128) pensa in-

to, ma anche semplicemente un formale riconoscimento della superiorità altrui. L'espressione è in ogni caso molto probabilmente uno stereotipo del genere — Commiato: essa ricorre anche in 27, 29 (Commiato di Yiṣḥāq) con le parole « figli di tua madre » anziché « figli di tuo padre » e nel nostro caso la formula può essere stata adattata alla situazione poligamica. Non è però escluso che qui essa contenga pure una allusione (come evidenziato da Good¹⁶ e Carmichael¹⁷) ai sogni del giovane Yōsēp il quale raccontava ai fratelli di aver immaginato sul campo i covoni legati da ciascuno di loro inchinarsi al suo e il sole, la luna e undici stelle (i genitori e i fratelli stessi) prostrarsi a lui (*Gen.* 37, 7 e 9). Ya'āqōb potrebbe qui voler dire che quella stessa superiorità che Yōsēp sognava per se stesso e alla quale aspirava in modo tale da impressionare il padre medesimo (cfr. *ibid.*, v. 11) era destinata invece a Yēhūdāh¹⁸.

III.3. - IL v. 9.

TM: *Un cucciolo di leone (è) Yēhūdāh
dalla preda, figlio mio, sei risalito:
si è accovacciato, si è disteso come un leone,
anzi, come una leonessa: chi oserebbe rialzarlo?*

In questo verso si allude particolarmente al senso di sicurezza ingenerato in Yēhūdāh dalle ripetute vittorie militari. Sfruttando un motivo ricorrente diverse altre volte nella letteratura biblica (cfr. p. es. *Num.* 23, 24; 24, 9; *Ger.* 51, 38; *Ez.* 19, 2 e ss.; *Na.* 2, 12 e ss.) il poeta paragona Yēhūdāh al leone, animale che certamente anche nella cultura ebraica era sinonimo di potenza (cfr. *Prov.* 30, 30)¹⁹. Ma non è escluso che l'immagine contenga un'allusione ad un fatto storico preciso. Come notava Vawter²⁰ è provata non solo l'esistenza di un dio-

vece che si tratti di una rara attestazione in ebraico della coniugazione a doppio prefisso *š-t*, parallela alla coniugazione araba *'istaqtala*, da una radice **ḥwy*.

¹⁶ Art. cit., p. 432.

¹⁷ Art. cit., p. 438.

¹⁸ Sarebbe del tutto inesatto però pensare come Carmichael (loc. cit.) che il nostro autore voglia fare dell'ironia su un tentativo di Yēhūdāh di eliminare il fratellastro rivale e che *'ōyēbeykā* sia parallelo di *'aḥeykā* e di *bēnēy 'ābikā*.

¹⁹ Cfr. M. Good, art. cit., p. 428.

²⁰ *The Canaanite Background of Genesis 49*, in « C. B. Q. » XVII (1955), p. 5; cfr. anche Testa, op. cit., p. 209.

leone o leonessa nel pantheon cananeo (cfr. p. es. il nome teoforico 'bdlbyt in ugaritico, in rapporto con il nostro lābī') ma anche che esso avesse dei santuari nella Palestina meridionale al tempo dei Giudici: sembrano testimoniarlo, oltre all'iscrizione di El-khadr, l'attestazione del toponimo Bēyt Lēbā'ōt (*Gios.* 19, 6) fra le città simeonite e del nome 'Ariyēl che compare da un lato fra le conquiste del generale giudeo Bē-nāyāh al tempo di Dāwīd (2 *Sam.* 23, 20), dall'altro come epiteto della stessa Yērūšālim (*Is.* 29, 1), che prima di venir strappata da Dāwīd ai Gebusei sarà stata molto probabilmente uno di quei santuari. È probabile perciò che il paragone di Yěhūdāh con un leone rifletta questa situazione se non allude addirittura alla conquista stessa di Yērūšālim da parte di Dāwīd.

Dal punto di vista formale questo verso presenta una struttura complessa, molto simile a quella del verso precedente. Va notata in particolare la divisione in tre *cola* dei quali il secondo è un'apostrofe in seconda persona che sembra interrompere lo svolgimento della metafora in terza persona²¹ fra il primo e il terzo. Certamente non si deve parlare però di interpolazione successiva: *c* presuppone chiaramente *b*. Si tratterà perciò anche qui di una versificazione sapientemente variata di un valente poeta.

Gūr 'aryēh (גֹּר אַרְיֵה). - Sono due dei numerosi termini introdotti in ebraico presumibilmente a causa della tabuizzazione per indicare il leone. Per l'esattezza *gūr* (di cui esiste la variante *gōr*), attestato sempre allo stato costruito o con pronomi suffisso è usato sempre a proposito di leoni tranne un unico caso (*Lam.* 4, 3), in cui si riferisce ad un'altra belva, i *tannim*; probabilmente stava ad indicare in origine il cucciolo di una bestia feroce in genere (cfr. il contesto di *Ez.* 19, 2 e ss., lo stesso *Lam.* 4, 3) e col tempo si è specializzato per il leoncello. Etimologicamente è messo in relazione con l'analogo arabo *ǧirw*, ma non è escluso che derivi dalla radice **gwr* = « combattere » o che sia addirittura un onomatopoeico imitante il ruggito del leone²². 'Aryēh è il termine più usato, insieme alla variante 'arī: si ritiene che mentre quest'ultima indica il singolo leone (ha il plurale), 'aryēh, che è attestato solo al singolare, sia adoperato piuttosto per la specie come collettivo, spesso in metafore e similitudini. Le due forme sono messe in relazione rispetti-

²¹ Cfr. Caquot, art. cit., pp. 15-17; Luzzatto, loc. cit.

²² Cfr. Z. e B. D. B. s. v.

vamente con l'assiro *arū* e con l'etiopico *arwē* (← **aryay*)²³. Il nesso *gūr 'aryēb* si ritrova in *Na.* 2, 12 e in *Deut.* 33, 22 (Commiato di Mōšeh) dove l'epiteto è attribuito a Dān probabilmente in relazione alla conquista di Layiš (lett. « leone ») da parte di questa tribù (*Giud.* 18)²⁴.

Mittērep bēnī 'ālītā (גִּיטְרַף בְּנֵי עֲלִיָּת). - Il termine *terep*, usato spesso a proposito del leone, potrebbe qui avere piuttosto il significato astratto di « atto di predare, caccia » (come probabilmente in *Na.* 2, 14; 3, 1) che non quello concreto di « preda »²⁵. La frase nel suo complesso presenta la difficile costruzione del verbo *'lh* (= « salire ») costruito con *mīn*, che i critici spiegano in almeno due modi diversi: *a*) « a furia di caccia, figlio mio, sei cresciuto » intendendo *mīn* come causale e *'ālītā* nel senso che il verbo sembra avere in *Ez.* 19, 3²⁶. *b*) « Dalla caccia, figlio mio, ti sei ritirato ». Secondo quest'interpretazione, che ritiene il verbo *'lh* usato qui come p. es. in *1 Re* 15, 19 (dove significa « abbandonare un assedio »), l'immagine è quella di un leone che dopo aver terminato il suo « fiero pasto » a valle, se ne risale indisturbato alla sua tana in montagna dove si distende tranquillamente a digerire (cfr. *Sal.* 104, 22)²⁷. Preferiamo senz'altro questa seconda spiegazione

²³ *Ibidem*.

²⁴ Gevirtz (art. cit., pp. 21, 30-32) ne trae argomento per ritenere che, non essendo altrettanto adeguatamente motivato l'uso della metafora a proposito di Yēhūdāh il nostro poema dipenda da quello e lo riecheggi volutamente. A parte il fatto che l'opinione generalmente accolta è che il nostro poema è il piú antico, abbiamo visto come in realtà anche l'attribuzione di *gūr 'aryēb* a Yēhūdāh sembra riecheggiare, anche se in modo molto piú sottile, la conquista di una città, 'Āriyēl-Yērūsālam, da parte di questa tribù e quindi anche sotto questo aspetto la teoria di Gevirtz è da ritenersi infondata. Probabilmente l'epiteto in questione è una di quelle formule di cui i poeti si servivano per esprimere attraverso un'immagine un determinato concetto, caricandola di allusioni a singoli particolari, di volta in volta differenti, nel contesto.

²⁵ Cfr. Z. s. v.

²⁶ Cfr. Gunkel, in Skinner, op. cit., p. 519 e in Caquot, art. cit., p. 16; F. Zorell, *Vaticinium Iacob patriarchae*, in « V. D. » VII (1927), p. 68. Questa interpretazione che trae origine dalla LXX, si giustifica in parte con il fatto che probabilmente i vari termini per « leone » presenti nel nostro verso designano appunto il leone in età diverse del suo sviluppo e che la metafora parrebbe alludere al tranquillo riposo della belva ormai vecchia dopo le lotte giovanili.

²⁷ Cfr. Skinner, loc. cit.; Smyth, art. cit., pp. 292, 293. Speiser (*Genesis, The Anchor Bible*, New York 1963, p. 365) traduce « you have batted » (= « sei ingrassato »). Good (art. cit., p. 429) e Carmichael (art. cit., p. 439) leggono « dallo sbranamento di mio figlio sei risalito » (intendendo *bēnī*, invece che vocativo, come se fosse retto da *terep* costruito) scorgendo nell'espressione un'allusione alla messinscena con cui i fratelli cercarono di celare al padre la vendita di Yōsēp av-

perché è meno artificiosa, si accorda meglio a quanto segue e perché il verbo 'lb è usato anche altrove per indicare l'allontanamento di un animale dopo che ha compiuto una sua azione abituale (cfr. *Cant.* 4, 2; 6, 6).

Kāra' rābaṣ (כָּרַע וְרָבַח). - I due verbi indicano rispettivamente l'azione del piegare le ginocchia (cfr. *Num.* 24, 9; *Giob.* 39, 3) e del distendersi (cfr. *Ez.* 19, 2; *Sal.* 104 22) del leone su di esse in modo tale da essere sempre pronto, anche nei momenti di riposo, a scattare in avanti²⁸. Soggetto è però Yěhūdāh al quale sono attribuite direttamente le caratteristiche leonine. Il *colon* che qui comincia si ritrova quasi identico in *Num.* 24, 9 (Poema di Bil 'ām): si deve trattare anche in questo caso di una formula poetica²⁹.

Kē'aryēh uklābī' (כְּאַרְיֵה וְכַלְבִּי). - Molti ritengono che il termine *lābī'* (ulteriore designazione del leone attestata complessivamente una quindicina di volte nella Bibbia) indichi la leonessa (sulla base del corrispettivo arabo *labā'at* che è sempre femminile)³⁰ e che qui si abbia una sorta di parallelismo climatico (« come un leone, anzi come una leonessa »)³¹ nell'esprimere attraverso la metafora animale la quiete vigile di Yěhūdāh: la ferocia della femmina a guardia dei suoi piccoli è infatti proverbialmente peggiore di quella del maschio. Anche secondo l'interpretazione astrologica di Burrows Yěhūdāh è qui rappresentato simile a due costellazioni vicine (cfr. 'ālītā e il significato astrologico attribuito a questo verbo nel v. 4: v. *supra* II.2.3), la Leonessa (oggi Leone maggiore) ed il Leone (oggi Leone minore): per di piú, Burrows cita a sostegno della traduzione « come un leone e come una leonessa » l'espressione *ki-ma a-ri-e ... ki-ma neš-ti* in *Gilgames* VIII.II.18³². Non ci sentiamo di respingere *tout court* questa interpretazione. Non senza ragione però Skinner³³ obiettava che nessun luogo in cui il termine appare per-

venuta su proposta di Yěhūdāh (*Gen.* 37, 26 e ss.). Il paragone di Yěhūdāh con il leone, ben lungi dall'essere laudatorio, non sarebbe dunque altro che una risposta volutamente ironica di Ya'aqōb all'inganno: la pretesa belva che avrebbe sbranato (cfr. *ibid.*, v. 33, *tārōp tōrap*) Yōsēp non è altri che lo stesso Yěhūdāh.

²⁸ Cfr. Z. e B.D.B. s.v.; Smyth, art. cit., p. 293; Good, art. cit., p. 428.

²⁹ Cfr. Caquot, art. cit., p. 17.

³⁰ Cfr. Skinner, loc. cit.; Smyth, loc. cit.

³¹ Forma di parallelismo identificata di recente in cui « il secondo stico ed eventualmente quelli seguenti caricano la dose nei confronti di quanto affermato nel primo » (Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1979, p. 109).

³² *The oracles of Jacob and Balaam*, Londra 1939, p. 15.

³³ Loc. cit.

mette di decidere sul suo genere e non basta l'esempio dell'arabo per poter concludere che in ebraico esso si comporta nello stesso modo; al contrario in Ez. 19, 2 la puntatura *lēbiyā'* (לֵבִיָּא) mostra che i Masoreti consideravano *lābī'* come maschile. Skinner propende per considerare i tre termini *gūr*, *'aryēb* e *lābī'* del nostro verso come riferentesi non a differenti sessi, ma a differenti età del leone (rispettivamente, il giovane, il maturo e il vecchio): Speiser³⁴ pensa invece a differenti razze. Quanto all'etimologia dei due ultimi termini è da segnalare il recente studio di Glück che li fa derivare da due diverse letture dello stesso termine miceneo *re-wo* (alla base anche del greco λῆων) che è probabilmente a sua volta una voce di sostrato (cfr. egiz. *rw* e *'ir*; sum. *ur*) forse anch'essa onomatopeica, in ultima analisi, ad imitazione del rugito³⁵.

Mi yēqimennū (מִי יִשְׁמַע לִּי? יְשׁוּעָה). - Come osserva opportunamente Caquot la chiusa non è un augurio (« magari qualcuno potesse scuoterglielo »; cfr. l'uso del pronome interrogativo in espressioni come *mī yittēn* cfr. *Num.* 11, 29) che suonerebbe negativo nei confronti di *Yēhūdāh*, ma un'interrogazione retorica = « chi oserebbe affrontarlo? » cioè: « nessuno oserebbe affrontarlo »³⁶.

III.4. - IL v. 10.

TM: *Non recederà lo scettro da Yēhūdāh
e la verga di comando da fra i suoi piedi
(fino) al punto che arriverà (a) Šilōh (?)
e a lui (andrà) l'ossequio dei popoli.*

È certamente il verso piú difficile del nostro poema e uno dei piú oscuri della Bibbia intera. La sua interpretazione complessiva infatti dipende dal significato che si dà al terzo *colon* e in particolare all'*hapax* *Šilōh*, tuttora oggetto di discussioni. Di seguito forniremo la nostra opinione in proposito, senza pretendere di risolvere questo problema plurisecolare, ma prima ci soffermeremo su un'analisi linguistica dei singoli elementi.

³⁴ Loc. itc.

³⁵ *'Arī and lābī'* - *An etymological study*, in « Z. A. W. » LXXXI (1969), pp. 232-235.

³⁶ Loc. cit.

Lō' yāsūr (לָאָרְסוּר). - La radice *swr* (di solito = « deviare ») ha qui il significato piú energico di « recedere, venir meno » come in *Num.* 14, 9; *Giud.* 16, 17; 2 *Sam.* 7, 15 ove è sempre costruita con *mīn*³⁷.

Šebet (שֵׁבֶט). - Lett. « bastone », attraverso le accezioni particolari di « verga pastorale » e di « strumento di punizione » giunge a significare « scettro del comandante ». In questo senso (confermato qui dal parallelismo) è attestato anche in *Giud.* 5, 14; *Ez.* 19, 11 e 14; *Zac.* 10, 11 (in un'espressione molto simile alla nostra); *Sal.* 45, 7³⁸.

Umbōqēq (מְבֹקֵק). - *Mēbōqēq* è propriamente il participio *pō'ēl* della radice *ḥqq* = « scolpire (forse onomatopeica), incidere ». Attraverso l'uso di incidere i testi delle leggi nella pietra, il verbo passa metaforicamente a significare « decretare, legiferare » (cfr. *Prov.* 8, 15). Il nostro participio è attestato nel senso di « comandante » in *Deut.* 33, 21; *Giud.* 5, 14; *Is.* 33, 22 e nel senso di « bastone di comando » in *Num.* 21, 28; *Sal.* 80, 9; 108, 9. Qui il parallelismo ci induce a ritenere che il termine abbia quest'ultimo significato³⁹.

Mibbēyn raglāyw (מִבְּיַן רַגְלָיו). - L'immagine è quella dello scettro posato fra i piedi di Yēhūdāh seduto sul trono quale simbolo dell'autorità secondo un uso degli antichi monarchi orientali (cfr. il bastone *w, 's* dei faraoni) osservato ancora oggi da alcuni sceicchi arabi⁴⁰. Secondo Burrows l'immagine dello scettro collocato fra i piedi di Yēhūdāh-leone conterrebbe un'allusione alla principale stella di questa costellazione, il *Regulus*, che in *MUL APIN* è descritta come stante « sul petto del Leone »⁴¹.

Il doppio termine per « verga di comando » certo indica attraverso una metonimia un'autorità di cui Yēhūdāh non verrà mai privato. Si tratta dell'autorità regale (come sembra suggerire l'immagine di Yēhūdāh

³⁷ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.; Skinner, op. cit., pp. 519-520.

⁴⁰ Cfr. Skinner, loc. cit.; Speiser, op. cit., p. 365; Lagrange, art. cit., p. 530; Zorell, *Vaticinium* ..., p. 68; Cazelles, in Caquot, art. cit., p. 18. L'espressione *bēyn raglāyw/ragleybā* era forse una frase idiomatica indicante sottomissione e quindi autorità: cfr. *Giud.* 5, 27. Per Good viceversa il « bastone fra le sue gambe » alluderebbe ironicamente alle intemperanze sessuali di Yēhūdāh (cfr. *Deut.* 28, 57). Sullo stesso accostamento (che, come vedremo, è di origine antica) si basa una certa tendenza critica (in Caquot, loc. cit.) che traduce « dalla sua discendenza ». Per gli aspetti grammaticali della locuzione si veda G. K., par. 118 d.

⁴¹ Op. cit., p. 15.

seduto sul trono) o della semplice autonomia tribale (cui sembrerebbe piuttosto alludere il termine *šebet* che significa anche « tribú »)?⁴² Una definizione piú precisa dipende dall'interpretazione che si dà del *colon* successivo.

'*Ad kī* (אֲדַכִּי). - Già la doppia congiunzione (lett. « fino a che ») è problematica. Difatti, comunque si spieghi il successivo *šilōh*, il *colon* non può significare, nel contesto laudatorio, una limitazione dell'autorità di Yēhūdāh: perciò non sarà possibile tradurre « finché ». La forma '*ad kī* si trova nella Bibbia solamente altre tre volte (*Gen.* 26, 13; 41, 49; *Sam.* 23, 10), tutte con il perfetto, in altri casi si trova la preposizione '*ad* seguita da altre congiunzioni come '*āšer 'im*, o dal semplice imperfetto o infinito del verbo⁴³. Molti critici⁴⁴ hanno osservato che non sempre questo tipo di costruzione ha propriamente valore temporale, indica cioè un limite che non si oltrepassa nel tempo. Se ciò può essere vero p. es. per *Gen.* 24, 19, in molti altri casi sembra invece indicare una sorta di *climax* dell'azione espressa dalla principale, marcando un momento significativo nello sviluppo ininterrotto con un valore che potremo definire enfatico: in tali casi andrà tradotta piuttosto « tanto che, al punto che ». Si tratterebbe fra l'altro delle tre ricorrenze di '*ad kī* già citate e di simili costruzioni quale quella di *Gen.* 28, 15 con '*ad 'āšer 'im*. È probabile dunque che alla stessa stregua anche nel nostro verso la proposizione introdotta da '*ad kī* indichi l'apogeo, piuttosto che il termine di scadenza, dell'autorità di Yēhūdāh di cui parla la principale, tanto piú che quest'ultima è negativa: l'intero periodo vorrà perciò dire che fino a che non verrà *šilōh* Yēhūdāh non perderà autorità, in altre parole che quando verrà *šilōh* avrà l'autorità assicurata. Si confronti inoltre la costruzione '*ad kī* con '*ap kī* (= « tanto piú ») in *Prov.* 18, 7. Per altri esempi v. GK 164 f.

šilōh (שִׁלּוֹחַ). - *Hapax legomenon* per il quale non è mai stata tro-

⁴² Cfr. Skinner, loc. cit.

⁴³ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

⁴⁴ Cfr. Caquot, art. cit., p. 19; Luzzatto, op. cit., p. 194; Smyth, art. cit., p. 295; G.K., par. 164 f. Altri studiosi, rendendosi conto della difficoltà rappresentata dalla congiunzione, preferiscono eliminarla. H. Kornfeld (*Gen.* 49, 10, in « *Biblische Zeitschrift* » VIII (1910), pp. 130-132) propone di spostare il '*etnāh* da *raglāyw* a '*ad*, considerando quest'ultimo termine un avverbio, « *umquam* ». L. Sabottka (*Noch einmal Gen.* 49, 10, in « *Biblica* » LI (1970), pp. 225-228) traduce « (il suo) trono certamente verrà a Šilo » intendendo '*ad* nel significato di « trono, potenza », secondo alcuni attestato in ugaritico e *kī* come particella enfatica.

vata una spiegazione soddisfacente: ricordiamo brevemente in nota i principali tentativi di spiegazione del termine da parte della critica⁴⁵.

⁴⁵ Sull'argomento si veda la monografia di A. Posnanski, *Schiloh, Die Auslegung von Gen. 49, 10 im Altertum bis zum Ende des Mittelalters, Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre*, Lipsia 1904. Queste le ipotesi principali: a) Sulla base della lettura consonantica *šlh* attestata dal Pentateuco Samaritano e da una quarantina di manoscritti, la proposta di emendarlo in *šellōh = šellō (שֵׁלֹו) intendendo la frase « fino a che verrà colui al quale appartiene (lo scettro) » o « colui che gli appartiene » (cfr. p. es. K. Albrecht, *Der Judaspruch Gen. 49*, in « Z. A. W. » XXXIV (1914), pp. 312-313). Non soddisfa perché postula un'espressione troppo contorta e con caratteristiche dialettali (še-) decisamente estranee al linguaggio del nostro poema (cfr. Skinner, op. cit., p. 523). Questa interpretazione deriva in ultima analisi dai *Targumim* ed è un eccellente esempio di applicazione del metodo targumico. Si vedano: A. Somekh, *Apologia messianica nel Targum Onqelos*, in « Augustinianum » XXVII (1987), p. 249 ss.; *Il Targum Onqelos di Gen. 49*, in « Annali di storia dell'Esegesi » V (1988), p. 143 ss.; *Il Targum Onqelos: traduzione o tradizione*, in « Augustinianum » XXIX (1990). b) Proposte di emendamento in *mōšēlōh* (= « il suo comandante »: Giesebrecht, in Caquot, art. cit., p. 25, n. 1), o *šē'ilōh* (= « la persona da lui desiderata »: De Lagarde, cit., *ibid.*), o *šēlilōh* (= « suo figlio », cfr. l'ebr. rabbinico *šēlil* = « embrione », in rapporto con *šilyāh* = « placenta » in *Deut.* 28, 57 e forse con *tašleh* in *2 Re* 4, 28; cfr. Ibn Ezra). Altri preferiscono tentare di spiegare la parola mantenendo il suo consonantismo: a) lettura *šay lōh* = « fino a che gli giungerà il tributo » (cfr. Is. 48, 7; Skinner, op. cit., pp. 365-366; W. L. Moran, *Gen. 49, 10 and its use in Ez. 21, 32*, in « Biblica » XXXIX (1958), pp. 405-425; R. Criado, *Hasta que venga Šilo*, in « Estudios Biblicos » XXIV (1965), pp. 289-320). b) Sostantivo *qītōl* dalla radice *šlh* (= « essere quieti ») = « il Pacifico » o « il Pacificatore »: presenta troppi problemi di ordine linguistico ed inoltre, come osserva Skinner (loc. cit.) questa radice indica nella Bibbia piuttosto l'inerzia inattiva che la pace prospera. c) Sostantivo in rapporto con l'accadico *šēlū/šilū* (= « principe »; cfr. F. Nötscher, in « Z. A. W. » XLVII (1929), pp. 323-325; E. Sellin, *Zu dem Judaspruch in Jacobssegen Gen. 49, 8-12 und Mosessegen Deut. 33, 7*, in « Z. A. W. » LX (1944), pp. 57-67); Moran (art. cit.) ha dimostrato che questa parola in accadico non ha mai tale significato, che si tratta di semplici congetture su passi oscuri circa i quali è dubbia la stessa lettura degli ideogrammi. d) F. Pili (*Possibili casi di metatesi in Gen. 49, 10 e Sal. 2, 11 b-12 a*, in « Augustinianum » XV (1975), pp. 457-466) ritiene che si tratti di un capovolgimento di *ballayiš* (= « il leone ») perpetrato forse negli ambienti settentrionali che preferirono sostituire nel testo della profezia l'ennesimo paragone fra Yēhūdāh ed il leone, con il nome dell'antico santuario anfizionico di Šilō, simbolo del settentrione e dell'opposizione alla monarchia giudea. Diversi pensano in effetti che Šilōh sia un nome proprio. e) W. Schröder (*Gen. 49, 10. Versuch einer Erklärung*, in « Z. A. W. » XXIX (1909), pp. 186-197) leggeva *sēylāh* (שֵׁיִלָּה); Carmichael (art. cit., p. 439 e ss.) riprende questa lettura e ritiene che il verso contenga un'allusione ironica al fatto che Yēhūdāh stesso si è sostituito nel levirato con Tāmār al suo figlio minore Šēlāh. Condividendo con Good (v. nota 40) l'interpretazione sessuale di *a* intenderebbe « Yēhūdāh resterà impotente finché non cederà a Šēylāh di congiungersi carnalmente con Tāmār » (*yābō*). f) Caquot (art. cit., pp. 26-28) ritiene che *šilōh* sia un *kurzname* di Šēlōmōh (del tipo di 'Iddō, *Ez.* 8, 17). Va infine ricordato B. Margulis (*Gen. 49, 10/*

Dal canto nostro riproponiamo l'opinione che legge in *Šilōh* semplicemente il nome del Santuario anfizionico situato nel territorio di 'Eprayim, generalmente scritto *Šilō* (יְשִׁלֹּה)⁴⁶. Quest'opinione è stata da molti rigettata con la scusa che *Yēhūdāh* non avrebbe avuto rapporti con il Nord prima dell'epoca di *Dāwīd*, mentre il santuario era già stato distrutto durante le guerre con i filistei e comunque aveva già perso nel frattempo tutta la sua importanza⁴⁷. Ciò è falso. Il Santuario esisteva come tale ancora all'epoca di *Sēlōmōh* (*1 Re* 2, 27) e probabilmente non è un caso che proprio un *Šilonita*, 'Aḥiyyāh, abbia profetizzato lo scisma di *Yarob'am* (*1 Re* 11, 29 e ss.) e che ancora *Yirmēyāhū* alla vigilia dell'attacco babilonese si riferisca più volte nei suoi ammonimenti alla distruzione di *Šilō* (avvenuta nel frattempo) come un monito per i Gerosolimitani (*Ger.* 7, 12, 14; 26, 6, 9; cfr. *Sal.* 78, 6)⁴⁸.

Per tutta l'epoca monarchica il Santuario, indipendentemente dalla sua distruzione, deve aver continuato a costituire il punto di riferimento almeno ideale dell'anfizionia settentrionale da sempre ostile all'imperialismo accentratore giudeo, che aveva invece il suo centro a *Yērūšālam*.

Il nostro verso è perciò un *vaticinium ex eventu* del riconoscimento che anche le tribù settentrionali, certo non senza malumori, alla fine resero a *Dāwīd* (*2 Sam.* 5) dopo che già era stato riconosciuto re da quelle meridionali: solo allora il primato di *Yēhūdāh* raggiunse il suo culmine⁴⁹. L'espressione fa dunque da *pendant* al verso precedente: mentre questo si riferisce al primo momento della politica egemonica di *Dāwīd* alludendo (attraverso l'immagine del leone) all'assoggettamento dei Santuari meridionali culminato nella presa di *Yērūšālam*, il nostro

Deut. 33, 2-3, in « V. T. » XIX (1969), pp. 202-210) che propone un radicale emendamento del testo.

⁴⁶ Cfr. J. Lindblom, *The political background of the Shiloh oracle*, in « V. T. s. » I (1953), pp. 78-87.

⁴⁷ Cfr. Skinner, op. cit., pp. 522-523; Caquot, art. cit., p. 26.

⁴⁸ Cfr. M. Avi-Yonah, in E. J. s. v. « *Shiloh* », vol. XIV, p. 1401. M. Treves (*Shiloh*, *Gen.* 49, 10, in « J. B. L. » LXXXV (1966), pp. 353-355) ritiene addirittura che il colon '*ad kī yābō' šilōh*' sia una aggiunta posteriore allo scisma dei regni introdotta per « limitare » nel tempo l'autorità assoluta di *Yēhūdāh* sulle altre tribù com'è prospettata nel poema. Tale aggiunta doveva, in origine, secondo lo studioso, leggersi '*ad kī yābō' 'iš šilōh*' (= « fino a che verrà l'uomo di *Šilō* » con riferimento al profeta 'Aḥiyyāh) finché non è avvenuta una riduzione aplografica per mano di qualche copista.

⁴⁹ Cfr. Lindblom, art. cit., pp. 85-86.

verso tratteggia il secondo momento, l'espansione al Nord, attraverso l'immagine della conquista da parte di Dāwīd del principale Santuario settentrionale, quello di Šilō. Non solo, Burrows⁵⁰ ritiene pressoché certo che Šilō sia stato fondato e abbia preso nome dal clan dei figli di Šēlāh, figlio di Yēhūdāh. Non è escluso che in tal caso la propaganda davidica, di cui il nostro poema è espressione, tendesse a presentare l'estensione dell'egemonia al Nord (simboleggiato da Šilō) quasi come un legittimo ripristino della situazione originaria. Ciò spiegherebbe fra l'altro perché il nostro poeta scrive Šilōh con la *mater lectionis h* anziché *w* (allusione appunto a Šēlāh הַלְוִי) e non faccia precedere la parola da una preposizione di moto a luogo. L'arrivo di Dāwīd a Šilō (moto a luogo con preposizione sottintesa, come spesso in ebraico poetico) non è in realtà che un ritorno di Šilō (anzi, di Šēlāh, soggetto) stesso all'antica madre. Si aggiunga che probabilmente l'intera vicenda della separazione dei Šelaniti dal ceppo originario può esser adombrato nel mito biblico (*Gen.* 38) in cui Yēhūdāh stesso si sostituisce a Šēlāh nel levirato con Tāmār: da quell'unione nasce Peres, antenato, non dimentichiamolo, di Dāwīd⁵¹.

Wēlō (וְלוֹ). - È certo riferito a Yēhūdāh, anche se non è il termine piú vicino. Cfr. per un fatto analogo *Gen.* 14, 20 dove si tace un cambio di soggetto⁵².

Yiqqēbat (יִקְבָּחַת). - Costrutto di **yēqābāh*⁵³, ovvero di **yiqbāh*⁵⁴, con *dāgēs dirimens*⁵⁵. Il termine è attestato solo un'altra volta, sempre al costrutto, in *Prov.* 30, 17, dove regge un genitivo oggettivo, mentre qui è costruito con il genitivo soggettivo. Il significato « obbedienza » è confermato dal confronto con l'arabo *waqība* (= « obbedire ») e con il sabeo *wqb* (= « esaudite »)⁵⁶.

'Ammīm (אֲמִיִּם). - È difficile dire se qui significa come al solito « popoli » o ha il senso piú ristretto di « tribú » come p. es. in 28, 3; 48, 4⁵⁷. Probabilmente il termine è volutamente ambiguo e il poeta ha

⁵⁰ Op. cit., pp. 17, 51-60.

⁵¹ Cfr. Burrows, loc. cit.

⁵² Cfr. Kornfeld, art. cit., p. 131.

⁵³ Cfr. Z. s. v.

⁵⁴ Cfr. B.D.B. s. v.

⁵⁵ Cfr. G. K., par. 20 b; Skinner, op. cit., p. 521.

⁵⁶ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.; Skinner, loc. cit.

⁵⁷ Cfr. p. es. Luzzatto, op. cit., p. 184.

inteso condensare in un'unica espressione entrambe le immagini che dovettero caratterizzare l'apogeo del regno di Dāwīd: la pace e l'unità interna cui corrispondeva sul piano dei rapporti con l'estero una politica di potenza e di egemonia.

In sintesi, riteniamo che il verso intenda dire che il primato monarchico che Dāwīd comincerà con l'esercitare sulla tribú di Yēhūdāh (cfr. 2 Sam. 2, 4; vi è una sorta di gioco di parole in *šebet* = « bastone di comando / tribú », come anche in *mēḥpōqēq* « bastone di comando / legislatore »), ben lungi dal tramontare è destinato ad estendersi, una volta che egli avrà saputo conquistarsi la stima dell'anfizionia settentrionale (*yābō' Šilōh*), fino a dominare non solo su tutte le tribú di Israele, ma anche sulle nazioni circostanti.

III.5. - IL v. 11.

TM: *Lega alla vite il suo mulo
e alla vite migliore il figlio della sua asina
lava nel vino il suo abito
e nel sangue dell'uva la sua veste.*

Secondo un modulo che ritroveremo in altri oracoli, il verso descrive attraverso due iperboli la fertilità del territorio assegnato a Yēhūdāh, il cui prodotto caratteristico sarà stato il vino dei suoi colli. Ma il vino nella letteratura biblica è simbolo di felicità e di benessere in generale (cfr. *Sal.* 104, 15; *Am.* 9, 13-14; per contro *Is.* 16, 10; *Ger.* 8, 13) e l'immagine della prosperità economica rientrava nella celebrazione lirica di un regime politico (cfr. *Sal.* 72, 16)⁵⁸.

Si potrebbe perciò trattare di una nuova metafora, in continuazione delle precedenti, per la tranquillità e la sicurezza della monarchia davidica dopo la sua politica di espansione. Il linguaggio e la scelta delle immagini sembrano rivelare un particolare legame di questo verso con la cultura del sostrato cananeo.

'Osēri (אֹסְרִי). - Participio presente maschile singolare con *yōd compaginis* della radice 'sr = « legare »⁵⁹. La *yōd compaginis* che ha forse origine da un'antica desinenza di caso si applicava in *antico* al

⁵⁸ Cfr. Caquot, art. cit., pp. 28-29.

⁵⁹ Cfr. Lagrange, art. cit., p. 531; Skinner, op. cit., p. 524; Caquot, loc. cit.; Luzzatto, op. cit., p. 196.

costrutto dei participi e di alcuni sostantivi (specie i nomi di parentela bilitteri dove è in gran parte rimasta; cfr. inoltre qui *bēnī*, v. 12 *ḥaklīlī*) per distinguerlo dall'assoluto. Successivamente la *si* è usata con una certa libertà (cfr. v. 4 *yēšū'ī*): tipica è la costruzione che inserisce, come in questo caso, la determinazione di luogo fra il participio costruito e il termine retto, per separarli e dar loro maggiore dignità (*Is.* 22, 16; *Sal.* 101, 5; 113, 7)⁶⁰. Il soggetto è naturalmente Yēhūdāh stesso.

Laggepen (לִגְּעַן). - Si tratta verosimilmente di una scena di vendemmia che contiene un'iperbole: Yēhūdāh ha viti talmente rigogliose che se anche durante la raccolta dell'uva legasse ad essa i suoi muli, ghiotti delle foglie e quindi sicuri danneggiatori, la sua produzione vinicola non ne risentirebbe⁶¹. Zorell, per ovviare alla stranezza dell'immagine traduce « Aggioga il mulo (al carro) *per* la vite », cioè « per la vendemmia » intendendo *'ōsērī* nel senso pregnante con cui lo ritroviamo in *2 Re* 7, 10 e *Ger.* 46, 4⁶²; oltre all'eccessiva arditezza del passaggio sottinteso *vite* → *vendemmia* rimproveriamo a questa interpretazione di aver eliminato l'iperbole, in cui consiste appunto il valore poetico dell'immagine. Si noti comunque il gioco di parole che comporta l'uso di *gepen*, da una radice che in ugaritico significa « legare » (*1 Aqht* 53)⁶³.

'Īrōh (עִירוֹה). - Da *'ayir* (= « mulo »), invece di **ēyrō* è puntato *'irōh* come *šitō* (da *šayit*) in *Is.* 10, 17⁶⁴; la *mater lectionis* *h* usata al posto di *w*, è probabilmente un relitto, che sopravvive in questa poesia arcaica, dell'antico pronome suffisso della 3^a persona singolare maschile **-bu* (בּוּ; cfr. anche *sūtōh*, *infra*)⁶⁵. Il mulo è indicato chiaramente come bestia da lavoro e da soma in *Is.* 30, 6 e 24⁶⁶, ma ciò non basta a rendere completamente conto della scelta dei termini.

Burrows⁶⁷ richiama due testi ugaritici (*Ras Šamra II AB* 4, 7, e 9, 12 che contiene gli stessi termini del nostro oracolo *-r, gpn, atnt* e soprattutto *1 D* 52, 60 in cui sembra trattarsi di un viaggio compiuto

⁶⁰ Cfr. J., par. 93 l; G. K., par. 90 l-m.

⁶¹ Cfr. Lagrange, loc. cit.; Caquot, loc. cit.; Luzzatto, loc. cit.; Smyth, art. cit., p. 301. Tale spiegazione risale a Ibn Ezra.

⁶² Cfr. Z., p. 71; *Vaticinium* ..., p. 66.

⁶³ Cfr. R. S. P., vol. I, III, 35 e.

⁶⁴ Cfr. G. K., par. 93 v.

⁶⁵ Cfr. G. K., par. 7 c.

⁶⁶ Cfr. Z. s. v.

⁶⁷ Op. cit., p. 18, n. 2; cfr. anche A. Jirku, *Der Juda-Spruch Genesis 49, 11 und die texte von Ras Šamra*, in « J. P. O. S. » XV (1935), pp. 12-13.

dall'eroe Dan 'èl sul dorso di un asino ricoperto di foglie di vite) di tono religioso per concludere che alla base del nostro verso ci può essere la descrizione di un rito agricolo. Prova ulteriore di un legame ancestrale fra l'*asino* e il *vino* può essere il fatto che entrambi hanno un nome derivante da una stessa radice che significa « essere rosso » (rispettivamente *ḥāmōr* e *ḥemar* da *ḥmr*; cfr. il commento a *śōrēqāb*).

Wēlaśśōrēqāb (וְלֹא שֹרְקָב). - *Śōrēqāb*, *hapax*, è probabilmente *nomen unitatis* di *śōrēq* (*Is.* 5, 2 e *Ger.* 2, 21) che indica una qualità particolarmente pregiata di vite. Ha un parallelo nell'arabo *sāriq* ed etimologicamente è di solito messo in relazione con la radice pansemítica *srq/srq* che significa « essere rosso »⁶⁸. Good vi scorge giustamente un'allusione al torrente *Śōrēq* che attraversa la Palestina meridionale (*Giud.* 16, 4)⁶⁹.

Bēnī 'ātōnō (בְּנֵי אֲתֹנֹ). - *Bēnī* come costruito di *bēn* (= figlio) con *yōd compuginis* è *hapax*, ma non è necessario emendarlo in *bēnēy* (cfr. *bēnō* in *Num.* 23, 18)⁷⁰. Il parallelismo *'ayir/'ātōn* (= « asina ») è attestato anche nella letteratura ugaritica (51 iv)⁷¹, oltre che in *Zac.* 9, 9. Speiser⁷² segnala che un'espressione corrispondente a *ben 'ātōn* (= « figlio dell'asina ») si è trovato a Mari nella forma *mar atanim*.

Kibbēs (כִּבֵּס). - 3^a persona singolare maschile del perfetto della radice *kbs* nella forma *pi'el* (si alterna con *kibbes* — כִּבֵּס — di cui è regolarmente la forma pausale)⁷³. È un aoristo gnomico (cfr. *Sal.* 9, 11 e qui al v. 6)⁷⁴ e continua la costruzione participiale dell'emistichio precedente secondo un modulo attestato anche altrove (cfr. p. es. *Sal.* 136,

⁶⁸ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.; Lagrange, loc. cit.; Luzzatto, op. cit., p. 197. Probabilmente la radice pansemítica in questione proviene dal sostrato (cfr. lat. *surculus*, « pollone », spec. della vite) ed è perciò da rigettare l'opinione di Luzzatto (loc. cit.) che mette in relazione *śōrēqāb* con l'ebra. rabb. *'ilān sērāq* (= « albero che non dà frutti ») e la traduce « vite pregiata i cui acini non hanno semi »: *sērāq* deriva infatti da un antico causativo con prefisso *s-* della rad. *r(y)q* = « essere vuoto » (cfr. Jastrow s. v.).

⁶⁹ Art. cit., p. 431. Egli scorge nel nostro verso un'allusione ironica al rapporto sessuale di Yēhūdāh con Tāmār avvenuto presso Timnāh (*Gen.* 38, 14) nella valle del torrente *Śōrēq*.

⁷⁰ Cfr. J., par. 93 *m-r*; la proposta di rivoicalizzazione è di Luzzatto, loc. cit.

⁷¹ Cfr. Vawter, art. cit., p. 2; Coppens, art. cit., p. 99; Testa, op. cit., p. 212; R. S. P., vol. I, II 445 e

⁷² Op. cit., p. 366.

⁷³ Cfr. G. K., par. 52 l.

⁷⁴ *Ibidem*, par. 106 k.

13 e ss.)⁷⁵. La radice *kbs* significa « lavare panni » e l'immagine qui introdotta è certamente un'altra iperbole: Yēhūdāh produce talmente tanto vino che può usarlo anche per lavare gli abiti al posto dell'acqua; iperboli simili ci sono attestate in *Deut.* 33, 24 e *Giob.* 29, 6⁷⁶. Ma è molto probabile che il verbo contenga un gioco di parole con la radice, forse parente, *kbš* (= « pigiare con i piedi »)⁷⁷, che suggerirebbe una immagine diversa, rustica: Yēhūdāh produce talmente tanto vino che quando pigia l'uva con i piedi il succo gli inonda gli abiti. Un gioco di parole sta certo alla base della già citata iperbole in *Deut.* 33, 24 e parrebbe suffragato dall'immagine assai piú esplicità contenuta in *Is.* 63, 2-3⁷⁸. In tal modo il nostro verso racchiuderebbe due quadretti iperbolici di vita campestre in successione fra loro, quello della vendemmia e quello della pigiatura dell'uva.

Ubdam 'ānābīm (עֲנַבִּים וְיַדָּם). - La perifrasi « sangue dell'uva » per designare il vino riappare in *Deut.* 32, 14. Anche nel già menzionato testo ugaritico 51, IV è attestato *dm 'šm* (= sangue della vigna) in parallelo con *yn*⁷⁹.

Sūtōh (סֹתֹה). - *Sūt* è *hapax legomenon* e il suo significato è garantito dal parallelismo. Deriva molto probabilmente dalla radice **swb* (= « tessere ») da cui in ebraico *masweh* (= « velo »; *Es.* 34 33 e ss.)⁸⁰. Certamente il vocabolo proviene dal sostrato cananeo: Joüon, sulla base di due iscrizioni fenicie ritiene che la vocalizzazione originaria del nostro *sūt* dovesse essere **sēwīt*, modificato poi in **sēwūt* per l'analogia del parallelo *lēbūš* e quindi abbreviato in *sūt* per ragioni metriche⁸¹.

Dal punto di vista astrologico, il Burrows ritrova i motivi dell'asino e della vigna a proposito della Costellazione delle Vergine immediatamente successiva al Leone. a) A NE della Vergine c'è la notevole stella

⁷⁵ *Ibidem*, par. 116 x.

⁷⁶ Cfr. Caquot, loc. cit.; Smyth, loc. cit.

⁷⁷ Cfr. Z. s. v.

⁷⁸ Cfr. Luzzatto, loc. cit. Dahood (*Northwest semitic notes on Genesis*, in « *Biblica* » LV (1974), p. 81) paragona il nostro emistichio a UT 'nt II, 34 *trḥš ydh bdm ḏmr* (= « essa si lavò le mani *dal* sangue dei guerrieri ») e lo traduce « lava *dal* vino il suo abito e *dal* sangue dell'uva la sua veste » considerando partitiva la preposizione *b-* (cfr. anche R. S. P., vol. I, II 89 f).

⁷⁹ Cfr. Vawter, loc. cit.; Coppens, loc. cit.; Testa, loc. cit.; R. S. P., vol. I, II introd. 11 c.

⁸⁰ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.; Lagrange, art. cit., p. 532; Caquot, loc. cit.

⁸¹ *Notes de lexicographie hebraïque*, in « *Biblica* » XXI (1940), p. 58.

Arturo, circondata a sua volta da piccoli gruppi di stelle note in accadico come *šudun anšu* (= « giogo dell'asino »); *b*) La Vergine e Arturo sorgono nel mese della vendemmia (cfr. anche Hes. *Opere e giorni*, 610); *c*) Arturo era considerata una delle stelle piú rosse. Secondo questa identificazione a Yēhūdāh sarebbe stata assegnata una doppia porzione di stelle (il Leone e la Vergine) rispetto ai suoi fratelli il che richiama il diritto di primogenitura tolto a Rē'ūbēn e attribuito in un certo senso a Yēhūdāh. A questi, inoltre, il Leone è « assegnato » prima del conseguimento della massima espansione ('*ad kī yābō' Šilōh*), la Vergine è « promessa » per dopo; che sia per il momento solo promessa è sottilmente indicato dal fatto che il nostro verso non contiene nessuna allusione ad essa, bensí alle stelle ad essa vicine (Arturo, *Šudun anšu*), extrazodiacali. La Vergine sarà « assegnata » solo dopo il « ritorno » di Šēlāh: prima di allora il suo posto è vuoto e può essere definito solo richiamando le stelle circostanti (cfr. a questo proposito il curioso parallelo di Verg. *Georg.* I, 32-35)⁸².

III.6. - IL v. 12.

TM: *Ha gli occhi ottenebrati dal vino
e i denti bianchi a forza di latte.*

Questo verso continua il precedente nella descrizione della fertilità del territorio di Yēhūdāh, che viene riproposta attraverso due nuove iperboli che questa volta prendono spunto dagli effetti immaginari di tale abbondanza sul volto dell'eponimo⁸³.

Ḥaklīlī (חֲכִלִּי). - Aggettivo allo stato costruito (con *yōd compaginis*) della radice *ḥkl* con reduplicazione della terza consonante (cfr. anche '*umlāl* = « misero », *Sal.* 6, 3; '*ra'anān* = « fresco », *Sal.* 92, 11; si tratta di una forma aggettivale talvolta con significato diminutivo o peggiorativo: in questo caso potrebbe indicare, come vedremo subito, una sfumatura di colore; cfr. '*yēraqraq* = « verdognolo » e '*ādādam* = « rossiccio » rispettivamente di '*yārōq* e '*ādōm* in *Lev.* 14, 37)⁸⁴. La radice *ḥkl* è attestata in arabo nel senso di « essere confuso » e in acca-

⁸² Burrows, op. cit., pp. 17-20.

⁸³ Cfr. Smyth, art. cit., p. 301.

⁸⁴ Cfr. Z. e B.D.B. s.v.; Caquot, art. cit., p. 27; Moscati, op. cit., p. 79.

dico in quello di « essere scuro » che è certamente l'originario. In ebraico (e in etiopico) abbiamo la metatesi *kbl* (cfr. Ez. 23, 40) con il senso di « dipingere gli occhi con un colorante scuro », da cui derivano in ebraico rabbinico il sostantivo *kōḥal* = « stibium » e in ebraico moderno l'aggettivo *kāḥōl* = « blu ». Sempre nella Bibbia del nostro termine ricorre il corrispettivo sostantivo astratto (*ḥaklilūt*) costruito anch'esso con *'eynayim* in Prov. 23, 29 dove chiaramente indica l'obnubilamento della vista che si produce in chi ha bevuto troppo vino⁸⁵. Probabilmente qui ha lo stesso significato, ma l'espressione non va intesa nel senso di un rimprovero, bensì di una constatazione iperbolica: Yēhūdāh produce talmente tanto vino che per dare un'idea della quantità di esso, lo si raffigura poeticamente come un ubriacone che non fa altro che bere⁸⁶.

Miyyayin (מיין). - *Min* ha certamente valore causale. La traduzione comparativa proposta da alcuni esegeti⁸⁷ non può essere accolta perché qui l'immagine è della conseguenza « della fertilità della terra, non meramente della bellezza dei suoi abitanti »⁸⁸.

Ulben (ולבן). - *Lēben* è il costruito (*hapax*) di *lābān* (= « bianco ») con vocale *e* al posto di *a* (**lēban* come ci si aspetterebbe) forse per ragioni eufoniche (cfr. anche *ḥālēb* costruito di *ḥālāb* = « latte »)⁸⁹. Ma non è escluso che alla base dei due costrutti in questione invece degli assoluti ordinari *lābān* e *ḥālāb* si debba postulare una forma secondaria **lābēn* e *ḥālēb*⁹⁰. L'immagine dei denti bianchi crea un contrasto poetico con l'espressione parallela in cui *ḥaklilī* ha il senso di « essere scuro » prima di quello di « essere torbido »⁹¹. Tale contrapposizione di

⁸⁵ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.; Skinner, op. cit., p. 524; Speiser, op. cit., p. 366; Lagrange, art. cit., p. 532; Caquot, loc. cit.; Luzzatto, *Pēyrūš* ..., p. 197.

⁸⁶ Cfr. Smyth, art. cit., pp. 301-302; Skinner, loc. cit.

⁸⁷ Cfr. A. S. Kapelrud, *Genesis* 49, 12, in « V. T. » IV (1954), pp. 426-428; Caquot, art. cit., p. 30.

⁸⁸ Lagrange, loc. cit.

⁸⁹ Cfr. J., par. 96 B b.

⁹⁰ Cfr. G. K., par. 93 d d.

⁹¹ La traduzione « essere scintillante », condivisa nell'antichità dalla LXX, la Peš. e la Vulg. e ripresa in tempi moderni da Gunkel deve essere rigettata per due ragioni: a) il parallelismo antitetico perfetto che si viene a creare nel nostro verso se si ammettono nei due aggettivi precise notazioni di colore; b) il fatto che la radice *kbl*, cui *ḥaklilī* è legato per via di metatesi, non significa fondamentalmente « scintillante », come pensa Gunkel che su ciò baserebbe la sua teoria, bensì « scuro » come abbiamo visto (si veda la discussione in Kapelrud, art. cit.).

colori doveva essere uno stereotipo per descrivere la bellezza di una persona. Altrove l'opposizione è tra il bianco e il rosso (cfr. il ritratto dell'amato in *Cant.* 5, 10-11 che attinge certamente allo stesso repertorio del nostro)⁹² e non è escluso che qui sia sostanzialmente la stessa; primo sintomo dell'ubriachezza è infatti il rossore che prende gli occhi.

Mēhālāb (מֵהָלָב). - Molti interpreti a partire dalla *LXX* e dalla *Vulg.* interpretano qui il *min* come comparativo, evidentemente sulla base del fatto che il latte non ha certamente il potere di imbiancare i denti e forse anche perché il verso 11 non parla del latte come prodotto tipico di Yēhūdāh⁹³. In realtà si deve trattare da un lato di paralleli stereotipi ('*ayin*//*šēn* in *Prov.* 10, 26; '*yayin*//*hālāb* in *Cant.* 5, 1)⁹⁴, dall'altro di un'immagine iperbolica: Yēhūdāh produce latte in tale quantità che se anche nelle misure normali esso pur essendo bianco non arriva ad imbiancare i denti di chi lo beve, nel nostro caso giunge persino a questo. Naturalmente si tratta di un'immagine irrealistica, ad effetto e la sua irrealtà è una conferma dell'irrealtà dell'immagine parallela: come non è vero che il latte imbianchi i denti, così non è vero che Yēhūdāh sia sempre ubriaco. Ripetiamo: si tratta di iperboli che colgono con due pennellate un'intera situazione di prosperità economica di cui avrebbe goduto dapprima la tribù di Yēhūdāh, in seguito tutto Yīsrā'el sotto la sua egemonia.

⁹² Cfr. Caquot, loc. cit.

⁹³ Cfr. le fonti citate alla nota 81 e la discussione in Lagrange, loc. cit.

⁹⁴ Cfr. Gevirtz, art. cit., p. 23; Carmichael, art. cit., p. 444.

CAPITOLO IV
GLI ORACOLI SU ZĒBŪLŪN E YIŠŠĀKĀR
(vv. 13-15)

IV.1. - INTRODUZIONE.

Le due tribú settentrionali di Lē'āh si stabilirono nella Bassa Gallea, Zēbŭlŭn nella parte occidentale, Yiššākār in quella orientale.

L'epigramma su Zēbŭlŭn (v. 13) lo presenta come un abitatore della costa meridionale della Fenicia che si gode i commerci della vicina Šidŏn sulla quale ha esteso il proprio protettorato. Questa descrizione geografica, oltre che iperbolica (mai la tribú è giunta fino a Šidŏn) deve rispecchiare un periodo di espansione verso il Mediterraneo di cui peraltro non abbiamo notizia dalla Bibbia: solo Giuseppe Flavio (*Ant.* V, 1, 22) parla dell'occupazione da parte di Zēbŭlŭn della zona costiera del monte Karmel. Non è comunque escluso che i confini della tribú possano aver subito variazioni anche notevoli nei tempi piú antichi. *Gios.* 19, 10-16 presenta Zēbŭlŭn come una tribú continentale, insediata nella zona collinosa a NO della grande pianura di Yizre'el, alla quale 'Āšer e le propaggini meridionali della Fenicia impedivano l'accesso al mare. Un epigramma molto simile al nostro è attribuito in effetti ad 'Āšer nella Cantica di Dēbŏrāh (*Giud.* 5, 17): se, come pensa Gunkel, tale attribuzione è successiva, avremmo un dato in piú da un lato per la datazione relativa dei due oracoli, dall'altro per determinare la storia dei mutamenti geografici cui si è accennato, e che ci sono oscuri, come la storia della tribú in generale ¹.

¹ Cfr. J. Skinner, *A critical and exegetical commentary on Genesis, The International Critical Commentary*, Edimburgo 1930, p. 526; E. Testa, *Genesi vol. II*,

Anche l'oracolo su Yiśśākār (vv. 14-15) parrebbe essere anteriore al cantico di Dēbōrāh e molto probabilmente riflette la difficile situazione di ordine sociale, economico e politico in cui versava la tribú nell'epoca immediatamente successiva al suo insediamento, a causa della persistente presenza nella parte meridionale del suo territorio, la vasta e fertile valle di Yizrē'ēl, di potenti roccaforti cananee (cfr. *Gios.* 17, 16 e ss.; *Giud.* 1, 27-28). I Cananei mentre diedero modo a Mēnaššeh di impadronirsi dell'estremità meridionale del territorio di Yiśśākār (*Gios.* 17, 11-12; *Giud.* 6, 11 e ss.), lasciarono a quest'ultimo di fatto solo la Bassa Galilea (la parte settentrionale del distretto originario), un territorio assai poco fertile in quanto collinoso e perciò refrattario all'agricoltura intensiva, costringendo i suoi abitanti ad un'economia rigidamente pastorale (*rōbēš bēyn hammišpetayim*) ovvero al lavoro mercenario presso gli occupanti della zona piú fertile (*wayhī lēmas 'ōbēd*). Non è improbabile che la mancata menzione di Yiśśākār fra le tribú in *Giud.* 1 rifletta anch'essa questa situazione di pressoché completo asservimento allo straniero. La riscossa dovette giungere con l'azione militare promossa da Dēbōrāh alla quale la nostra tribú partecipò ma senza assumere, a quanto pare, un ruolo di primo piano. Yiśśākār non è menzionato nel resoconto in prosa (*Giud.* 4) e da quanto ne dice la Cantica (*ibid.* 5, 15) sembra che il suo intervento non sia stato di propria iniziativa ma sia stato sollecitato da Dēbōrāh e Bārāq, il che non farebbe che confermare la teoria di una certa dipendenza di Yiśśākār anche dalle tribú vicine, in particolare Mēnaššeh, il quale fu il vero protagonista della cacciata dei Cananei dalla valle di Yizrē'ēl. Successivamente le sorti della tribú dovettero sollevarsi notevolmente: espresse un giudice, Tōlā' figlio di Pū'āh (*Giud.* 10, 1) e molto piú tardi il re di Yiśrā'ēl Ba'āšā' (*1 Re* 15, 27).

La forza di Yiśśākār derivava certamente dalla sua fiorente attività agricola per la quale è esaltata nel Commiato di Mōšeh (*Deut.* 33, 18, in contrapposizione con quella mercantile di Zēbūlūn) e alla quale era disposta a sacrificare, evidentemente, la stessa indipendenza politica².

La Sacra Bibbia a cura di S. Garofalo, Torino 1974, p. 600; J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Parigi 1951, pp. 435-436.

² Cfr. le fonti citate alla nota prec.; H. Gil'ād, *Mišpētayim* (in ebr.), in « Bēyt Miqrā' » XXIV (1978), pp. 33-44, spec. p. 40 ss.; J. H. Bennetch, *The Prophecy of Jacob*, in « Bibliotheca Sacra » XCV (1938), pp. 427-429.

IV.2. - IL v. 13.

TM: Zēbūlūn abiterà presso la costa marina
cioè presso la costa (d'approdo) delle navi
e la sua propaggine è fin presso Šidōn.

Zēbūlūn (זְבֻלֹּון). - Nome del 6° figlio di Ya'āqōb e ultimo di Lē'āh (qui anteposto al penultimo, Yīśśākār). Probabilmente è connesso con la radice *zbl* che significa verosimilmente « innalzare, esaltare, onorare » (cfr. *Gen.* 30, 20 e per la comparazione, ug. *zbl* = « principe », ass. *zabālu* = « innalzare » (?); in ebraico abbiamo ancora la parola *zēbūl* = « dimora elevata, tempio »). Tale radice è attestata in nomi teoforici cananei, come il fenicio *B'l'zbl* di cui il biblico 'Īzebel é presumibilmente una forma ipocoristica; d'altronde, come già Vawter osservava, nei testi ugaritici (p. es. 129, 8; 16; 23) *zbl* è un epiteto quasi abituale del dio del mare Ym. Non è pertanto da escludersi che il contenuto dell'epigramma avesse in origine un qualche rapporto in chiave mitologica con il significato del nome³.

Lēhōp (לְהוֹפ). - Il termine *hōp*, a parte il nostro verso e quello simile in *Giud.* 5, 17, appare nella Bibbia altre quattro volte, sempre costruito e legato con *hayyām*. Significa certamente « costa » (= ar. *ḥaf*) ed è sicuramente in rapporto con la radice *ḥpp* o nel senso di « circondare, coprire » (cfr. *Deut.* 33, 12 e ar.), o nel senso di « grattare, radere, ripulire la testa » (cfr. *Giob.* 33, 9, aram. e neoebr.)⁴.

Yammūm (יַמְמוּם). - È certamente un genitivo plurale generico che oggi esprimeremmo meglio attraverso un aggettivo. Luzzatto, evidentemente sulla base dell'unicità dell'espressione, ritiene che il poeta voglia qui sottolineare che il territorio di Zēbūlūn si estendeva su ben due mari, il Mediterraneo da un lato e il Mar di Galilea dall'altro dai quali in primo luogo doveva ricavare la pesca (cfr. *Deut.* 33, 1)⁵.

Yīśkōn (יִשְׁכֹּון). - Terza persona singolare maschile dell'imperfetto di *škn* = « abitare, aver sede ». È assai probabile che questo verbo contenga un preciso gioco di parole sul nome di Zēbūlūn. Già si è detto che

³ Cfr. B. Vawter, *The Canaanite Background of Gen. 49*, in « C.B.Q. » XVII (1955), pp. 6-7; Testa, op. cit., p. 209; v. anche Z., p. 203; B.D.B., p. 258.

⁴ Cfr. Z. e B.D.B. s.v.; Skinner, op. cit., p. 525; Luzzatto, *Pēyrūš 'al Hāmīššāh humšēy Tōrāh*, Tel Aviv 1971, p. 197.

⁵ Loc. cit.

dalla radice *zbl* deriva in ebraico *zēbūl* nel senso di « dimora elevata » (cfr. *Is.* 63, 15) certamente abbreviazione di « *bēyt zēbūl* » (cfr. *1 Re* 8, 13 e, per la comparazione, l'assiro *bit zabal*). Questo passaggio sembra già avvenuto in ugaritico ed in cananeo troviamo *zabul* semplicemente nel senso di « dimora, abitazione ». Dunque il verbo *yīškōn* giocherebbe su questo significato traslato della rad. *zbl*⁶.

Wēhū' lēhōp 'ōniyōt (וְהָיָה לְהֹפְרֵי יָמַי וְהָיָה לְהֹפְרֵי יָמַי). - Molti critici pensano che questo *colon* sia corrotto per la costruzione apparentemente sgrammaticata e impoetica con il pronome, la ripresa di *hōp* e la sua insolita costruzione con *'ōniyōt*, e propongono emendamenti di vario tipo⁷. È stato invece dimostrato che ci troviamo qui di fronte ad una costruzione peculiare attestata già in ugaritico per cui un costrutto viene spezzato e i suoi componenti vengono distribuiti su *cola* paralleli (in questo caso in ordine invertito). Qui la sequela sarebbe *'ōniyōt yammīm* (= navi marine) la cui plausibilità è dimostrata dal nesso *'ōniyōt hayyām* attestato in *Ez.* 27, 9: i due termini *'ōniyōt* e *yammīm* sarebbero stati separati, invertiti (per accentuarne la separazione) e disposti su *cola* paralleli con terminologia identica (per accentuarne il parallelismo)⁸. Una motivazione di questa curiosa duplicazione può essere ricercata nell'interpretazione astrologica del Burrows⁹ che ritiene di poter rinvenire nel nostro epigramma la figura dei Pesci. Questa costellazione era rappresentata nel mondo orientale antico come una doppia fila di stelle incontrantisi a forma di V, motivo che dovettero qui suggerire le due coste o mari sui quali *Zēbūlūn* si affaccia. Secondo Burrows i tre *cola* avrebbero ciascuno un significato ben preciso: il primo *colon* è un'enunciazione generale della collocazione della tribù fra due mari; *wēhū'* introduce la specificazione per cui questo affacciarsi di *Zēbūlūn* sul mare si verifica realmente solo con uno dei due mari, il Mar di Galilea (secondo *colon*), mentre rispetto

⁶ Cfr. Z. e B.D.B. s.v. *Zēbūl*; Skinner, loc. cit.; Vawter, loc. cit.; E. Burrows, *The oracles of Jacob and Balaam*, Londra 1939, p. 21, n. 1. È invece difficile dimostrare, come vuole Skinner (loc. cit.), che *yīškōn* sia qui una *lectio facillior* che ad un certo punto si è introdotta nel testo al posto di un'originaria forma **yīzbōl* dalla radice *zbl* usata nel significato traslato (denominativo) di « abitare ».

⁷ Cfr. Skinner, loc. cit.; Speiser, *Genesis, The Anchor Bible*, N.Y. 1964, p. 367; Testa, op. cit., p. 601; Lagrange, *La prophétie de Jacob*, in « R. B. » VII (1898), p. 532; Vawter, art. cit., p. 6.

⁸ Cfr. R. S. P., vol. I, II 53 c. Speiser, op. cit., p. 362, traduce: « *Zēbūlūn shall dwell by the seashore, which shall be a haven for ships* ».

⁹ Op. cit., pp. 19-23.

al Mediterraneo è solo virtuale¹⁰, attraverso un rapporto indiretto (*wě-yarkātō*) con la città di Šīdōn (terzo *colon*). L'esistenza di questa precisa enumerazione giustificherebbe sia l'insolita costruzione *ḥōp yammīm* (v. *supra* Luzzatto) che la ripetizione di *ḥōp*¹¹.

Wěyarkātō (וַיִּרְכָּב). - Forma di **yarkāb*¹² o **yērēkāb*¹³ = « fianco » (cfr. *yāreḥ* = « coscia » e per la comparazione l'assiro (*w*) *arku*, (*w*) *arkātu* = « parte posteriore »). Qui indica il lato posteriore, cioè l'estremità, la propaggine piú lontana del territorio di Zēbūlūn ed è l'unica attestazione del singolare di questo termine che altrove appare sempre al duale: « i due fianchi », cioè « le due estremità ». Dillman pensa ad una raffigurazione del territorio di Zēbūlūn come un animale affacciato al mare che abbia il suo fianco presso Šīdōn¹⁴.

Al (עַל). - La preposizione (lett. « su ») ha qui secondo noi il valore di « presso » come p. es. in *Gen.* 16, 7; *Num.* 24, 6 e a.¹⁵ La scelta è molto opportuna: Šīdōn non è mai stata occupata dagli Israeliti e d'altronde il suo nome sarebbe stato utile al poeta per evocare l'immagine della potenza mercantile di Zēbūlūn in rapporto a quella fenicia¹⁶. L'iperbole viene così ad essere da un lato contenuta, dall'altro sottolineata, proprio da questa voluta indeterminazione geografica.

Šīdōn (שִׁדְדוֹן). - Ball proponeva di espungere come tarda glossa il terzo *colon* per il fatto che esso contiene l'unica denominazione geografica del poema¹⁷. Contro quest'opinione si deve osservare da un lato che il parallelismo *yām-Šīdōn* del nostro epigramma è molto probabilmente originario in quanto è attestato da diverse iscrizioni ugaritiche in cui

¹⁰ Pensiamo che sia difficile accettare come attendibile una testimonianza delle *Antiquitates* di Giuseppe Flavio quand'essa è l'unica in una determinata direzione. Oggi infatti si ritiene comunemente che egli si sia servito largamente per la sua sintesi storica in relazione al periodo biblico di una fonte targumica (cfr. R. Le Deaut, *Introduction à la littérature targumique*, Roma 1966, p. 56): anche nel nostro caso, dunque, la sua affermazione secondo cui Zēbūlūn avrebbe avuto un territorio sul Mediterraneo potrebbe essere niente altro che il frutto di un ragionamento targumico senza rispondenza nella realtà storica.

¹¹ Anche Lagrange (loc. cit.) ritiene che la ripetizione di *ḥōp* contenga una allusione al rapporto di Zēbūlūn con due mari e sia quindi giustificata.

¹² Cfr. Z. s. v.

¹³ Cfr. B.D.B. s. v.

¹⁴ Cfr. Skinner, loc. cit.; Lagrange, loc. cit.

¹⁵ Cfr. Z., p. 597; Luzzatto, loc. cit.

¹⁶ Cfr. Skinner, loc. cit.

¹⁷ Cfr. Lagrange, loc. cit.

Šīdōn è chiamata 'rṣ ym (= « terra marina »); inoltre la dea « 'Āšērāh del mare » ('atrt ym) è designata anche come « dea dei Sidoni » ('ilt ṣdynm)¹⁸. Anzi, se il nome di Šīdōn è qui introdotto per evocare in realtà la potenza commerciale fenicia nel suo complesso, il fatto che qui sia menzionata questa città e non Šōr (piú potente e famosa in epoca monarchica ma di origine piú recente) potrebbe essere, come già accennava Luzzatto, una prova ulteriore dell'alta antichità del nostro oracolo¹⁹. D'altro lato è possibile che qui il poeta abbia deliberatamente derogato alla propria regola di non introdurre nel Commiato determinazioni geografiche perché il nome di Šīdōn gli richiamava alla mente la radice ṣwd = « cacciare, approvigionarsi » con allusione tanto alla pesca che al commercio marittimo attuato da Zēbūlūn (oltre che da Šīdōn) su larga scala²⁰.

IV.3. - IL v. 14.

TM: *Yiśśākār è un asino ossuto
che si accovaccia fra i chiusi.*

Quest'oracolo è in netto contrasto con il precedente su Zēbūlūn. I due fratelli benché figli della stessa madre, avevano due caratteri opposti. Mentre Zēbūlūn si impegnava nel commercio con l'estero, Yiśśākār, indifferente anche ai successi militari e all'indipendenza dal mondo circostante, si accontentava dei prodotti della propria terra²¹.

Yiśśākār (יִשְׁשָׁכָר). - Nome del 5° figlio di Ya'āqōb e Lē'āh. In *Gen.* 30, 16-18 è fatto derivare dal verbo *śkr* = « noleggiare, affittare, prezzolare » perché egli sarebbe stato concepito dopo che Ya'āqōb era stato « ceduto » a Lē'āh da Rāḥēl in cambio delle mandragole che Rē'ūbēn aveva raccolto per la madre. Il nostro epigramma (cfr. spec. 15*b*) sembra giocare sulla stessa etimologia ma in un senso diverso, leggendo nel nome un'allusione al lavoro mercenario cui la tribú si sarebbe prestata (*Yiśśākār* come da « 'iš śākār = « l'uomo della mercede », op-

¹⁸ Cfr. Vawter, loc. cit.

¹⁹ Loc. cit.

²⁰ Cfr. Burrows, op. cit., p. 22.

²¹ Cfr. Bennetch, art. cit., pp. 427-428.

pure da *yīśśā' śākār* = « quello che riceve la mercede »)²². Burrows²³ vi scorge pure un altro gioco di parole con la parola *ḥāmōr* (= « asino », etim. « il rosso » cfr. III, 5) mettendo in relazione il nome con l'arabo *'aškar* = « rosso », usato specialmente per animali (« sauro ») e richiama *Gen.* 46, 13 dove il primo figlio di Yīśśākār è chiamato Tōlā', interpretabile come « dal colore di porpora ».

Ḥāmōr gārem (חַמּוֹר גַּרֵם). - Contro coloro che sostengono che il testo sia corrotto e che propongono emendamenti di vario tipo²⁴, riproponiamo, con il Forchheimer²⁵, l'interpretazione tradizionale che vede nel termine *gārem* una forma pausale di *gerem* attestato altre quattro volte nella Bibbia e che significa fundamentalmente « scheletro ». Si confronta con l'arabo *ġirm* = « corpo d'animale »²⁶ e deriva dalla radice *grm* che ritroviamo in arabo principalmente nel senso di « cogliere frutta per essicarla » e quindi « lasciar seccare » (per l'evoluzione semantica cfr. gr. σκελετός = « scheletro » ← σκέλλω = « dissecco » ← ie. **sgl* = « scindere »). La locuzione *ḥāmōr gārem* (costrutto con genitivo di materia²⁷ da intendersi in senso figurato) significa perciò « asino osuto », cioè « corpulento » e perciò « robusto, resistente » (Luzzatto²⁸ cita una parallela espressione araba *parš ġirm* = « cavallo corpulento »; cfr. anche *'āsūm* = « forte » da *'ešem* = osso »). La principale obiezione dei critici a questa interpretazione è che l'immagine di un'asino

²² Cfr. Testa, op. cit., p. 600; Ginsburg, in Feigin, *Ḥāmōr gārīm*, in « J. N. E. S. » V (1946), p. 232; C. M. Carmichael, *Some sayings in Gen. 49*, in « J. B. L. » LXXXVIII (1969), p. 438.

²³ Op. cit., p. 24.

²⁴ Fundamentalmente S. I. Feigin (art. cit.), che legge *ḥāmōr gārīm* e traduce « asino castrato », considerando *gārīm* un aggettivo *qatīl* il cui significato andrebbe dedotto dal fatto che in arabo la radice *grm* ha il senso fondamentale di « tagliare », sulla base di passaggi analoghi ben attestati in ebr. (come *nātūq* e *kārūt*, lett. = « tagliato », che in *Lev.* 22, 24, sono usati chiaramente nella connotazione « castrato »). S. Gevirtz (*The Issachar oracle in the testament of Jacob*, in « Ereš Yīśrā'el » XII (1975), pp. 104-112) invece mantiene la lettura tradizionale ma interpreta *gārem* come il participio presente di *gwr* che avrebbe subito un fenomeno di mimazione, in parallelismo con *rōbēš* del *colon* successivo.

²⁵ *The semantic development of hebrew gerem*, in « Word » IV (1948), pp. 209-211. Obietta giustamente a Feigin che: a) il significato « castrato » per *grm* non si ritrova in nessuna lingua semitica; b) certamente un paragone simile non si adatta al contesto dell'ultima benedizione di un padre al proprio figlio.

²⁶ Cfr. anche Z. s. v.

²⁷ Cfr. G. K., par. 128 o.

²⁸ Op. cit., p. 197.

ossuto e quindi « forte » è in contrasto con le successive sulla remissività di *Yiśśākār*²⁹. Secondo noi tale contraddizione non esiste né l'immagine implica un atteggiamento di rimprovero da parte del poeta verso il comportamento della tribú. L'asino nell'Oriente Antico (e nel mondo biblico in particolare) è l'animale da soma per eccellenza e la sua forza non stava evidentemente nella combattività ma al contrario nella capacità di sopportare pesi e in ultima analisi nella docilità³⁰. L'espressione biblica in questione non ha perciò altro valore che quello della frase idiomática italiana « farci le ossa » nel senso di assuefarsi a qualche cosa di inizialmente sgradito fino a sopportarlo senza soccombere ma anche senza ribellarsi. *Yiśśākār* è un asino che ha sviluppato le proprie ossa per poter meglio resistere sotto il giogo altrui (v. 15).

Mišpetāyim (מִשְׁפֵּטַיִם). - Il termine riappare unicamente in *Giud.* 5, 16 e nella forma *šēpattayim* in *Sal.* 68, 14, in locuzioni quasi identiche. Il suo significato è tuttora oggetto di discussione³¹. Tutti sono d'accordo che si tratti di un duale. Per alcuni deriva dalla radice *špt* attestata in *2 Re* 4, 38 ed *Ez.* 24, 3 nel senso di « mettere una pentola sul fuoco » ed indica i « focolari » del villaggio: oltre a non risultare chiara l'immagine in sé, contro questa opinione va rilevato che la radice *špt* ha in ebraico stesso altre accezioni (cfr. *Is.* 26, 12; *Sal.* 22, 16) e probabilmente il suo significato effettivo è semplicemente quello di « mettere, disporre ». Per altri, sulla base della locuzione simile in *Es.* 23, 5, la parola indica il bāsto con le due bisacce che l'asino porta sul dorso. Ma l'immagine indicherebbe un atteggiamento di debolezza e di pigrizia assolutamente in contrasto con tutto il contesto. Noi riproponiamo anche qui l'interpretazione tradizionale che, sulla base del contesto di *Giud.* 5, 16, lo traduce con « chiusi del gregge ». L'etimologia potrebbe anche essere quella proposta recentemente da Gil'ād³²: un duale dalla radice *šph* (come *'ammātayim* duale di *'ammāh* = « cubito ») che deve avere il significato base di « allevare bestiame » (in rapporto con *puš*: *Ger.* 5, 11; *Mal.* 3, 21).

²⁹ Cfr. Feigin, art. cit., p. 231.

³⁰ Con questo si risponde anche all'obiezione di Gevirtz (art. cit., p. 104) il quale, contro l'interpretazione tradizionale, osserva che mai altrove il sostantivo *gerem* (= « osso ») implica l'idea della forza.

³¹ Cfr. la discussione delle varie opinioni in Gevirtz, art. cit., pp. 105-108; la sua proposta è da noi discussa piú avanti.

³² Art. cit.

L'interpretazione astrologica del Burrows³³ identifica le immagini del nostro verso con la costellazione di Andromeda, adiacente all'Ariete. Andromeda era nota in Babilonia come il Cerbiatto e uno dei nomi ebraici per quest'ultimo animale è *yahmūr* (*Deut.* 14, 5; *1 Re* 5, 3) da cui potrebbe essere derivato per semplificazione il nostro *ḥāmōr*. Anche altri elementi farebbero pensare a questa identificazione: è estesa (l'immagine suggerita da *ḥāmōr gārem*), una delle sue stelle principali è nota come « rossa » (cfr. *ḥmr*), ha nelle sue adiacenze la costellazione del Triangolo (che potrebbe essere qui richiamata in qualche modo da *miš-pētayim*).

IV.4. - IL v. 15.

TM: *Vide che la sede era buona
e che il paese era ameno
piegò la spalla per portare (il peso)
e divenne una massa di lavoratori coatti.*

Mēnūḥāb (מְנֻחָב). - Di solito equivale a « quiete, riposo »; qui **ha**, in parallelo con *ḥā'āreš*, il significato traslato di « luogo di riposo » (cfr. *Is.* 66, 1), cioè « sede, residenza » come in *Deut.* 12, 9. Il senso piú comune è inoltre qui certamente contraddetto dall'affermazione dell'attivismo di Yīśśākār nel secondo emistichio³⁴.

Kī (כִּי). - Ha qui la funzione di introdurre l'oggettiva retta da un *verbum affectuum* (*Kī recitativum*; cfr. il gr. ὄτι); specialmente con i verbi *r'h* e *yd'*, inoltre, il soggetto dell'infinitiva (qui *mēnūḥāb*) può essere prolettico³⁵.

Tōb (טוֹב). - È adoperato il maschile secondo noi con l'intento di creare una *variatio* nel parallelismo (*mēnūḥāb*, cui si riferisce, è femminile): cfr. anche *Gen.* 32, 8; *1 Sam.* 10, 3 e *Hab.* 1, 16³⁶. Non ritenia-

³³ Op. cit., pp. 24-26.

³⁴ Skinner (op. cit., p. 526) la definisce « a technical term for the settled as contrasted with the nomadic life »; Speiser (op. cit., p. 362) la traduce con « homestead »; cfr. anche B.D.B. s. v. Di diverso avviso sono Luzzatto (op. cit., p. 198) e Z. (s. v.). Gevirtz (art. cit., p. 109) propone di rivocalizzare *minḥāb* (= « tributo »).

³⁵ Cfr. J., par. 157 d; G.K., par. 117 b; Z. s. v.

³⁶ Cfr. Gevirtz, art. cit., p. 111.

mo perciò necessario l'emendamento a suo tempo proposto da Ball di *mēnūbāh* in *mēnūhōh* (= « sua sede », da *mānōāh*)³⁷.

Wē'et (ַׁׁׁׁ). - La *nota accusativi* è molto rara nella poesia piú antica forse in relazione allo stadio ancora arcaico della lingua in cui la necessità di adoperare particelle indipendenti per indicare l'accusativo non era ancora avvertito a causa del persistere delle desinenze. Nei primi poemi *'et* è usato soltanto per contraddistinguere un oggetto posto prima del verbo (cfr. *Deut.* 33, 9; dopo il verbo sarebbe sufficiente la disposizione a caratterizzarlo) o, come qui, lontano da esso. L'uso tende viceversa ad intensificarsi nella poesia piú tarda³⁸.

Hā'āreṣ (ַׁׁׁׁ). - Anche l'articolo è usato di rado in poesia e la sua presenza o meno dipende per lo piú da ragioni ritmiche³⁹. Qui è introdotto certamente perché nel nostro contesto *'ereṣ* indica un singolo territorio particolare, quello assegnato alla tribú. *'Ereṣ* articolato prende sempre il vocalismo pausale⁴⁰.

Nā'emāh (ַׁׁׁׁ). - Terza persona singolare femminile (con vocalismo pausale) del perfetto (con valore di presente) *qal* del verbo (stativo) *n'm* = « essere piacevole, delizioso ». Il parallelismo *twb-n'm* che si ritrova altre volte nella Bibbia (cfr. *Sal.* 133, 1; 135, 3; 147, 1) è già attestato nelle fonti ugaritiche (cfr. *ant.* 1, 19-20)⁴¹.

Wayyēṭ (ַׁׁׁׁ). - Terza persona singolare maschile dell'imperfetto invertito *qal* della radice *nṭh* che qui e altrove significa « piegare, abbassare » (lett. « tendere, distendere »)⁴².

Šikmō (ַׁׁׁׁ). - Forma suffissata di *šēkem* = « spalla »⁴³.

Lishōl (ַׁׁׁׁ). - Infinito con preposizione della radice *sbl* che qui e in *Is.* 46, 7 significa « portare (un peso) », mentre altrove è sempre usata nel senso traslato di « soffrire, sopportare ». Il complemento oggetto qui è naturalmente sottinteso (cfr. *Is.* 9, 3; 10, 27; 14, 25; *Sal.* 81, 7)⁴⁴.

Waybī lēmas 'ōbēd (ַׁׁׁׁ). - La frase ritorna identica

³⁷ Cit. in Lagrange, art. cit., p. 533.

³⁸ Cfr. G. K., par. 117 b.

³⁹ Cfr. G. K., par. 126 b.

⁴⁰ Cfr. J., par. 35 f.

⁴¹ Cfr. R. S. P., vol. I, II 385 f.

⁴² Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

in *Gios.* 16, 10 e molto simile in *1 Re* 9, 21 e *2 Cron.* 8, 8. La locuzione « verbo essere + *lě-* » significa « diventare ». *Mas* (parola di etimo oscuro) è un singolare collettivo che generalmente designa una forma di lavoratori coatti impiegati dallo Stato per l'esecuzione di lavori pubblici e reclutati attraverso una leva (*1 Re* 5, 27 e ss.) o per imposizione generale su popolazioni straniere sottomesse (*Gios.* 16, 10). In questo caso il termine, applicato naturalmente alla tribù fuor di metafora e ulteriormente specificato da *'ōbēd* (= « servente, in servizio »), indicherà l'asservimento di Yīśśākār ai Cananei i quali evidentemente lo costringevano a *corvées*⁴⁵.

Carmichael⁴⁶ notava acutamente come, benché i Cananei non siano mai esplicitamente menzionati nel nostro oracolo, la terminologia da esso usata sembri richiamare per contrasto il racconto di episodi della sottomissione dei Cananei agli Israeliti, quasi che l'epigramma voglia essere un sottile ammonimento a Yīśśākār per il suo comportamento contrario ai principi che dovrebbero regnare nei rapporti fra Ebrei e Cananei. Così ritroviamo *hāmōr* e *šēkem* (cfr. *Gen.* 34) riferiti però a Yīśśākār stesso e la frase *wayhī lēmas 'ōbēd* che in *Gios.* 16, 10 è adoperata a proposito dell'asservimento di un gruppo di Cananei da parte degli Efraimiti; non è neppure da escludere un'allusione alle parole dell'oracolo di Nōāh *wīhī kēna'an 'ebed lāmō* (*Gen.* 9, 26-27).

Burrows⁴⁷ mette in relazione le due espressioni *mas 'ōbēd* e *mē-nūhāh/hā'ares* rispettivamente con la costellazione dell'Ariete detta in sumero *HUN-CA* (= « il lavoratore a prezzo »; cfr. anche quanto abbiamo detto più sopra sul nome di Yīśśākār IV.3.) e con quella della Balena adiacente ad essa e denominata *DIL-GAN*, espressione generalmente intesa come « il lotto di terra ».

⁴⁵ *Ibidem*; cfr. anche Luzzatto, loc. cit.

⁴⁶ Art. cit., pp. 437-438.

⁴⁷ Op. cit., pp. 26-27.

CAPITOLO V
GLI ORACOLI SUI FIGLI DELLE CONCUBINE

V.1. - L'ORACOLO SU DĀN (vv. 16-17).

V.1.1. - *Introduzione.*

La tribù di Dān, benché non sia mai riuscita ad acquistare una forza demografica e territoriale apprezzabile, stanziata all'estremo Nord del paese (e perciò soggetta più delle altre ad attacchi esterni), ciò non di meno riuscì a mantenere sempre la propria autonomia e fu sempre in grado di amministrarsi da sola al pari delle altre che erano più forti e più sicure. Nel caso di un attacco nemico, dove non la soccorreva la forza interveniva l'astuzia tenuta notoriamente in grande stima presso gli orientali soprattutto: la debole tribù, con l'abilità di un piccolo serpente nascosto ai bordi della strada è in grado di tener testa ai più forti avversari e a disarcionare un cavaliere con lo stesso effetto di un antagonista armato. Dān fin da antico è il « fanalino di coda » delle tribù. In *Num.* 10, 25 essa è detta costituire la retroguardia dell'accampamento. In *Giud.* 18, 2. 11. 19 a testimonianza della loro esiguità i Daniti sono chiamati *mišpābāh* = « famiglia ». Insediati dapprima lungo il mare (*Giud.* 5. 17) ad O di 'Eprāyim dovettero ben presto abbandonare questo stanziamento a causa di pressioni da parte della popolazione costiera amorita (*Giud.* 1, 34) che li costrinse ad emigrare in parte verso il N (*Giud.* 18). Qui si stabilirono nella fertile regione intorno alla città di Layiš dove stabilirono un santuario che dovette perdurare sino alla conquista assira (*ibid.* v. 30), mentre la città fu ridenominata Dān. Un'altra parte della tribù invece rimase nel suo distretto originario dove dovette presto subire in maniera particolarmente violenta l'urto e il pre-

valere dei Filistei in espansione. Contro di essi si levò la figura del giudice Šimšōn (*Giud.* 13-16) ai cui stratagemmi forse allude il v. 17¹.

V.1.2. - *Il v. 16.*

TM: *Dān guiderà il suo popolo
come uno qualsiasi dei capi-tribú di Yisrā'el.*

Dān (דָּן). - Nome del primo dei due figli di Ya'āqōb e Bilhāh concubina di Rāhēl. In 30, 6 è messo in rapporto con la radice *dyn* (di cui è participio presente) = « giudicare » nel senso di « rendere giustizia, riparare un torto »: *Dān* nascendo avrebbe compensato Rāhēl della propria sterilità. Anche il nostro epigramma è basato sullo stesso gioco di parole², ma in un senso differente. *Dān* è qui eponimo, piú che della tribú come popolazione, della tribú come istituzione e della personalità giuridica che in essa si incarna: in tal modo il bisticcio verbale risulta essere ancora piú sottile.

Yādīn (יָדִין). - Terza persona singolare maschile dell'imperfetto *qal* di *dyn*. Può intendersi in tre modi diversi: *a*) nonostante la sua esiguità anche *Dān* esprimerà un giudice³; *b*) pur trovandosi all'estremo Nord, e quindi in una condizione assai precaria, sarà in grado di « difendere » la causa nazionale (*dyn* in un senso analogo, quindi, a 30, 6. cfr. *Deut.* 32, 36; *Sal.* 135, 14)⁴; *c*) nonostante l'esiguità numerica e la precarietà della sua situazione riuscirà a mantenere uno *status* autonomo come quello delle altre tribú⁵. È difficile scegliere tra le varie interpretazioni, anche perché le differenze tra esse sono, tutto considerato, piú apparenti che reali e perché il linguaggio oracolare potrebbe essere intenzionalmente vago ed esposto a priori ad una molteplice spiegazione:

¹ Cfr. J. Skinner, *A critical and exegetical Commentary on Genesis, The International Critical Commentary*, Edimburgo 1930, p. 527; J. M. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, in « R. B. » VII (1898), p. 533; E. Testa, *Genesi vol. II, La Sacra Bibbia a cura di S. Garofalo*, Torino 1974, p. 602; S. D. Luzzatto, *Pēyruš 'al Hāmīššāh Ḥumšēy Tōrāh*, Tel Aviv 1971², pp. 198-199; J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Parigi 1951, pp. 436-437; J. H. Bennetch, *The Prophecy of Jacob*, in « Bibliotheca Sacra » XCV (1938), p. 429; v. *Dan*, in E. J., vol. V, pp. 1255-1259.

² Cfr. Skinner, loc. cit.; Testa, loc. cit.; Luzzatto, loc. cit.

³ È l'opinione dei *Targūmim*.

⁴ Cfr. B.D.B. s. v.; Dillmann, in Skinner, loc. cit.

⁵ È l'opinione di Skinner, loc. cit.; Lagrange, loc. cit.; Testa, loc. cit.

noi propendiamo comunque per la terza, la piú comprensiva, traducendo il verbo in italiano con « guidare » in modo da mantenere nella versione la genericità dell'originale. Sulla figura di Dān-giudice potrebbe aver influito quella del leggendario eroe ugaritico Dan'el (2 *Aqht*, 6-8 e 1 *Aqht* 21, 5) che appare nominato nella Bibbia in Ez. 28, 3 (cfr. anche Ez. 14, 14 e 20)⁶.

'*Ammō* (אַמּוֹ). - A seconda delle interpretazioni che si danno al verbo che lo precede può intendersi il popolo di Yiśrā'el in generale o la popolazione della tribù di Dān in particolare (cfr. anche '*ammim* del v. 10 e il comm. ad loc. III. 4)⁷. Se si adotta la terza interpretazione di *yadīn* è logico accettare per '*ammō* quest'ultima.

Kē'ahad (כַּעֲשֵׂה). - Significa letteralmente « come uno di », cioè « come uno qualsiasi di »⁸.

Kē'ahad šibtēy Yiśrā'el (כַּעֲשֵׂה שִׁבְתֵּי יִשְׂרָאֵל). - La stessa locuzione ritorna pressoché identica (e ciò deve riflettere una deliberata volontà di riecheggiamento) in 2 *Sam.* 7, 7 dove la parola *šibtēy* (costrutto plurale di *šebet* = « bastone, scettro » — cfr. v. 10 — oppure « tribù ») è usata chiaramente nel senso tutto particolare di « capi, autorità, comandanti » (cfr. anche *Num.* 24, 17 e soprattutto *Deut.* 29, 9).

Secondo Luzzatto⁹ questa accezione di *šebet* deriverebbe da una abbreviazione dell'espressione *tōmēk šebet* = « reggitore di scettro » (cfr. *Am.* 1, 5) e in ultima analisi dal significato di « scettro ». Secondo noi potrebbe invece essere un traslato dal senso di « tribù » che indica, prima della persona investita di autorità sulla tribù stessa, l'autorità medesima che emana dalla tribù come istituzione (cfr. in italiano espressioni del tipo « la Regione ha deliberato... »). Ciò non farebbe che confermare il sottile gioco di parole sul nome di Dān (= « giudice ») in questo verso: egli è qui l'eponimo della tribù non tanto come entità demografica o geografica, ma come istituzione politico-giuridica dotata di autorità (il « giudice » appunto) sulla popolazione che in essa si riconosce ('*ammō*).

⁶ Cfr. Dhorme, in B. Vawter, *The Canaanite Background of Gen. 49*, in « C. B. Q. » XVII (1955), p. 7; cfr. anche Testa, op. cit., p. 200.

⁷ Cfr. Luzzatto, loc. cit.

⁸ Cfr. E. A. Speiser, *Genesis, The Anchor Bible*, N. Y. 1964, p. 367.

⁹ Loc. cit.

V.1.3. - Il v. 17.

TM: *Dān sarà un serpente sulla strada,
un ceraste sulla via,
che morde i talloni del cavallo
cosicch  il suo cavaliere cade all'indietro.*

Y b  (ִׁׁׁ). - Iussivo del verbo essere usato al posto dell'imperfetto, verosimilmente per ragioni metriche: si trova all'inizio dello stico, perci  molto distante dall'accento principale e tale distanza esige la forma abbreviata. Ma non   neppure del tutto escluso che l'autore intendesse realmente usare lo iussivo, perfettamente compatibile con lo stile oracolare ¹⁰.

Š p p n (ִׁׁׁׁׁ). - *Hapax legomenon*. Il parallelismo suggerisce che si debba trattare di un serpente, probabilmente di una razza di serpenti tanto piccoli che non arrivano a mordere il cavallo pi  in alto del tallone ¹¹. Si confronta con l'art. *siff/suff* e con l'acc. *šippu/šibbu* = « serpente » ¹², quest'ultimo a sua volta in relazione probabilmente con *šabātu* = « ardere » (cfr. tardo ebr. bibl. *š b b* - « fiamma » in *Dan.* 7, 9; *Giob.* 18, 5) secondo un fenomeno comune nelle lingue semitiche per cui nomi del serpente e affini sono spesso ripresi da radici denotanti « calore » o « bruciore » (cfr. ebr. *šar p*; *h mat* = « veleno dell'aspide » in rapporto con *h m* = « caldo » in ebr. e in ug.) ¹³.   probabile che in una fase molto antica anche in ebraico esistesse un termine corrispondente **šipp* o **šupp* che avrebbe poi subito la dissociazione della seconda radicale (cfr. J. 82 p) e l'aggiunta del suff. *- n* diminutivo o derivativo, adoperato qui come soluzione tabuistica; ad una certa fase successiva ma sempre antichissima il termine sarebbe caduto in disuso a favore di altri ed   molto probabile che gi  il nostro poeta lo adoperi qui come un *arcaismo consapevole* ¹⁴. Difficile   invece sta-

¹⁰ Cfr. G. K., par. 109 k.

¹¹ Cfr. Luzzatto, op. cit., p. 189.

¹² Cfr. M. L. Modena Mayer, *Il tab  linguistico e alcune denominazioni del serpente in semitico*, in « Acme » XXXV (1982), p. 178. Nello stesso articolo (p. 185) si sostiene che « la scelta del serpente per la descrizione di D n nell'oracolo delle trib  » pu  essere motivata da un gioco di parole che il poeta aveva in mente fra il nome D n e *tan*, *tannin* (= « serpente »).

¹³ Cfr. S. Gevartz, *Adumbration of Dan in Jacob's blessings on Judah*, in « Z. A. W. » XLIII (1981), p. 30, n. 42.

¹⁴ Cfr. Modena Mayer, loc. cit.

bilire il rapporto (ammesso che esista realmente) da alcuni reclamato¹⁵, fra il termine in questione e il v. *šwp* (cfr. specialmente *Gen.* 3, 15 con il suo contesto) sul cui significato esatto non c'è tuttora accordo fra i critici¹⁶. Lo abbiamo tradotto « ceraste » basandoci su una tradizione che risale alla *Vulg.*¹⁷. Secondo Lagrange¹⁸ l'immagine trae spunto dall'abbondanza di serpenti particolare nel territorio danita, ma gli studiosi non sono concordi sul significato di fondo dell'immagine stessa e del verso che potrebbe peraltro avere avuto un'origine del tutto indipendente dal v. 16 (cfr. il richiamo del nome)¹⁹. Secondo l'opinione piú comune è una metafora dell'astuzia (cfr. *Gen.* 3, 1) con cui la debole tribú sapeva difendersi in guerra e contiene forse un'allusione agli stratagemmi escogitati da Šimšōn contro i Filistei o dai Daniti emigrati al Nord contro gli abitanti di Layiš (cfr. *Giud.* 18, 27)²⁰. Secondo un'opinione meno accreditata ma tutt'altro che da disprezzare il serpente sarebbe qui invece, come spesso nelle culture antiche, un'immagine di sapienza, ben adatta a questa tribú che nella sua sede settentrionale aveva eretto il suo tempio autonomo, con il proprio 'Ēpōd fonte di oracoli (*Giud.* 18, 18. 20. 30). Dān con le sue sentenze sbalordiva i potenti allo stesso modo che una piccola ceraste, nascosta sui sentieri erbosi, mordendo i talloni di un cavallo, fa cadere il superbo cavaliere²¹.

Hannōšēk (𐤁𐤍𐤏𐤍𐤔𐤊). - Il participio del v. *nšk* = « mordere » crea una paranomasia con *nābāš* precedente che ne è il soggetto: l'allitterazione sibilante + gutturale/velare rende bene all'orecchio il rumore del morso del serpente preceduto dal caratteristico sibilo e serve dunque a racchiudere la prima scena rappresentata nel nostro verso²². Una successione analoga *nšk* + *nšš* si ha già nelle fonti ugaritiche (607: 4, 9-10)²³.

¹⁵ Cfr. N. Pavoncello, *Gli "hapax legomena" nella Bibbia*, in « Sefarad » XVIII (1950), p. 15. Cfr. anche Modena Mayer, art. cit., p. 179; Lagrange, art. cit., p. 533.

¹⁶ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

¹⁷ Così fa anche Skinner (loc. cit.); cfr. anche Z. e B.D.B. s. v.

¹⁸ Loc. cit.

¹⁹ Cfr. Testa, op. cit., p. 602.

²⁰ Cfr. p. es. Bennetch, loc. cit.

²¹ Cfr. Testa, loc. cit.

²² Cfr. A. Strus, *La poétique sonore des récits de la Genèse*, in « Biblica » LX (1979), p. 21.

²³ Cfr. R. S. P., vol. I, II 397 d.

'*Iqqēbēy* (יִקְבְּעַי). - Costrutto plurale di 'āqēb (= « tallone ») con *dāgēš dirimens* (cfr. *yiqqēbat* del v. 10; cfr. anche *Giud.* 5, 22; *Sal.* 77, 20; 89, 52 e per contro *Cant.* 1, 8)²⁴. La parola forma una nuova paronomasia con *rōkēbō* successivo dove l'allitterazione velare + labiale sembra riprodurre il rumore della caduta e della rovina del cavaliere disarcionato racchiudendo in tal modo la seconda immagine proposta dal nostro verso²⁵; va ancora notato come nelle due paronomasie esaminate vi sia una certa disposizione chiasmica dei suoni (spirante + occlusiva / occlusiva + spirante) che intende forse isolare il momento cruciale del morso e della caduta dalla sua preparazione (il sibilo) come dalla sua conseguenza (il ruzzolone).

Wayyippōl (וַיִּפֹּל). - Terza persona singolare maschile dell'imperfetto invertito *qal* di *npl* = « cadere ». Tale forma non ha qui valore perfetto, ma soltanto indica successione, secondo una costruzione che è normale dopo participi (cfr. *2 Sam.* 19, 2; *1 Sam.* 2, 6)²⁶.

'*Ābōr* (אֲבוֹר). - Letteralmente è un sostantivo, talvolta usato come tale al solo plurale, per indicare la « parte posteriore ». Più spesso è usato al singolare sempre in locuzioni avverbiali e sempre in poesia (in prosa è usato '*ahōrannīt*) come accusativo = « all'indietro »²⁷. Qui forma una terza paronomasia con '*ōrah*, collocato in posizione metricamente parallela alla fine del primo emistichio: essa riunisce dunque in un unico insieme le due immagini separate ed evocate dalle altre due paronomasie precedentemente esaminate²⁸.

Il motivo astrale appare qui lo Scorpione, attiguo al Sagittario che già nell'uranografia babilonese era rappresentato come un centauro (cfr. *sūs*); il poeta potrebbe aver deliberatamente (cfr. a questo proposito l'uso dello iussivo al posto dell'imperfetto) modificato l'immagine in quella di un serpente (per l'associazione cfr. *Deut.* 8, 15) perché lo scorpione, a differenza di quello, non ha mai una connotazione positiva in ebraico e come immagine si sarebbe prestata meno ad una benedizione. L'ipotesi del Winckler secondo cui il riferimento è invece al *Serpens* di *Ophinchus* (a N dello Scorpione) andrebbe bene se

²⁴ Cfr. G. K., par. 20 b.

²⁵ Cfr. Strus, loc. cit.

²⁶ Cfr. J., parr. 118 q, 121 j.

²⁷ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

²⁸ Cfr. Strus, loc. cit.; M. Dahood, *Northwest Semitic Notes on Genesis*, in « *Biblica* » LV (1974), p. 81.

si provasse (cosa mai fatta finora) che il Serpente già allora dava nome alla costellazione. Il serpente, comunque, dovette diventare presto un simbolo della tribù, tanto che lo troviamo rappresentato a Bēyt Šemeš (Dān). Quanto al Sagittario, nell'uranografia orientale esso ha ali dietro le spalle; è possibile che la disposizione delle stelle che sta alla base di tale immagine abbia viceversa suggerito al poeta ebreo quella del cavaliere che cade all'indietro²⁹.

V.2. - IL v. 18.

TM: *Per la tua salvezza spero in Dio.*

L'apparente estraneità dal contesto, il particolare carattere dell'invocazione e la struttura metrica differente da quella prevalente nel poema hanno indotto la maggior parte dei critici a ritenere questo brevissimo stico un'interpolazione posteriore penetrata ad un certo momento nel testo originale forse attraverso una glossa marginale³⁰. In realtà sappiamo dell'esistenza in altri poemi analoghi di incisi di intonazione molto simile introdotti a marcare pause strofiche (cfr. p. es. *Giud.* 5, 2. 9. 11.)³¹; d'altronde, il nostro stico ha evidenti paralleli nel Salterio (cfr. p. es. *Sal.* 119, 81. 123. 166. 174.)³². Piuttosto che tarda aggiunta, saremmo perciò propensi a considerare il nostro verso come uno di quegli incisi, adoperato deliberatamente dal poeta forse perché segnasse la metà (circa) della sua raccolta di detti tribali³³, avendolo ripreso da un repertorio assai in voga ai suoi tempi ed a lui certamente ben noto. Ma non è escluso che altri fattori abbiano determinato la collocazione dell'inciso proprio a questo punto e in questa forma. Una diversa interpretazione ritiene che lo stico sia una sorta di preghiera rivolta da Ya'āqōb a Dio dopo aver considerato la sostanziale debolezza di Dān: non bastano trabocchetti e stratagemmi, solo in Dio il padre ancestrale aveva fiducia e speranza per la salvezza della piccola

²⁹ Cfr. E. Burrows, *The oracles of Jacob and Balaam*, Londra 1939, pp. 28-29.

³⁰ Cfr. Skinner, op. cit., p. 527; Speiser, op. cit., p. 367; Lagrange, art. cit., p. 533; Testa, op. cit., p. 603; E. I. Fripp, *Note on Gen. 49, 24 b-26*, in «Z. A. W.» XI (1891), p. 263.

³¹ Cfr. Fripp, loc. cit.

³² Cfr. Testa, loc. cit.

³³ Cfr. Skinner, loc. cit.

tribú³⁴. Aggiungiamo che, di piú, lo stico potrebbe contenere una velata allusione del poeta di corte, polemico nei confronti del separatismo religioso di Dān (cfr. *Giud.* 18): la tribú non confidi troppo nella sua forza autonoma, perché è dal Dio nazionale che dipende la sua salvezza³⁵. Per questo forse la frase ha ricevuto un'interpretazione non poco contorta, per cui *qiwwītī* (normalmente intransitivo) invece di reggere *lišū 'ātēkā* con *-kā* riferito a *YHWH*, a sua volta vocativo (cfr. *Sal.* 119, i vv. già citati), regge direttamente *YHWH* (con costruzione transitiva come in *Sal.* 25, 5) e *lišū 'ātēkā* per complemento di fine, con *-kā* riferito a Dān³⁶. A conferma dell'autenticità del nostro verso, Burrows³⁷ riporta una notizia contenuta nel MUL-APIN secondo cui il giorno in cui appariva la costellazione dello Scorpione si raccomandava ai Babilonesi di radunarsi nelle case per tre giorni e propiziarsi le divinità. Tornando alla grammatica, si deve osservare l'uso del perfetto del *verbum affectuum* al posto del participio o dell'imperfetto, in quanto si vuole propriamente esprimere fatti in realtà compiuti nel passato, condizioni o attributi già acquisiti ma i cui effetti permangono nel presente³⁸.

V.3. - IL V. 19: L'ORACOLO SU GĀD.

TM: *Quanto a Gād, una banda lo aggredirà
ma egli controbatterà nella direzione opposta.*

Gād ($\tau \lambda$). - Nome del primo figlio dell'unione tra Ya'aqōb e

³⁴ Cfr. Herder, in Luzzatto, op. cit., p. 109; F. Zorell, *Vaticinium Iacob Patriarchae*, in « V. D. » VII (1927), p. 68 (il quale però avanza anche l'ipotesi dell'interpolazione); Bennetch, art. cit., p. 430. Skinner (loc. cit.) la respinge come un ingenuo tentativo di difendere la genuinità del verso. Secondo noi, viceversa, essa vale, non tanto per dare un significato al contenuto dello stico in sé e per sé, quanto per spiegarne la collocazione e la puntazione masoretica. A questo proposito va segnalato anche il commento di Luzzatto (loc. cit.) che pone il verso in riferimento a quanto segue anziché a quanto precede: il poeta avrebbe inteso evitare che i lettori, leggendo il successivo oracolo sulla fortuna di Gād (v. 19), equivocassero pensando che l'usuale gioco di parole sul nome fosse qui basato appunto sul sostantivo *gād* (= « fortuna ») come in *Gen.* 30, 11 (cfr. il ns. comm. al v. 19) e avrebbe perciò premesso all'uopo il nostro stico: non alla Fortuna si devono i successi di Gād, bensì alla Provvidenza Divina.

³⁵ Cfr. Fripp, loc. cit.

³⁶ Cfr. Luzzatto, loc. cit.

³⁷ Op. cit., p. 29, n. 5.

³⁸ Cfr. G. K., par. 106 g.

Zilpāh concubina di Lē'āh (*Gen.* 30, 10). In *Gen.* 30, 11 il nome è messo in relazione con *gād* = « buona sorte » e non è escluso che essa sia la vera etimologia, in relazione con la dea Cananea della Fortuna *Gād* (cfr. *Is.* 65, 11) il cui nome è certamente alla base di numerosi altri nomi propri³⁹. Qui viceversa su *Gād* è costruito un gioco di parole con la radice *gdd* = « assalire, aggredire » di cui forse il nome è sentito come participio presente⁴⁰. Sintatticamente è un nominativo assoluto o *nomen pendens* che anticipa, per evidenziarlo, il pronome suffisso di *yĕgūdennū* (cfr. il v. 8).

Gĕdūd (גְּדוּד). - Sostantivo dalla stessa radice *gdd* = « banda di assalitori » usato per indicare sia un manipolo di soldati che, come nel nostro caso, una turba di razziatori (cfr. anche *1 Sam.* 30, 8; *Sal.* 18, 30; *2 Re* 6, 23; 24, 2; *Ger.* 18, 22)⁴¹.

Yĕgūdennū (יְגֻדֶנּוּ). - Terza persona singolare maschile dell'imperfetto *qal* (con pronomi suffisso di terza persona singolare maschile) della radice *gwd* attestata solo in questa forma qui e, con lo stesso pronome suffisso, in *Hab.* 3, 16. Non c'è dubbio che si tratti di confusione, tipica del resto fra radici deboli, con *gdd* molto meglio attestata (cfr. *Sal.* 94, 21)⁴². Noi riteniamo anzi che un verbo **gwd* non esistesse in realtà e che la forma *yĕgūdennū* sia stata deliberatamente sostituita a **yĕgūddennū* come più facilmente pronunciabile per evitare una cacofonica ripetizione ravvicinata del *dāgēš*: la forma semplificata sarebbe stata costruita sul modello delle radici di seconda *wāw*. Non è neppure escluso che tale forma sia stata preferita onde poter presentare *gād* come participio presente.

Yāgud (יָגוּד). - Forma analoga a *yĕgūdennū*, senza pronomi suffisso. La puntazione masoretica può aver avuto origine da quella, in quanto si tratta anche in questo caso di una forma di **gwd*. Qui potrebbe essere probante di una diversa vocalizzazione originaria l'assenza della *mater lectionis* per cui il consonantismo può benissimo essere letto *yāgod* (come *yāsob* da *šbb*)⁴³.

Āqēb (אֶקֶב). - La parola « tallone » (cfr. v. 17) potrebbe qui

³⁹ Cfr. Z., B.D.B. e E.J. s.v.

⁴⁰ Cfr. Testa, op. cit., p. 602; Skinner, op. cit., p. 528.

⁴¹ Cfr. Z. e B.D.B. s.v.; Lagrange, art. cit., p. 533.

⁴² Alcuni (B.D.B.; Lagrange, loc. cit.; Luzzatto, op. cit., p. 199) avanzano anche l'ipotesi che si tratti di un raro denominativo da *gĕdūd*.

⁴³ Cfr. Luzzatto, op. cit., p. 200.

avere il significato di « retroguardia » come in *Gios.* 18, 3. Se è così è probabile che la *mem* che mal si adatta in *mē'āšēr* all'inizio del v. 20 sia in realtà il prodotto di una falsa analisi e che sia in origine invece il pronome suffisso di terza persona plurale maschile aggregato ad *'āqēb* (da leggersi: *'āqēbām* = « la loro retroguardia » cfr. *Is.* 17, 6) con valore di possessivo⁴⁴. In questo caso l'espressione alluderebbe ad una manovra di accerchiamento condotta da Gād che riesce ad attaccare alle loro spalle i suoi inseguitori. Ma è più probabile che *'āqēb* sia da intendersi in senso avverbiale (= « *retrorsum* »)⁴⁵ e che la frase contenga una doppia immagine analogamente a *yādēkā bē'ōrep 'ōyē-beykā* del v. 8: Gād respingerà il nemico che lo attacca dapprima mettendolo in fuga, quindi riuscendo a colpire i fuggiaschi⁴⁶.

Il breve oracolo fa allusione alle lotte continue che la tribù transgiordana doveva sostenere con i vari predoni del deserto (cfr. *1 Cron.* 5, 18; *Giud.* 10 e ss.) e soprattutto contro gli Ammoniti, nel cui territorio si era stabilita e dai quali sarebbe stata scacciata nella tarda età monarchica (*Ger.* 49, 1). Ma per il momento, grazie alle sue capacità militari (sotto Dāwīd la tribù forniva milizie scelte, cfr. *1 Cron.* 12, 8-15) riusciva a mantenere costantemente la propria indipendenza (cfr. anche *Deut.* 33, 20)⁴⁷.

Burrows⁴⁸ associa Gād-assalitore alla costellazione del Sagittario

⁴⁴ L'opinione, risalente ad alcune delle versioni antiche (LXX, Peš.) è accolta da quasi tutti i moderni: cfr. Z. e B.D.B. s.v.; Skinner, loc. cit.; Speiser, op. cit., p. 367; Lagrange, loc. cit.; Testa, loc. cit.; Luzzatto, loc. cit.

⁴⁵ Cfr. Burrows, op. cit., p. 31 e la Vulg. La versione di quest'ultima *ipse accingetur retrorsum* a nostro giudizio non presuppone necessariamente una lettura *'āqēbām* a differenza di quanto si ritiene comunemente probabilmente sulla base dell'omissione da parte della stessa Vulg. della preposizione iniziale del v. 20 da un lato e dall'esistenza in ebraico di un suffisso avverbiale *-ām* dall'altro (cfr. Skinner, loc. cit.; Speiser, op. cit., p. 363; Testa, op. cit., p. 603; Burrows, loc. cit.). Tale suffisso è infatti usato molto raramente e su una gamma molto limitata di temi: difficilmente un esegeta antico avrebbe acconsentito di intervenire sul TM se non per ricostruire una forma che sarebbe poi stata percepibile con chiarezza da tutti; è vero invece che il lessico biblico presenta, ben attestato, un uso avverbiale di *'ēqēb*. Quanto alla preposizione prima di *'āšēr* del v. 20 riteniamo che l'autore della Vulg. possa averla semplicemente tralasciata, ispirandosi ad una ben nota « licenza » targumica in proposito.

⁴⁶ Cfr. Bennetch, art. cit., pp. 430-431.

⁴⁷ Cfr. Skinner, loc. cit.; Testa, op. cit., p. 602; Chaine, op. cit., p. 431; Zorell, *Vaticinium* ..., p. 69; Bennetch, loc. cit.

⁴⁸ Op. cit., pp. 30-31.

(già visto nel cavaliere del v. 17, benché non sia affatto certo che ciò sottintenda un rapporto fra Dān e Gād; per la duplicazione di un motivo cfr. anche vv. 20 e 22) raffigurato in Oriente come bifronte ed armato davanti e dietro (*wěhū' yāgud 'āqēb*).

V.4. - IL V. 20: L'ORACOLO SU 'ĀŠĒR.

TM: *Dal (territorio di) 'Āšēr l'olio è il suo vitto ed egli produce delizie degne di un re.*

Mē'āšēr (מֵאֲשֵׁר). - 'Āšēr è il nome del secondo figlio nato dall'unione di Ya'āqōb con Zilpāh (*Gen.* 30, 12-13). Già nel contesto di quel passo esso è messo in relazione con la radice 'šr usata al *pī'el* nel senso di « rendere felice ». Anche il nostro epigramma si basa certamente sullo stesso gioco di parole⁴⁹. Invece delle solite allusioni a fatti storici, esso ci offre un rapido schizzo della fertilità del territorio assegnato alla tribù, situato lungo la costa del Mediterraneo (cfr. *Giud.* 5, 17) a Nord del Karmel e rinomato soprattutto per l'olio (cfr. *Deut.* 33, 24) che esportava in particolare nella vicina Fenicia (cfr. *Ez.* 27, 17)⁵⁰. Tendenza generale della critica è riconoscere nella *mēm* iniziale il prodotto di un'analisi errata dell'ultima parola del verso precedente cui la lettera sembra piú logicamente appartenere: infatti essa appare fuori posto come preposizione legata ad 'Āšēr (nominativo assoluto) ed inoltre tutti gli altri nomi sono a capo dei rispettivi passi con la sola eccezione di Yōsēp il quale è comunque senza preposizione⁵¹. Pur non rigettando a priori questa opinione, preferiamo l'ipotesi contraria secondo cui *mē-* è invece originaria come preposizione: l'espressione, fortemente sintetica, potrebbe significare: « da (1 territorio di) 'Āšēr il suo prodotto |di Aser| è l'olio »⁵²; in tal caso l'unicità della forma si spiegherebbe benissimo con il fatto che il presente è l'unico oracolo del poema al centro del quale sia chiaramente la produttività agricola di un territorio.

⁴⁹ Cfr. Testa, op. cit., p. 602; Lagrange, art. cit., pp. 533-534.

⁵⁰ Cfr. Skinner, op. cit., p. 528; Testa, loc. cit.; Chaine, op. cit., p. 437; Bennetch, art. cit., p. 431; Zorell, *Vaticinium ...*, p. 69.

⁵¹ Cfr. Speiser, op. cit., p. 367; Luzzatto, op. cit., p. 200. V. anche nota 44.

⁵² Cfr. Mendelssohn, in Luzzatto, loc. cit.

Šēmēnāb (שֶׁמֶנְאָב). - Etimologicamente è il femminile singolare dell'aggettivo *šāmēn* = « grasso, pingue ». Già in ugaritico questa forma si trova sostantivata (funzione per la quale si tende ad adoperare appunto i femminili degli aggettivi; cfr. p. es. *Num.* 22, 18) per indicare antonomasticamente l'olio (*šmt* da *šmmt*; cfr. anche l'ebraico *šemen*) per il quale come si è detto il territorio di 'Ašēr era particolarmente rinomato⁵³.

Lahmō (לַחְמֹ). - Questo termine, che in ebraico di solito designa il pane, qui indica il prodotto vitale in genere (cfr. *Is.* 30, 23; *Sal.* 104, 14) secondo un'accezione che è senz'altro più vicina al significato etimologico della radice che riteniamo dovesse essere « cercare di sopravvivere, sostentarsi » e dal quale sarebbero poi derivati i due diversi significati attestati di « mangiare » e « combattere ».

Yittēn (יִתֵּן). - Terza persona singolare maschile dell'imperfetto *qal* di *ntn* = « dare » usato qui nel senso pregnante di « produrre » come in *Gen.* 4, 12; *Lev.* 25, 19 e a.

Ma'ādannēy (מַאֲדַנְיָ). - Stato costruito di *ma'ādannīm*, sostantivo solo plurale della radice 'dn che in arabo designa la mollezza, il languore, la lussuria. In ebraico il nostro termine ricorre ancora in *Lam.* 4, 5 in una locuzione avverbiale riferita al verbo « mangiare », ma esso non sembra indicare necessariamente ed esclusivamente il cibo: certamente ha un senso molto differente in *Prov.* 28, 17 dove ricorre per la terza volta; inoltre la radice 'dn forma in ebraico biblico l'aggettivo 'ādīn = « voluttuoso » e il sostantivo 'ednāb = « libido sessuale » e in quello rabbinico il verbo al *pī'el* ha il significato di « levigare, lubrificare, rinfrescare ». *Ma'ādannīm* indica quindi probabilmente in linea generale ogni tipo di delizie e nel nostro verso in particolare in parallelo con *šēmēnāb* designerà anch'esso l'olio in quanto delizia atta a condire e a rendere più saporiti i cibi da un lato e ad ungere e mantenere fresca la pelle dall'altro⁵⁴. Un parallelismo esiste anche in una certa misura con *lahmō* e ciò richiama le fonti ugaritiche (*lhm*//*mgd*: *krt* 83 e ss., 174 e ss.)⁵⁵.

Melek (מֶלֶךְ). - Alcuni pensano che l'espressione alluda non ad

⁵³ Cfr. R. S. P., vo. I, III 117 F. Già Luzzatto (loc. cit.) interpretava così.

⁵⁴ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

⁵⁵ Cfr. B. Vawter, art. cit., p. 2; J. Coppens, *La benediction de Jacob: son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques*, in « V. T. S. » IV (1956), p. 99; Testa, op. cit., p. 209.

una situazione di benessere, ma al contrario di asservimento ad un re che 'Āšer riforniva dei suoi prodotti, il re di Yisrā'el (ma in 1 Re 4, 16 dove si parla appunto delle forniture dovute dalle tribù alla casa reale sotto Sēlōmōh 'Āšer è menzionata sullo stesso piano delle altre e dal testo non sembra risultare che fosse soggetta a tributi particolari)⁵⁶ o i re cananèi (*Giud.* 5, 19)⁵⁷ piuttosto che quelli fenici (*Ez.* 27, 17)⁵⁸. Secondo noi *melek* non intende qui indicare un re particolare, ma è usato al posto di un aggettivo (= « regalo degno di un re ») come in 1 Sam. 25, 36 e Am. 7, 13 (cfr. anche *Est.* 1, 7)⁵⁹. Se allusione ci deve essere, essa potrebbe piuttosto riguardare forse il clan ašerita di Malkiyel (cfr. *Num.* 26, 45)⁶⁰. Burrows⁶¹ pensa che l'espressione contenga un riferimento astrale alla stella *Regulus* (cfr. v. 10), una stella della parte 0 del Leone, vicino al Cancro con cui mette in relazione, per esclusione, l'oracolo nel suo complesso.

V.5. - IL v. 21: L'ORACOLO SU NAPTĀLĪ.

TM: *Nāptālī è una cerva scatenata,
egli che esprime belle parole.*

Riconosciamo nel presente oracolo la presenza di una coerente triplice polisemia per cui preferiamo affrontare l'analisi del testo fin dall'inizio sulla base delle tre chiavi di lettura, quella storica, quella « territoriale » e quella astrale. Alla luce di questo fatto andrà tenuto presente che la scelta delle immagini è fortemente condizionata dalla volontà dell'autore di fare in modo che lo stesso testo potesse essere compreso contemporaneamente e compiutamente secondo i diversi punti di vista.

a) *Interpretazione storica*: l'oracolo si riferisce molto probabilmente all'episodio della battaglia di Mēgiddō che vide come protagonisti Dēbōrāh e Bārāq il Naftalita contro il cananeo Sīsērā'. Dopo lo

⁵⁶ V. la discussione in Lagrange, art. cit., p. 534.

⁵⁷ Cfr. W. Emery Barnes, *A taunt'-song in Gen. 49, 20-21*, in « J. Th. S. » XXXIII (1931-1932), p. 355.

⁵⁸ Cfr. Skinner, loc. cit.

⁵⁹ Cfr. Z. e B.D.B. s.v.; Luzzatto, loc. cit.

⁶⁰ Cfr. Burrows, op. cit., p. 34, n. 3.

⁶¹ *Ibidem*.

scontro, vinto dagli Ebrei agili e veloci come cervi scatenate, Dēbōrāh e Bārāq intonarono la celebre Cantica. Se, come si è detto, di Bārāq sappiamo che era di Naptālī (*Giud.* 4, 6) di Dēbōrāh non è mai rivelata l'origine, ma deve essere considerato probante il fatto che si sia rivolta ad un Naftalita, pur vivendo essa nel territorio di 'Eprayim, per organizzare lo scontro con Sīsērā': il sentimento tribale era sempre molto forte nello Yisrā'el antico⁶².

Naptālī (נַפְתָּלִי). - Nome del secondo figlio dell'unione di Ya'āqōb con Bilhāh (*Gen.* 30, 8). Alla luce dell'interpretazione suddetta è probabile che l'oracolo sia impostato sulla stessa etimologia indicata per il nome in quel passo: il *nip'al* di *ptl* = « contorcersi nella lotta » (la radice è attestata in assiro, arabo, etiopico e siriano nel senso di « torcere »⁶³).

'Ayyālāh (אֵי יָאֵל). Femminile di *'ayyāl* = « cervo », animale proverbiale per la velocità e al quale anche altrove vengono paragonati per l'agilità i soldati in battaglia (cfr. *2 Sam.* 1, 19; 2, 18; *Sal.* 18, 34; *1 Cron.* 12, 8)⁶⁴.

Šēlūhāh (שֵׁלְחָה). - Participio passato femminile singolare *qal* con significato passivo della radice *šlh* = « mandare » nel senso di « lanciare » (cfr. *Sal.* 18, 15; 144, 6) o « lasciar libero » (cfr. *Sal.* 50, 19; questo significato è normale al *pi'el* ed infatti è con la forma *pū'al šullah b'eraḡlāyw* detto di Bārāq in *Giud.* 5, 15 che meglio si confronta la nostra, ma cfr. anche la locuzione *šalah yād* = « colpire », lett. « lanciare la mano contro »). La velocità è un attributo costante del guerriero nell'antichità: anche Achille è πόδας ὠκύς⁶⁵.

Hannōtēn (הַנֹּתֵן). - Participio presente singolare maschile, avente per soggetto direttamente Naptālī fuori della metafora della cerva⁶⁶, dalla radice *ntn* = « dare ».

Hannōtēn 'imrēy (הַנֹּתֵן אִמְרֵי). - *'Imrēy* è costruito plurale di *'ōmer* (ma probabilmente parte da una forma **'ēmer*), sostantivo della radice *'mr* (= « dire ») = « detto, parola » attestatissimo soprattutto

⁶² Cfr. Emery Barnes, art. cit., p. 356 ss.; Luzzatto, op. cit., p. 200; Zorell, *Vaticinium* ..., p. 69; Chaine, op. cit., p. 437; Bennetch, art. cit., pp. 431-432.

⁶³ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

⁶⁴ Cfr. Luzzatto, loc. cit.

⁶⁵ Cfr. B.D.B. s. v.; Emery Barnes, art. cit., p. 357.

⁶⁶ Cfr. Luzzatto, loc. cit.

nel Libri Sapienziali della Bibbia⁶⁷. L'allusione è naturalmente alle capacità versificatorie, accanto a quelle militari, di Naptālī che dopo aver vinto in battaglia ha saputo comporre e pronunciare il canto della vittoria (*Giud.* 5). Emery Barnes⁶⁸ parla opportunamente a proposito del nostro verso di parallelismo « costruttivo » fra i due *cola*, per cui il secondo è c o n s e g u e n z a del primo: Naptālī è una cerva « liberata » dai gioghi della guerra (a questo può alludere *šēlūhāh* oltre che alla « velocità »), perciò intona bei canti. La locuzione *nātan 'ōmer* nel senso di « lanciare il grido del trionfo » ritorna in *Sal.* 68, 12 ed ha un parallelo nell'ug. *tn ql* di 51 V 70 dove è riferito al dio Ba'al che « emette forte la sua voce nelle nubi » (attraverso il tuono) e « chiama le g a z z e l l e nel suo palazzo » in un contesto anche per altri aspetti accostabile al nostro (cfr. anche *Sal.* 29, 3 e soprattutto *Hab.* 3, 10)⁶⁹. Anche il parallelismo *ntn//šlh*, che riappare in *Gioe.* 2, 19, è già attestato in ugaritico (2 *Aqht* VI, 17-18 e a.)⁷⁰.

šāper (שָׁפֵר). - *Hapax legomenon*, forma pausale di *šeper*, sostantivo (= « bellezza ») dalla radice *špr* (= « essere bello, piacere ») usato come genitivo di qualità al posto di un aggettivo. La radice *špr* in ebraico appare come verbo solo in *Sal.* 16, 6 e forma unicamente il sostantivo *šiprāh* = « serenità del cielo » in *Giob.* 26, 13 oltre ad alcuni nomi propri; è viceversa molto usata in aramaico nello stesso significato (cfr. per il contesto analogo al nostro *Dan.* 3, 32). Per l'intero costrutto *'imrēy šāper* cfr. la locuzione equivalente *'imrēy nō'am* in *Prov.* 15, 26; 16, 24⁷¹.

b) Interpretazione « territoriale ». L'oracolo è una breve descrizione del territorio assegnato a Naptālī, una stretta striscia montuosa (cfr. *Giud.* 5, 18) ma fertile (cfr. *Deut.* 33, 23) che va dal Mar di Tiberiade a S al Libano a N incuneandosi fra il territorio di 'Āšēr a O e lo Yardēn a E che lo separava dagli Aramei.

Naptālī. - Secondo questa interpretazione il gioco di parole dell'oracolo sarà probabilmente sulla base dei termini *nōp*, **nāpāh* (cfr. *nāpat dōr* in *Gios.* 12, 23) = « regione, luogo elevato »⁷².

'*Ayyālāh šēlūhāh.* - Il cervo è un animale tipicamente montano (cfr.

⁶⁷ Cfr. Z. s. v.

⁶⁸ Art. cit., p. 358.

⁶⁹ Cfr. Vawter, art. cit., p. 2; Testa, op. cit., pp. 209-210.

⁷⁰ Cfr. R. S. P., vol. I, II 269 F.

⁷¹ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.; Luzzatto, loc. cit.

⁷² Cfr. Burrows, op. cit., p. 33.

Hab. 3, 19; *Sal.* 18, 34; *Cant.* 2, 8-9; 8-14) e Naptālī secondo questa interpretazione è paragonato ad una cerva che può correre completamente libera (e veloce) sui suoi monti⁷³. Non è però escluso che il paragone contenga nella parola *šēlūhāh* anche un'allusione alla sagoma allungata del territorio assegnato alla tribū.

'*Imrēy*. - Potrebbe essere costruito plurale di 'immēr = « agnello », qui « cerbiatto » anche se la parola non è mai attestata in ebraico biblico, bensì in aramaico e il vocalismo andrebbe modificato in 'immērēy⁷⁴. Una conferma della plausibilità di questa lettura potrebbe venirci da alcuni testi ugaritici parzialmente ricostruiti una volta che fossimo sicuri di tali ricostruzioni (cfr. *Ugaritica* V.2.; 10 dove la restaurazione 'im]r špr è favorita dall'apparente parallelismo con 'gl = « vitello » della 1. 9; *UT* 62, 24-28 dove *aylm* e *imrm* ricorrono in una lista di animali da sacrificio, per quanto la lettura di questi termini non sia del tutto certa)⁷⁵. In ogni caso il colon letto in questo modo alluderebbe alla capacità della cerva di « dare alla luce bei cerbiatti », in ultima analisi alla fertilità del territorio di Naptālī⁷⁶.

c) *Interpretazione astrologica*. Burrows⁷⁷ identifica nelle immagini del nostro oracolo la costellazione del Capricorno, animale dalle alte corna che nella glittica babilonese è rappresentato assai simile al cervo: è possibile che esso fosse già un simbolo accettato per rappresentare Naptālī all'epoca della composizione del poema, giacché a Tell Oreimeh nel territorio della tribū è stata rinvenuta la raffigurazione di un cervo risalente alla tarda età del Bronzo.

Naptālī. - Secondo quest'interpretazione, il gioco di parole sul nome deve essere ricercato nuovamente nella radice *ptl* nel senso di « torcere » con riferimento alla forma delle corna dell'animale, sulle quali è incentrato l'intero oracolo.

Šēlūhāh. - Secondo quest'interpretazione va spiegato come un participio passato (= « ramoso ») di un verbo denominativo da *šālah* nel significato di « propaggini, ramificazioni della pianta », riferito in questo

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cfr. Speiser, op. cit., p. 367; cfr. anche Skinner, op. cit., p. 528; Testa, op. cit., p. 602.

⁷⁵ Cfr. Dahood, art. cit., pp. 81-82.

⁷⁶ L'interpretazione « territoriale » è registrata da Chaine (loc. cit.), ma con una diversa (e inaccettabile) lettura del TM (v. nota 81).

⁷⁷ Op. cit., pp. 33-34.

caso alle ramificazioni delle corna in quanto è attribuito ad una cerva. Andrà perciò tradotto « dalle corna ramificate » (cfr. *Cant.* 4, 13; anche *Is.* 16, 8)⁷⁸.

'Imrēy. - Alla luce del presente discorso andrebbe rivocalizzato meglio *'āmīrēy*, costruito plurale di *'āmīr* = « chioma dell'albero » (cfr. *Is.* 17, 16) sempre riferito, in questo caso, alla ramificazione delle corna⁷⁹.

Šāper. - Si potrebbe in questo caso confrontarlo con l'assiro *šappāru* = « capra montana » (cfr. anche l'ebr. *šōpār* che potrebbe aver designato l'animale prima del suo corno, secondo un passaggio semantico che ci è esplicitamente documentato per il suo sinonimo *yōbēl*) e tradurlo di conséguenza⁸⁰. L'oracolo secondo l'interpretazione astrologica direbbe, in sintesi: « Naptālī è una cerva dalle corna ramosi, egli emette le ramificazioni di una capra montana ». Come si può facilmente vedere, almeno due termini dell'oracolo secondo quest'ultima interpretazione sembrano mutuati dal mondo vegetale, piuttosto che da quello animale ed è sulla base di analoghe considerazioni (giustificate secondo alcuni dalla difficoltà di mettere in rapporto la locuzione « che esprime belle parole » con l'immagine di una cerva per cui è meglio leggere « che emette bei rami » secondo *Is.* 17, 16 ed intendere *'ayyālāh* come un'immagine vegetale) che la *LXX* seguita da molti critici moderni⁸¹ traduce *'ayyālāh šēlūbāh* con *στέλεχος ἀνειμένον* = « tronco non potato » rivocalizzando evidentemente il TM in *'ēylāh* (come variante di *ēylāh*, *'ēlōn* = « quercia, terebinto ») e intendendolo probabilmente come un'allusione alla produttività del territorio. Ora a parte il fatto che l'oracolo ha un senso compiuto anche mantenendo la locuzione del TM « che esprime belle parole » e che anche l'immagine della cerva può convogliare l'idea della fertilità come si è visto, **'ēylāh* come tale sarebbe certamente un *hapax* e lo *στέλεχος ἀνειμένον* ricorda troppo da vicino come motivo letterario lo *ἄλλος ἀνειμένον* = « boschetto consacrato » di Platone (*Leg.* 761) perché si possa considerarlo qui una fedele riproduzione di un originale perduto⁸².

⁷⁸ Cfr. Z. s. v.

⁷⁹ Cfr. B.D.B. s. v.; v. anche nota 74.

⁸⁰ Cfr. Burrows, op. cit., p. 34, n. 3.

⁸¹ Cfr. Skinner, loc. cit.; Speiser, loc. cit.; Lagrange, art. cit., p. 534; Testa, loc. cit.; Chaîne, loc. cit.

⁸² Cfr. Emery Barnes, op. cit., p. 45. È anche possibile che la rivocalizzazione *'ēylāh* sia stata ispirata, in ambiente ellenistico, dalla considerazione della quercia

Riteniamo pertanto di trovarci di fronte ad un'ennesima manifestazione dalla tipica tendenza, chiarificatrice e apologetica insieme, delle versioni antiche alla soppressione o quanto meno alla mitigazione delle metafore (attraverso la sostituzione dei vocaboli con altri di suono simile adattati) specie quando si tratta di un'immagine animale riferita ad un personaggio ritenuto « positivo ». Come abbiamo cercato di dimostrare la vocalizzazione 'ayyālāb è pienamente giustificata e non vi è ragione di emendarla in alcun modo.

come strumento matico (*bannōtēn 'imrēy šāper*) quale la ritroviamo, appunto, in Grecia (Dodona). - Per quanto certamente da respingere sul piano esegetico in base alle motivazioni da noi portate nel testo, questa « correzione » della LXX non è tuttavia del tutto priva di interesse nella misura in cui ci porta ad ipotizzare nel testo biblico un gioco di parole fortemente allusivo. M. L. Modena Mayer (*Note etimologiche V*, in « Acme » XXVII (1974), pp. 299-301) ha infatti dimostrato come in ebraico 'ayyāl (= « cervo ») e 'ēlāb (= « quercia ») derivino entrambi da una rad. 'wl con connotazione di « forza », radice che a sua volta proviene dal sostrato mediterraneo: la ritroviamo infatti in greco (* αλ(κ); ἔλαφος = « cerbiatto », ἐλάα = « olivo ») e in ittito (*giš alanza* = « pino ») dove designa sempre l'animale o l'albero forte per eccellenza (cfr. anche il lat. *robur* = « forza » e « quercia »). Se a questo punto si tiene presente che Santuari come quello di Dodona erano probabilmente di origine pelagica (cfr. « Enc. Treccani » s.v., vol. XIII, p. 87) possiamo concludere che il nostro oracolo, con il suo lessico tipicamente mediterraneo, deve aver avuto origine in un ambiente consimile. Che in Naptālī sopravvissero vestigia di culti mediterranei ci sembra d'altronde confermato dallo stesso racconto biblico di *Giud. 4*: il nome *Dēbōrāb* (= « ape ») ci richiama alla mente la *Magna Mater* di Creta; così il termine *lappīdōt* (v. 4), che sia nome proprio o comune, è certamente di sostrato (cfr. gr. λαμπάς) e particolare rivelatore sembra essere il fatto che la profetessa giudicasse *sotto una palma*. In epoca letteraria il nostro poeta avrà inserito l'aforisma nel Commiato sostituendo l'espressione « quercia » con quella quasi omofona « cerva » ottenendo da un lato l'eliminazione di un'asserzione pericolosa sotto il profilo teologico (cfr. *Deut. 16, 21*), dall'altro conformandolo alla simbologia animale e astrale che percorre tutto il poema e ponendolo implicitamente in relazione con il noto episodio della storia della tribù e del popolo. Successivamente la LXX avrà riscoperto a sua volta il gioco di parole nel quadro della tendenza esegetica che si afferma a partire dall'età ellenistica, mirante a sostituire nel TM le metafore animali facilmente fraintendibili.

CAPITOLO VI
GLI ORACOLI SUI FIGLI DI RĀḤĒL
(vv. 22-27)

VI.1. - L'ORACOLO SU YŌSĒP (vv. 22-26).

VI.1.1. - *Introduzione.*

L'oracolo su Yōsēp manifesta una complessità sia di struttura che di linguaggio (è ricchissimo di termini arcaici, di origine forse cananea) molto maggiore rispetto ai precedenti con la sola eccezione di quello su Yēhūdāh con cui condivide alcune peculiarità: entrambi infatti comprendono un numero di versi notevolmente superiore alla media (cinque) e contengono un macarismo vero e proprio che in questo caso è una benedizione rivolta a Yōsēp non ancora diviso nelle due tribú di 'Eprayim e Mēnaššeh. Tenendo conto del fatto che il passo è pieno di oscurità, tanto che la sua integrità non è passata senza discussioni, riteniamo di potervi distinguere tre stadi di sviluppo, ovvero tre fonti diverse:

a) Il tristico iniziale (v. 22) che celebra (per quanto si può capire) la popolosità e la prosperità della doppia tribú centrale. Questa parte è basata sul simbolo della tribú stessa, il « toro primogenito » (cfr. *Deut.* 33, 17) tema che risente della mitologia ugaritica che venerava in Ba'al il toro divino e trova il suo *sitz im leben* nella religione popolare della « casa di Yōsēp » che adorava i vitelli d'oro (cfr. *1 Re* 12, 28).

b) Il cenno alla contesa di Yōsēp con gli arcieri (vv. 23, 24a) che potrebbe essere un riferimento a lotte sostenute dalla tribú verosimilmente contro nemici esterni, forse i Cananei (cfr. *Giud.* 1, 22-29) oppure i Midianiti (*ibid.*, cap. 8 e ss.).

c) La benedizione vera e propria, preceduta da una quadruplica invocazione alla Divinità (vv. 24b-26), benedizione che assomiglia mol-

tissimo alla parte corrispondente del Commiato di Mōseh, le due essendo molto probabilmente varianti di un originale comune ¹.

Alcuni critici sono addirittura del parere che la Benedizione finale sia stata inserita nel nostro poema in una fase molto posteriore, successiva alla divisione dei regni, da un autore efraimita che l'avrebbe ripresa da *Deut.* 33 per contrapporre all'esaltazione originaria del regno giudeo una benedizione sul regno settentrionale ².

« Ma in generale si può benissimo ammettere l'origine settentrionale di questi versi, la rassomiglianza loro con *Deut.* 33 ... e lo stesso pensare che il tutto appartenga alla piú antica recensione letteraria del canto. Se è vero che il caldo entusiasmo dell'eulogia verso Yōsēp fanno senz'altro specie in un documento giudeo, un tono del genere non è però del tutto incomprensibile al tempo di Dāwīd, quando l'unità dell'impero dovette essersi mantenuta attraverso un atteggiamento amichevole e conciliatorio verso le tribú centrali, dotate dal canto loro di un'alta spiritualità » ³. Skinner ⁴ enumera alcune considerazioni generali a sostegno

¹ Cfr. J. Skinner, *A critical and exegetical Commentary on Genesis, The International Critical Commentary*, Edimburgo 1930, p. 529; E. Testa, *Genesi vol. II: la Sacra Bibbia a cura di S. Garofalo*, Torino 1974, p. 602; J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Parigi 1951, p. 438.

² Cfr. soprattutto E. I. Fripp, *Note on Gen. 49, 24 b - 26*, in « Z. A. W. » XI (1891), pp. 262-266; v. anche Meyer e Sievers, in Skinner, loc. cit. I loro argomenti sono essenzialmente i seguenti: a) i vv. 24 b - 26 sono in contraddizione con la dichiarazione della supremazia di Yēhūdāh nei vv. 8-12 e perciò distruggono l'unità del poema e confondono l'evidenza della sua tesi di fondo che è altrimenti molto chiara; b) i versi in questione mostrano una dipendenza da *Deut.* 33, 13-16 (il loro linguaggio, per esempio, è molto piú incerto e in parte molto probabilmente corrotto: cfr. a questo proposito anche I. Sonne, *Gen. 49, 25-26*, in « J. B. L. » LXV (1946), pp. 303-306), poema che d'altronde è posteriore a *Gen.* 49 e alla divisione dei regni (cfr. *ibid.* v. 7); c) la rimozione di 24 b - 26 mette in rilievo la chiusa del poema e rende la pericope su Binyāmīn (v. 27) molto meno insignificante; d) le ultime parole *nēzīr 'ehāyw* alluderebbero ad una incoronazione regale di Yōsēp e quindi costituirebbero prova decisiva per ritenere il verso in questione posteriore allo scisma; e) considerazioni di carattere metrico.

³ Skinner, op. cit., p. 529. Sono inoltre decisamente da respingere le tre argomentazioni di ordine testuale addotte dai sostenitori dell'interpolazione. Come lo stesso Skinner già notava (op. cit., p. 533) è tutt'altro che certo che *nāzīr* significhi qui « incoronato », in quanto il termine non indica mai un re, mentre ha sempre una connotazione religiosa. Quanto a presunte incertezze testuali ed irregolarità metriche riscontrate nel v. 26 siamo del parere che si tratti di un fenomeno limitato alla puntazione che ha interessato in epoca postbiblica un testo consonantico fondamentalmente rimasto integro, un fenomeno tale, quindi, da non essere di per sé sufficiente a provare l'interpolazione. Rimandiamo comunque una discussione piú approfondita degli argomenti in questione all'analisi del testo.

⁴ Loc. cit.

di una datazione alta: *a*) esiste un'analogia con il resto del poema, alcune parti del quale sono anteriori e nessuna dimostrativamente piú tarda dell'epoca di Dāwīd; *b*) l'incorporazione della benedizione in un'opera giudea è improbabile in un'epoca in cui Yišrā'ēl costituiva un regno indipendente e rivale; *c*) sebbene Yōsēp sia talvolta nominato per il regno del Nord difficilmente ha qui questa funzione in un'enumerazione delle tribú. È invece probabile che anche gli ultimi versi risalcano ad una fonte molto antica, anteriore alla stessa separazione fra 'Eprayim e Mēnaššeh alla quale avrebbero attinto separatamente e in epoche molto diverse i poeti dei due Commiati, tanto è vero che l'autore del secondo, per aggiornarle ad un'epoca in cui non solo le due tribú si erano ormai separate, ma una di esse era divenuta sede di un regno, si sente in dovere di aggiungere la notizia della separazione in forma di postilla in calce all'oracolo (*Deut.* 33, 17b).

VI.1.2. - *Il v. 22.*

TM: *Figlio di una vacca |sei|, o Yōsēp,
figlio di una vacca presso una fonte
un asino selvaggio presso una sorgente.*

È senz'altro uno dei versi piú problematici del poema soprattutto per quanto riguarda il secondo emistichio che difetta completamente di una spiegazione plausibile ed è forse corrotto. La traduzione che proponiamo è quella, fra le tante ipotesi avanzate dai critici, che ci sembra offrire il senso piú compiuto senza dover ricorrere ad emendamenti testuali.

Bēn (בֶּן). - Forma assoluta al posto dello stato costruito (*ben* - בֵּן) probabilmente per ragioni metriche: l'accento ritmico, cadendo sulla parola monosillaba, proibisce la proclitizzazione con l'usuale abbreviamento della vocale⁵. Un fatto analogo si presenta con *šēm* in *1 Sam.* 8, 2⁶.

Pōrāt (פֹּרֵאת). - Un'interpretazione molto antica, che troviamo già nel *Targūm* ed è seguita ancora da alcuni moderni, lo identifica con il participio femminile singolare di *prh* = « fruttificare » conservante la

⁵ Cfr. Skinner, op. cit., p. 529.

⁶ Cfr. S. Gevirtz, *Of patriarchs and puns*, in « H. U. C. A. » XLVI (1975), p. 38.

terminazione arcaica *-āt* (come *moḥōrāt* in *Num.* 11, 32; *šēnāt* in *Sal.* 132, 4; *yitrāt* in *Ger.* 48, 36; *'ezrāt* in *Sal.* 60, 13) e contratto da **pō-riyāt* (cfr. *pōriyāh* in *Is.* 17, 6; 32, 12; *Ez.* 19, 10; *Sal.* 128, 3)⁷, impiegato (secondo un procedimento tipicamente poetico) come epiteto per designare il sostantivo cui la qualità appartiene. Qui si tratterebbe di una « vigna fruttifera » sulla base del confronto con *Is.* 17, 6 dove ritorna *pōriyāh* da solo ma riferito chiaramente ad una vigna e del *Sal.* 80 in cui *Yōsēp* è paragonato esplicitamente ad una vite (cfr. soprattutto il v. 2 e 9 e ss.)⁸. Abbiamo tuttavia buoni motivi per ritenere che in realtà l'interpretazione corretta sia un'altra⁹: a) È difficile dedurre con certezza sulla base dei due soli confronti sopra citati che qui il semplice participio presente di *prh* alluda per forza ad una vigna. b) Tutte le altre metafore del genere contenute nel nostro Commiato sono tratte dal mondo animale e non vegetale. c) In *Deut.* 33, 17 *Yōsēp* è paragonato ad un *toro*. d) *Bēn* è sempre riferito nella Bibbia all'uomo o ad animali, mai a vegetali; l'unica eccezione potrebbe essere *Sal.* 80, 16 dove *bēn* ricorre in parallelo con *kannāh* = « virgulto, radice »¹⁰ ma c'è da osservare che in quello stesso brano al v. 18 lo stico viene ripetuto tale quale con *ben 'ādām* al posto di *bēn*: è quindi probabile che anche due versi prima scrivendo *bēn* il salmista si riferisse, parlando ormai fuor di metafora, non piú al virgulto della vite, ma ad un essere umano. e) Si è ormai visto che per tutti gli oracoli del poema è possibile una connessione astrologica con una costellazione zodiacale o comunque molto vicina allo zodiaco. Ora non risulta da nessun elenco né antico né moderno l'esistenza di una costellazione denominata Vite, mentre esiste

⁷ Cfr. J., par. 89 n; G. K., par. 80 g.

⁸ Cfr. G. K., par. 132, n. 2. Cfr. anche Skinner, op. cit., p. 530; E. Burrows, *The Oracles of Jacob and Balaam*, Londra 1939, p. 36, n. 1. Allegro (in Gevirtz, art. cit., pp. 35-36) ritiene *pōrāt* forma variata di *Pērāt* (= « Eufrate ») e che la combinazione *bēn pōrāt* alluda alla *Populus euphratica*.

⁹ La maggior parte delle argomentazioni che seguono sono tratte da E. A. Speiser, *Genesis, The Anchor Bible*, N.Y. 1964, pp. 367-368.

¹⁰ Cfr. Z. e B.D.B. s.v. dove l'ipotesi è presentata in forma dubitativa; S. D. Luzzatto, *Pēyrūs 'al ḥamiššāh ḥumšēy Tōrāh*, Tel Aviv 1971, p. 201; Morag (in Gevirtz, loc. cit.), secondo il quale *pōrāt* non è un participio femminile, bensì un maschile uscente in *-t*, una forma peraltro comune in arabo che implica intensificazione di alcune caratteristiche: *bēn pōrāt* significherà pertanto « albero particolarmente fruttifero ».

il Toro¹¹. f) Se nel *Sal.* 80 Yōsēp è paragonato ad una vite, in altri passi poetici 'Eprayim è paragonato ad una vacca (cfr. *Os.* 4, 16) e ad una vitella (cfr. *Os.* 10, 11)¹². Riteniamo pertanto che *pōrāt* (significativamente scritto diversamente dal solito *pōriyāb*, con la *t* finale e senza l'ampliamento in *yōd*) non sia fondamentalmente il participio suddetto, bensì un sostantivo che si confronta con l'accadico *pūrtu* = « giovenca »¹³ e che l'oracolo dando del « figlio di una giovenca » a Yōsēp alluda, come già si è accennato, al culto del dio-toro di origine cananea ancora venerato a livello popolare sotto il regno settentrionale (cfr. *1 Re* 12, 28; si veda anche quanto si è detto a proposito del culto del Leone in Yēhūdāh nel nostro commento al v. 9.III.3.). Ci si potrebbe domandare perché il masoreta (se non il poeta) non ha vocalizzato la parola piú semplicemente *pārāt*, secondo il termine piú comune per « vacca » (*pā-rāb*). La risposta è che *pōrāt* crea un gioco di parole appunto con il verbo *prb* e quindi con il nome di 'Eprayim (fatto derivare da *prb* in *Gen.* 41, 52) e forse addirittura con lo stesso Yōsēp (in *Gen.* 30, 24 considerato

¹¹ Cfr. Burrows, op. cit., p. 35 ss.

¹² Cfr. J. M. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, in « R. B. » VII (1898), p. 535. Sostiene la traduzione « vacca » anche per un'altra ragione, condivisa da Chainé (op. cit., p. 438): se il nostro verso è legato al successivo è difficile immaginare che degli arcieri attacchino una vite! Abbiamo già avuto occasione di vedere riguardo all'oracolo su Yēhūdāh come la letteratura biblica successiva sembri già riecheggiare il testo o meglio una determinata interpretazione di esso. Orbene, riteniamo che la stessa cosa accada per l'oracolo su Yōsēp, che sembra essere ripreso pari pari dal *Sal.* 80 nella trama generale (il Salmo è una preghiera rivolta al Pastore di Yiśrā'el, ... colui che guida come un gregge Yōsēp, perché salvi la « vite », già una volta liberata dall'Egitto, dai suoi novelli assalitori) come in singoli punti particolari: si confronti il v. 2 *rō'ēb Yiśrā'el* con il nostro v. 24, il v. 7 con il nostro v. 23, il v. 12 *wē'el nābār yōnēqōteybā* con il nostro *bānōt sā'ādāb 'ālēy šūr*; il v. 16 *bēn* parallelo a *kannāb* (= « virgulto ») con il nostro *bēn pōrāt*. Siamo del parere che il *Sal.* 80 lungi dall'essere un genuino termine di paragone per le scelte lessicali del nostro verso, sia invece esso stesso una rielaborazione ampliata e soprattutto *purgata* a fini propagandistici del nostro oracolo, maturata negli ambienti settentrionali (al v. 2 *Yiśrā'el* parallelo a *Yōsēp* indica certamente il regno del Nord) i quali avrebbero deliberatamente sostituito la scomoda immagine della vacca (un paragone già di per sé poco complimentoso oltre che pesante allusione da parte giudea alle « eresie » religiose del Nord) con quella innocente e idillica della vite.

¹³ Cfr. Dhorme, in Coppens, *La benediction de Jacob: son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritique*, in « V. T. S. » IV (1956), p. 101, n. 2; cfr. anche Gevirtz, art. cit., p. 39. Non è pertanto necessario rivoicalizzare *pārāt*, come propongono Lagrange (loc. cit.), Chainé (loc. cit.) e altri.

hip'ul della radice *yp* « aggiungere » nella fattispecie « un altro figlio » quindi in ultima analisi sinonimo di « fruttificare »)¹⁴.

Yōsēp (יֹסֵף). - Nome del primō figlio di Ya'āqōb e Rāhēl (*Gen.* 30, 24). Qui la parola dal punto di vista sintattico è probabilmente un vocativo giacché si trova al centro di una particolare costruzione adoperata in ebraico (e prima ancora in ugaritico) soprattutto con i vocativi: essa consiste nell'anticipare, reduplicandole prima del vocativo medesimo, le prime parole della frase che segue con l'effetto di una maggiore enfasi (cfr. *Sal.* 92, 10; 94, 1; *UT 2 Aqht* vi, 26-28; *UT 127*, 54-57)¹⁵.

'Ālēy (אֵלַי). - Preposizione con la forma ampliata tipica dello stile arcaico e poetico (cfr. I.1.4.; in prosa essa ricorre solo nelle forme suffissate, per il resto *'al*), probabilmente originaria. Partendo dal significato-base « su-sopra » ha qui lo stesso valore con cui si presenta nel v. 13: « presso » (cfr. IV.2.).

'Āyin (אֵין). - Di solito significa « occhio », qui è usata per « fonte » (cfr. anche *Gen.* 16, 7; 24, 29 e ss.; *Deut.* 8, 7)¹⁶. Poco importa qui stabilire quale dei due significati sia quello primario che ha dato origine all'altro (da un lato la fonte può essere concepita come occhio del mare sotterraneo che alimenta le acque terrestri, dall'altro l'occhio è la fonte delle lacrime), ma ci è utile rilevare la connessione semantica in vista della discussione su *šūr*. Un passo ugaritico identifica chiaramente le fonti come l'*habitat* naturale dei tori selvaggi (cfr. 67.i.16. « le vasche che i bufali desiderano, le sorgenti desiderio dei cervi »)¹⁷.

Bānōt šā'ādāb (בְּנֹת שֵׂאֲדָב). - È l'espressione piú controversa di tutto lo stico. L'interpretazione tradizionale, che tiene conto dell'inter-

¹⁴ Cfr. Burrows, op. cit., p. 35, n. 2 e il gioco di parole che si crea nella LXX fra la traduzione di *pōrāt* nel nostro verso (ἡὕξιμένοϛ) e quella di *Yōsēp* in *Gen.* 41, 52 (ἡὕξιθεν). Speiser (loc. cit.) e Gevirtz (art. cit., p. 38) ritengono che *pōrāt* sia la forma femminile di *pere'* (= « onagro », cfr. 16, 12): tale ipotesi, oltre a porre seri problemi di ordine fonetico, è senz'altro da rigettarsi, giacché l'immagine dell'asino è già stata adoperata dal nostro poeta a proposito di *Yīssākār*, mentre quella del toro è, come si è già visto, molto piú plausibile nel nostro caso.

¹⁵ Cfr. Gevirtz, art. cit., pp. 40-41. Si ha qui perciò una seconda *variatio* (cfr. v. 20) alla regola del nostro poema tribale secondo cui il nome proprio è sempre in prima posizione. Non è d'altronde necessario postulare, come fa Lagrange (art. cit.), una glossa marginale di cui le parole *bēn pōrāt* facessero originariamente parte prima di penetrare per errore nel testo.

¹⁶ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

¹⁷ Cfr. B. Vawter, *The Canaanite Background on Gen.* 49, in « C.B.Q. » XVII (1955), p. 9, n. 30; Testa, op. cit., p. 603.

punzione masoretica, identifica in *bānōt* il plurale di *bat* = « figlia », nel senso di « propaggine » (come *bēn* in *Sal.* 80, 16 e qui sopra) e in *ṣā'ādāb* una terza persona singolare femminile *qal* di *ṣ'd* = « marciare, procedere, avanzare » concordata con il soggetto plurale secondo un uso anche altrove attestato per i nomi femminili di cose o animali (considerati come collettivi)¹⁸; essa traduce perciò l'intero emistichio « le cui propaggini [della vite] avanzano oltre il muro (di cinta del vigneto) »¹⁹. Oltre a tutte le diverse obiezioni di ordine linguistico che si possono ragionevolmente muovere a questa interpretazione²⁰ il suo valore viene automaticamente a decadere una volta stabilito che *pōrāt* non si riferisce ad una « vite », ma ad una « vacca ». Diversi emendamenti sono perciò stati proposti fin da antico al TM, ma nessuno può dirsi convincente²¹.

¹⁸ Cfr. J., par. 42 f; G. K., par. 145 k.

¹⁹ Cfr. p. es. Luzzatto, loc. cit.; Chaine, op. cit., p. 438.

²⁰ *Bat* non è mai attestato altrove nel senso di « propaggine »; *ṣ'd* non ha mai la valenza di « estendersi » implicita qui (cfr. Skinner, op. cit., p. 530).

²¹ La LXX e il Pent. Sam. leggono *bēnī ṣē'irī* (= « il mio giovane figlio ») al posto di *bānōt ṣā'ādāb*. Fra le proposte di emendamento formulate in epoca moderna, le meno recenti (e le più radicali) sono quelle di Zimmern (in Lagrange, art. cit., p. 535; *ben pārāt 'ālī rē'em bēnī ṣā'ir 'ālī šōr* = « [Yōsēp] è un figlio di vacca, un giovane di bufalo: il mio giovane figlio è un giovane toro » dove *'ālēy* è letto *'ālī* e tradotto « giovane » alla stregua dell'ass. *elu, alu* = « crescita » e *šūr* è emendato in *šōr*), di Ball (in Lagrange, loc. cit. *bēmiṣ 'ādāyw 'ālū šūr* = « sulle sue tracce sono saliti per osservare » dove *šūr* è inteso come infinito di *šwr* = « vedere »), di Lagrange (loc. cit.; *umis'ādāyw 'ālū bōr* = « e i suoi passi sono saliti ad un pozzo »). Vawter (art. cit., pp. 7-9) riprende la lezione della LXX e del Pent. Sam. limitatamente alle consonanti e traduce « i figli del mio giovane uomo (*bēnēy ṣē'irī*) sono giovani tori », dove *'ālēy* è interpretato come sostantivo costruito plurale alla stregua dell'ug. *'l* (= « bambino »). Come già notava Coppens (art. cit., p. 100) anche questa modificazione testuale è troppo violenta. Egli propone, peraltro contro l'interpretazione masoretica, « ... figlio mio (*'ālī*), una fonte zampilla in mezzo ai pascoli (*'ayin bane'ōt ṣā'ādāb*); mio figlio è un toro (*'ālī šōr*) ». Più semplicemente Testa (op. cit., p. 603) traduce: « Yōsēp è un torello, un torello figlio della fonte, tra i pascoli saltella il figlio del toro ». La lettura di Dhorme (in Coppens, art. cit., p. 101, n. 2: « sulle giovenche è salito il toro », con trasposizione di *'ālēy*) introduce nel poema un'immagine troppo scabrosa. Quella di Allegro (in Gevitz, art. cit., p. 37), secondo cui *bānōt* (singolare collettivo alla stregua dell'ass. *bintu/binutu*) *ṣā'ādāb* = « figlio del lamento » (sulla base di 2 *Sam.* 5, 24 e dell'ar. *ṣu'adā*) è una denominazione metaforica per un albero, è parimenti da rigettarsi perché parte dal presupposto che il nostro verso contenga un'immagine vegetale. Noi riteniamo che l'interpunzione *bēnōt* (invece di **bēnōt*, v. *infra*) codificata dai Masoreti abbia un'origine molto antica, almeno tardo-biblica e che l'autore di *Sal.* 80, 12 l'abbia riecheggiata (cfr. n. 12 *supra*) forse *deliberatamente* per obliterare l'immagine animale dell'oracolo, mentre di *šūr* egli conosceva e manteneva la accezione corretta. Col passar del tempo, di entrambe le espressioni si

Noi abbiamo accolto l'interpretazione meno artificiosa, l'ipotesi di una relazione fra l'espressione presa in blocco *bānōt šā'ādāb* con il plurale tantum arabo *banāt ša'adāt* = « asini selvaggi » a sua volta confrontabile forse con l'ebraico *bēnōt ya'anāh* (cfr. Is. 13, 21 = « struzzi », lett. « figlie della steppa »; *bānōt šā'ādāb* designerebbe dunque un animale in parallelismo con *bēn pōrāt* dell'emistichio precedente)²². Le difficoltà di un'interpretazione del genere sono facilmente appianabili. Il toro e l'asino nel linguaggio biblico formano coppia fissa: si tenga presente anche che la parola *pere'* = « onagro » è corradicale di *pār* = « toro » ed il fatto che la base P/BR sembra essere stata comune nell'area mediterranea per indicare, a seconda del vocalismo, un animale bovino, ovino o equino: in accadico *pūru* = « vitello » (forma maschile del *pūrtu* citato sopra) è anche impiegato per indicare un giovane asino²³. D'altronde il fatto che nel secondo emistichio corrisponda un plurale al singolare del primo si spiega probabilmente con l'ellissi abituale di un termine già impiegato e ripetuto due volte in strutture a *tricolon* (cfr. *Sal.* 92, 10 dove *ki hinneh* non è ripetuto una terza volta) per cui anche qui prima di *bānōt šā'ādāb* va sottinteso *ben* il quale non si è voluto triplicare (anche per evitare uno spiacevole *calembour*: *ben bānōt šā'ādāb*) ma che, se ammesso, riequilibra il parallelismo²⁴.

Šūr (שׁוּר). - L'interpretazione tradizionale lo traduce « muro »²⁵ mettendolo in relazione con un termine attestato soltanto quattro volte in tutta la Bibbia e il cui significato « muro », dedotto probabilmente sulla base della corrispondenza aramaica, è peraltro questionabile in generale²⁶. Va inoltre considerata l'incompatibilità di una spiegazione del

dovette finire per dimenticare del tutto il significato originario, complice nel primo caso l'unicità della locuzione **bēnōt šā'ādāb* della cui etimologia, anche per via dell'autorità del Salmista, si dovette presto perdere coscienza, nel secondo l'ampia diffusione della parlata aramaica: tale doveva essere la situazione all'epoca dei Targumisti prima e dei Masoreti poi.

²² Cfr. Speiser, op. cit., p. 368; Gevirtz, art. cit., p. 36 ss. Ci aspetteremmo anche qui **bēnōt šā'ādāb*: ma è evidente che come i Masoreti hanno piegato alla loro interpretazione di un testo già allora non più inteso nel suo senso originale la interpunzione del medesimo, così avranno fatto anche con la vocalizzazione, pur limitandosi in questo caso a modificare una sola vocale della pronuncia tradita: comunque, una volta che si respinge come non originale l'interpretazione masoretica è logico non far conto neppure sulla vocalizzazione.

²³ Cfr. Gevirtz, art. cit., p. 38.

²⁴ *Ibidem*, pp. 40-41.

²⁵ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

²⁶ Cfr. A. Somekh, *Il Targum Onqelos di Gen. 49*, in « Annali di Storia del-

genere con il senso generale del verso da noi delineato e con la sua struttura, nettamente parallelistica. Ora, sappiamo che in ebraico è sufficientemente attestata una radice *šwr* = « vedere » e che spesso nelle lingue semitiche vi è una relazione semantica fra parole connesse con il concetto di « vedere/illuminare » ed altre che significano « fonte d'acqua ». Già si è parlato di *'ayin*, si può aggiungere il caso di *nābār* (aram. *nēbar*) = « fiume », connesso molto probabilmente con *nēbōr* (in aram.) = « luce ». Sulla base di queste considerazioni oltre che del parallelismo riteniamo che sia del tutto degna di considerazione l'ipotesi di Morag²⁷ che suggerisce per *šūr* il significato di « fonte, sorgente ». Unica obiezione contro questa conclusione potrebbe essere il fatto che con questo significato *šūr* non è attestato altrove nella Bibbia: ma, ripetiamo, è proprio vero? (cfr. il contesto parallelo di *Sal.* 80, 12).

Secondo Gevirtz molto probabilmente vi è nel nostro verso un richiamo a *Gen.* 16, 7.14 (dove a proposito di Hāgār e di Yišmā'el ricorrono gli stessi termini *'ayin*, *šūr*, e *pere'*) e ad una precisa area geografica del Negeb con la quale il poeta, attraverso l'impiego di uno dei suoi giochi di parole avrà voluto associare Yōsēp²⁸. Benché egli stesso ammette che a tutt'oggi le implicazioni storiche di questa allusione non siano pienamente chiarite, formula in proposito alcune ipotesi che sembrano voler mettere in luce uno stretto rapporto fra il Nord e il Sud della Palestina all'epoca dei Giudici; particolarmente significativa quella dell'esistenza di legami religiosi particolari fra il Nord e Bē'ēr Šeba', sulla base di *Am.* 5, 4-5 e 8, 14, dove la città meridionale è messa sullo stesso piano del Santuario di Bēyt-'Ēl sede del culto del Toro. Riteniamo pertanto possibile che il nostro oracolo sia un'abile mossa propagandistica del poeta giudeo per sottolineare un legame (e quindi una certa *dipendenza*) di Yōsēp da Yēhūdāh almeno in materia religiosa (cfr. anche l'assonanza *šūr* - *šōr* = « toro » che potrebbe non essere del tutto casuale)²⁹.

l'esegesi » V (1988), p. 143 ss. I *Targūmīm* non esitano infatti ad interpretare come aramaici termini ebraici rari anche se tale interpretazione si basa su una pura assonanza ed è quindi per noi del tutto priva di valore scientifico.

²⁷ In Gevirtz, art. cit., p. 42, n. 33. A conferma di ciò aggungeremo che in acc. (dal sum.) è attestato *šuru* = « torrente »: potrebbe trattarsi di un avvicinamento paretimologico.

²⁸ *Ibidem*, p. 42 ss.

²⁹ Cfr. Burrows, op. cit., p. 10.

VI.1.3. - Il v. 23.

TM: *Lo hanno amareggiato, (gli) hanno scagliato frecce
lo hanno odiato gli arcieri.*

La caccia al toro, di cui in questo verso abbiamo una succinta descrizione (con riferimento al *bēn pōrāt* del verso precedente, naturalmente) è il tema di piú di una rappresentazione vascolare ad Ugarit dove la pratica aveva forse una valenza religiosa (il toro era l'animale-simbolo della divinità principale) ed era quasi certamente riservata al re ³⁰.

Il verso ci vuole evidentemente descrivere attraverso tale immagine il tentativo dei nemici di Yōsēp di impedirne il potere: forse si tratta dei fratelli invidiosi, oppure dei Cananei e dei Midianiti (cfr. *Giud.* 6, 2-6; cfr. anche *Gios.* 17, 14-18) ³¹.

Wayistēmūhū (ⲱⲓⲥⲧⲉⲙⲏⲃⲏ). - Terza persona plurale dell'imperfetto *qal* di *štm* = « odiare, perseguitare », probabilmente variante della *mrr* ha qui, come in *Es.* 1, 14 il significato causativo di « rendere amaro, amareggiare, perseguitare »; è viceversa usato nel senso di « mostrare, ostentare amarezza » in *Is.* 22, 4 ³². *-hū* è naturalmente il complemento oggetto suffisso con riferimento a *bēn pōrāt*, ovvero direttamente a Yōsēp.

Wārobbū (ⲱⲓⲣⲟⲃⲃⲏ). - Forma problematica. Potrebbe essere una terza persona plurale del perfetto (forse invertito, in tal caso con valore frequentativo; cfr. *Gen.* 21, 25; *Es.* 36, 38; 39, 3) ³³ *qal* di *rbb* II (= « scagliare frecce », attestato probabilmente anche in *Sal.* 18, 15 e *Giob.* 16, 13 e confrontabile con l'assiro *rabbu* = « arciere », oltre che rapportabile alla radice di significato simile *rbb*) con vocalismo *o* (come i verbi stativi: cfr. *Num.* 24, 5; *1 Sam.* 14, 29; *Giob.* 24, 24) forse per distinguere da *rabbū* di *rbb* I (cfr. *Sal.* 25, 19) = « essere molteplice » ³⁴. Questa spiegazione è però visibilmente troppo contorta e in piú punti

³⁰ Cfr. Vawter, art. cit., p. 10; Testa, op. cit., p. 604. È verosimile che queste cacce, che hanno un parallelo nelle ταυροκαθάρσιαι o « corride » cretesi (cfr. « Enc. Treccani », vol. XI, p. 867), traggano origine da una cultura di sostrato mediterraneo.

³¹ Cfr. Testa, loc. cit. Cfr. anche B. Santos Olivera, *Filius accrescens Ioseph*, in « V. D. » VI (1929), p. 105; Chaine, op. cit., p. 438.

³² Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

³³ Cfr. G. K., par. 112 *rr*.

³⁴ Cfr. B.D.B. s. v.; Skinner, op. cit., p. 530; Luzzatto, op. cit., p. 201; J., par. 82 *p*; G. K., par. 67 *m*.

discutibile per essere accettabile: in particolare desta sospetti la presenza, da essa presupposta, di un perfetto fra due imperfetti invertiti³⁵. Preferiamo perciò ritenere che *wārobbū* sia una forma sincopata (per ragioni metriche, o forse per evitare la stessa doppia sillaba iniziale in tre parole consecutive?) di **wayyārobbū*, terza persona plurale dell'imperfetto invertito *qal* dello stesso verbo *rbb* II³⁶.

Waymārērūbū (וַיִּמְאַרְרוּבֻּ). - Terza persona plurale dell'imperfetto invertito *pi'el* della radice *mrr* (= « essere amaro »). Il *pi'el* di più nota *štn*³⁷. Il verbo introduce nella descrizione una nota emotiva che mal si attaglia ad una scena di caccia al toro, mentre può benissimo essere in rapporto con *Gen.* 37, 45 e 50, 15, lasciando trasparire il reale significato della metafora³⁸. Non è escluso che sia appropriata la traduzione avverbiale che Speiser proponeva per il nostro verbo: « nella loro ostilità ... »³⁹.

Ba'älēy hiššim (בְּאֵלֵי הַיִּצְיָרִים). - Perifrasi che esprime l'idea di attribuzione per mezzo di una costruzione al genitivo con *ba'al* (lett. « padrone », ma potrebbero essere usati anche *'š* e *bēn*) allo stato costruito seguito dall'appellativo: in tal modo può venir designata una persona in possesso di qualche oggetto o qualità ovvero in una particolare condizione (qui lett. « padroni di frecce », cioè « arcieri »)⁴⁰.

Secondo l'interpretazione astrologica del Burrows l'immagine degli arcieri alluderebbe alle Pleiadi rappresentate nella uranografia babilonese come un gruppo di fratelli armati di frecce, il che farebbe viepiù pensare che il nostro verso alluda ai contrasti di Yōsēp-personaggio con i fratelli. L'allusione a questa brillante costellazione che ricorre in tutte le più antiche liste zodiacali, inoltre, già da sola indica l'appropriazione di Yōsēp sotto il segno del Toro, appropriazione che sarà nuovamente confermata nei versi seguenti da allusioni ad ulteriori costellazioni nei paraggi del Toro stesso⁴¹.

³⁵ Cfr. Lagrange, art. cit., p. 535.

³⁶ Cfr. Z. s. v.; Vawter, loc. cit. Le versioni antiche, seguite da alcuni moderni, emendano in *wayribūbū*, *lectio facilior*; altri leggono *wērābū*, perfetto con valore iterativo da *ryb*, in analogia con *Is.* 9, 14, ovvero considerano *wārobbū* una forma mista di perfetto (dal punto di vista consonantico) e di imperfetto (da quello vocale) di *rbb* (cfr. Lagrange, loc. cit.).

³⁷ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

³⁸ Cfr. Lagrange, loc. cit.; Luzzatto, loc. cit.

³⁹ Op. cit., p. 368.

⁴⁰ Cfr. G. K., par. 128 u.

⁴¹ Op. cit., p. 36 ss.

VI.1.4. - *Il v. 24.*

TM: *Ma ristette, perché (egli) era saldo, il suo arco
mentre, quanto agli arti, le braccia furono leste
per aiuto del toro di Ya'āqōb
dal luogo ove (si trova) il pastore, la pietra di Yiśrā'ēl.*

Come si è già accennato nell'introduzione i due *cola* che costituiscono questo verso provengono con grande probabilità da due fonti differenti e pertanto almeno all'origine non doveva esistere nessuna connessione fra l'uno e l'altro; mentre il primo emistichio porta a compimento la scena di caccia (o meglio di guerra) del verso precedente con il trionfo vittorioso di Yōsēp, il secondo va piuttosto legato al verso successivo, come sembra confermare anche un'analisi stilistica: ad una serie di tre invocazioni alla divinità che precedono il verbo, segue una serie di tre benedizioni (cfr. v. 28)⁴². Ora come ora è probabile però che il verso così come lo leggiamo sia il risultato di un lavoro di adattamento delle due fonti compiuto dal poeta-redattore il quale avrebbe manipolato soprattutto le tre invocazioni alla divinità e ne avrebbe fatto, con l'aggiunta di preposizioni, oltre che soggetto della triplice benedizione del v. 25 anche complemento di causa riferito al nostro primo emistichio; di questa complessa opera di adattamento resterebbe traccia in particolare in una notevole incertezza testuale del v. 25, come vedremo. Tornando per il momento al primo emistichio, esso ci propone un fine quadretto dell'autodifesa vittoriosa di Yōsēp, che tiene l'arco saldamente in posizione, mentre la mano che scaglia le frecce in rapida successione si muove agilmente su e giù⁴³.

Wattēšeb (וַתִּשֶׁב) - Terza persona singolare femminile dell'imperfetto invertito *qal* di *yšb*. Questa radice, che normalmente significa « sedere, risiedere » ha qui il senso pregnante di « rimanere fermo, stabile » come in *Lev.* 12, 4-5, *1 Re* 22, 1; *Sal.* 125, 1⁴⁴.

⁴² Cfr. A. Strus, *La poétique sonore des récits de la Genèse*, in « *Biblica* » LX (1979), pp. 21-22.

⁴³ Cfr. Skinner, op. cit., p. 530.

⁴⁴ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.; Skinner, loc. cit. Alcuni critici (cfr. Speiser, op. cit., pp. 368-369; Lagrange, art. cit., pp. 535-536; M. Dahood, *Is 'Eben Yiśrā'ēl a Divine Title?*, in « *Biblica* » XL-E (1959), pp. 1002-1007) ritengono invece che la lezione originale sia quella proposta dalla LXX (« E si spezzò con forza il loro arco e si sono slogate le giunture delle loro braccia », prob. *wattīššābēr bē'ēytān qaštām wayyipāzērū gid'ēy zērō'āyw* cfr. Testa, op. cit., p. 605) sulla base del fatto che armati d'arco erano i nemici di Yōsēp, non Yōsēp stesso (cfr. v. 23). In

Bē'ēytān (בְּעֵיטָן). - 'Ēytān è un aggettivo 'aqbar della radice *ytn* da **wtn* (cfr. ar. *wātana* = « scorrere perennemente » detto specialmente dell'acqua) qui usato sostantivato (come nella maggior parte dei casi). È attestato nella stessa accezione dell'arabo (che deve essere quella originaria) in *Es.* 14, 27; *Deut.* 21, 4; *Am.* 5, 24; *Sal.* 74, 15; altrove (cfr. spec. *Num.* 24, 21) come nel nostro caso, assume il significato traslato di « saldo, resistente, forte »⁴⁵. La preposizione *bē-* che lo precede è ritenuta generalmente una *bēyt essentiae* (cfr. *Is.* 40, 11) cosicché l'intera espressione è tradotta « ma resistette come, in qualità di potente il suo arco »⁴⁶, con la difficoltà di far concordare il maschile 'ēytān con il femminile *qaštō*. Secondo noi *bē-* introduce qui invece il complemento di mezzo e 'ēytān è usato come sostantivo astratto (cfr. *Es.* 14, 27; *Sal.* 74, 15) « con saldezza » o come epiteto riferito a Yōsēp stesso: « per mezzo di un forte », cioè « perché Yōsēp era forte ». Preferiamo quest'ultima ipotesi, anzitutto perché sembra avere un parallelo in *Is.* 10, 34, in secondo luogo perché così si conserva il valore di epiteto di 'ēytān con cui è soprattutto attestato nella letteratura ugaritica (cfr. anche *Giob.* 12, 19)⁴⁷.

Qaštō (קֶשֶׁט). - Forma suffissata di *qeset* = « arco ». Il suffisso di terza persona singolare maschile è riferito naturalmente a Yōsēp, fuori della metafora del toro.

Wayyāpozzū (וַיַּיָּפֹּזּוּ). - Unica forma attestata (terza persona plurale dell'imperfetto invertito) del *qal* della radice *pzx* II, di cui per il resto si conosce solo il participio *pī'el mēpazzēx* (che, dato il contesto, significa certamente « danzante, saltellante ») in *2 Sam.* 6, 16. La radice esiste però in arabo nel senso di « trasalire per la paura » ed è presente in aramaico con l'aggettivo *pēzizā'* « agile »⁴⁸. Deve significare perciò « essere agile, muoversi velocemente, scattare » e la si può confrontare, come proponeva Luzzatto⁴⁹, con le radici *hpx*, *phx* di significato simile

realtà nel nostro verso il poeta parla ormai fuori della metafora della caccia al toro e perciò riteniamo che proprio per quella stessa ragione tale lezione sia da rigettarsi in quanto essa, in linea con le tendenze esegetiche del tempo, può aver avuto origine da un duplice intento di semplificazione del TM (risparmiare al lettore il « salto » fra la metafora e il « fuor di metafora ») e di apologia (sopprimere l'immagine di Yōsēp armato) insieme.

⁴⁵ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

⁴⁶ Cfr. Z. s. v.; 'ēytān, Skinner, loc. cit.

⁴⁷ Cfr. Vawter, art. cit., pp. 10-11; Testa, op. cit., pp. 210-604.

⁴⁸ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.; Skinner, loc. cit.

⁴⁹ Op. cit., p. 202.

(cfr. v. 4 e comm. *ad loc.*) come se risalisse ad una fonte bilittera comune.

Zērō'ēy yādāyw (זֶרֹֹׁעַי יָאֲדָיָוּ). - Perifrasi apparentemente ridondante (ma cfr. per fatti analoghi *Ger.* 38, 12; *Ex.* 13, 18) che probabilmente ha lo scopo di renderci compiutamente l'idea dell'origine del movimento di contrattacco, in contrapposizione con l'immagine delle salde difensive suggerite dal *colon* precedente. Il movimento ha sí sede nelle mani e in particolare nelle dita che scoccano le frecce, ma la causa del movimento stesso, ciò che piú conta, la forza, è trasmessa dal braccio retrostante. *Yād* indica qui probabilmente l'arto anteriore in genere (come l'assiro *idu*) di cui è specificata la parte in questo caso piú importante, il braccio (cfr. anche *Deut.* 26, 8)⁵⁰. *Zērō'ēy* è verosimilmente un raro duale (cfr. *2 Re* 9, 24; *Is.* 51, 5) al costruito di *zērōā'* = « braccio », femminile, che al plurale esce regolarmente con *zērō'ōt*⁵¹; per l'assoluto corrispondente si deve perciò postulare un **zērō'āyim*.

Secondo Burrows questo primo emistichio, con il suo riferimento ad un arco, conterrebbe un'allusione al Carro Maggiore, a SE del Toro, di cui la brillante Stella Sirio, nell'uranografia antica, è rappresentata come l'arco⁵².

Il secondo emistichio contiene verosimilmente le prime due di tre definizioni della divinità (che in origine doveva essere l'antica divinità cananea del Settentrione) dalla quale si invoca una triplice benedizione su *Yōsēp* (cfr. v. 25). Il poeta-redattore le ha incluse nel nostro verso separandole dalla terza evidentemente per rispettare il parallelismo e la proporzione quantitativa con il primo emistichio (formato anch'esso da due frasi parallele) con il quale ha pensato di collegarle mediante preposizioni (*mīdēy ... miššām ...*) in modo da formare un unico periodo all'interno del verso, dal quale risultasse che *Yōsēp* aveva potuto salvarsi dagli arcieri grazie, essenzialmente, all'aiuto di Dio.

Mīdēy (מִיִּדְעַי). - Sorta di preposizione formata dal costruito plurale di *yād* = « mano » preceduto dalla preposizione *mīn*. Lett. = « dalle mani di », cioè « da parte di », « con l'aiuto di ».

'Ābīr (אֲבִיר). - Stato costruito (unica forma attestata) di **abir*,

⁵⁰ Cfr. Z. e B.D.B. s. v. *zērōā'*, *yād*.

⁵¹ Cfr. J., par. 91 c. Come *yād* (= « mano ») → du. *yādāyim* e *yēdēy*, plur. *yādōt* e *yēdōt*; *qeren* (= « corno ») → du. *qarnāyim* e *qarnēy*, plur. *qērānōt* e *qarnōt*.

⁵² Op. cit., p. 38.

vocabolo usato soltanto come epiteto del dio di Ya'āqōb e di Yīsrā'el, altrove (*Is.* 1, 24; 49, 26; 60, 16; *Sal.* 132, 2. 5) sempre parallelo a *YHWH*. Accanto ad 'ābīr è attestata la forma aggettivale 'abbīr = « potente, forte » (cfr. ass. *abāru*) in riferimento a uomini ed animali, *mai* alla Divinità. Nei testi ugaritici il corrispondente *ibr*, 'ebr significa « toro » ed appare quale epiteto del dio Ba'al in quanto dio della fecondità ((cfr. 75: I: 32; II: 55 ss.; 76: III: 21; il sinonimo *tr* è usato addirittura come nome proprio di *Il*, *Il abrat*, il capo del pantheon ugaritico, cfr. 'El nel v. 25). Questo « dio-toro » cananeo era ancora adorato nel regno israelitico del Nord nei Santuari di Bēyt 'Ēl e Dān come tale, mentre altrove, specie in Yēhūdāh, doveva aver subito un processo sincretistico di associazione con *YHWH*, per cui « toro di Ya'āqōb » si ridusse addirittura a semplice epiteto del Dio nazionale. Alla luce di questi dati è facile arguire che al più tardi i Masoreti, se non lo stesso poeta giudeo, consci dell'origine dell'epiteto medesimo, abbiano volutamente cambiato la puntatura di 'abbīr dovunque il vocabolo si riferisse alla Divinità per evitare associazioni di idee con l'idolo del toro. Ma non c'è dubbio che il nostro stico all'origine si riferisse ad una fase precedente il processo sincretistico e che quindi alludesse, con 'Ābīr Ya'āqōb (come con tutti gli epiteti successivi, specie 'Eben), non al Dio nazionale, ma all'idolo cananeo del Nord⁵³.

Miššām (מִשְׁשָׁם). - Forma composta della preposizione *mīn* e l'avverbio di luogo *šām*: lett. « da là ». Dato che una lettura siffatta sembra produrre un anacoluto difficilmente risolvibile nel testo, molti esegeti antichi e moderni propongono di modificare il vocalismo della parola in *miššem* = « dal nome di »⁵⁴. Secondo noi ciò non è necessario. *Miššām* può benissimo essere uno di quei casi in cui l'avverbio è usato al posto della relativa congiunzione e in particolare essere adoperato qui con un'accezione del tutto paragonabile a quella di *mē'āz* (lett. « da allora » → « da quando ») in *Gen.* 39, 5; *Es.* 5, 23; e altrove⁵⁵. Anche qui pertanto *miššām* non deve significare « da là », bensì « da dove (si trova) »; è del resto tipico della letteratura salmi-

⁵³ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.; Skinner, op. cit., p. 531; Vawter, art. cit., p. 11; Testa, op. cit., pp. 210, 604; Chaîne, loc. cit.; G.K., par. 132, n. 2.

⁵⁴ È la lettura del TO e della Peš. preferita in tempi moderni da Luzzatto (op. cit., p. 202), Lagrange (art. cit., p. 536), Santos Olivera (art. cit., p. 106), Skinner (op. cit., p. 369), Testa (op. cit., pp. 604-605), Gunkel (in B.D.B. s. v.), Burrows (op. cit., p. 37).

⁵⁵ In Luzzatto, loc. cit.; cfr. anche Dillmann, in B.D.B. s. v.

stica nelle promesse di aiuto o di benedizione da parte della Divinità indicare il luogo (spesso il Santuario) da cui la Divinità medesima si muove per aiutare e benedire il fiducioso credente (cfr. *Sal.* 20, 3; 128, 5).

Rō'eh (רֹעֵה). - Participio presente maschile singolare della radice *r'h* = « pascolare ». *Pastore* si trova anch'esso come epiteto del Dio di Yisrā'el in *Sal.* 23, 1 (*Gen.* 48, 15 e *Sal.* 80, 2 sono contesti giosepititi; cfr. anche *Ex.* 34, 13; *Sal.* 28, 9; *Eccl.* 12, 11)⁵⁶ ma è probabile che anche in questo caso ci troviamo dinanzi ad un'antica denominazione del dio-toro: del resto dall'immagine dell'animale pascolante a quella del pastore il passo è breve e la fantasia popolare può benissimo aver riunito entrambe le funzioni sotto un'unica figura divina (da questo punto di vista potrebbe essere significativo il singolare accostamento *'abbīr hārō'im* in *1 Sam.* 21, 8 per quanto l'epiteto non sia qui riferito ad una divinità).

'Eben (אֶבֶן). - Lett. « pietra », è con tutta probabilità un terzo epiteto (parallelo, dunque, a *'ābīr* e a *rō'eh* precedenti) dell'antica divinità cananea adorata nei santuari preisraelitici del Nord, in particolare Bēyt 'Ēl e Šēkem, sotto forma di stele (cfr. *Gen.* 28, 18-22; *Gios.* 24, 26; cfr. anche *Deut.* 16, 22 e il termine greco βαίτυλος da *Bēyt 'Ēl* per indicare le steli consacrate dei culti orientaleggianti in età ellenistica; la denominazione ricorre anche ad Ugarit in una lista di nomi divini e teoforici — testo 64: 24 —). L'epiteto è stato tollerato e mantenuto dal poeta monoteista evidentemente per la sua somiglianza con epiteti ben attestati per *YHWH* quali in particolare *šūr Yisrā'el* (= « la Roccia di Yisrā'el »)⁵⁷ che ricorre trentatré volte nella Bibbia (cfr. anche *Sal.* 18, 3. 32. 47), anche se il significato originario delle due denominazioni è sensibilmente differente: è comunque significativo il fatto che *'Eben Yisrā'el* all'indirizzo del Dio nazionale di Yisrā'el sia attestato solo qui in tutta la Bibbia⁵⁸.

Yisrā'el, come il precedente *Ya'āqōb* rientrava originariamente negli epiteti divini evidentemente per designare solo la componente an-

⁵⁶ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.; Skinner, op. cit., p. 531; Lagrange, loc. cit.

⁵⁷ Cfr. Skinner, loc. cit.; Vawter, art. cit., pp. 11-12; Testa, op. cit., pp. 210, 604.

⁵⁸ È perciò assurda la pretesa di Dahood (art. cit.) di emendare il *colon* per il fatto che *'eben* usato come epiteto per *yhwh* è un *hapax*: proprio questo particolare è dovuto invece all'origine preyahwistica e settentrionale del nostro verso.

tigiudea e in ultima analisi settentrionale del popolo ebraico, ma è evidente che il poeta davidico l'ha assunto in riferimento agli Israeliti nel loro complesso, guidati dal Dio nazionale *YHWH* che nel frattempo aveva « assorbito » in sé le divinità locali del sostrato.

Secondo l'interpretazione astrologica di Burrows i due epiteti divini *'ābīr Ya'āqōb* e *rō'eh ... Yiśrā'ēl* sembrano alludere ad Orione (a S del Toro) il cui nome sumerico (rimasto tale in accadico) *SIB-ZI-AN-NA* equivale a « il fedele pastore del Cielo ». *'Eben* potrebbe essere invece un'allusione ad Aldebaran (o Alfa Tauri) detta in sumerico *MUL - GIS - DA* (= « stella tavoletta »)⁵⁹.

VI.1.5. - *Il v. 25.*

TM: ... *da parte di 'Ēl tuo padre, ed egli ti soccorrerà
e di Šadday, ed egli ti benedirà
con benedizioni del cielo in alto
benedizioni dell'abisso che giace in basso
benedizioni di mammelle ed utero.*

Questo verso continua il precedente: il Dio che ha permesso a *Yōsēp* di resistere ai nemici, lo soccorrerà sempre e gli impartirà benedizioni. La Divinità, che nel pensiero del poeta è certamente il Dio nazionale di *Yiśrā'ēl*, è celata dietro una serie di epiteti che richiamano piuttosto il *pantheon* cananeo; anche la benedizione è ordinata in una serie di tre espressioni parallele che chiamano in causa rispettivamente i tre piani della natura: il cielo, il sottosuolo e la vita animale⁶⁰. Secondo Vawter⁶¹ essa riecheggia con precisione formule d'incantazione e di scongiuro che dovevano essere comuni in Siria e in Fenicia e delle quali sono giunte testimonianze dirette. Esse consistevano in una serie di invocazioni a Divinità ovvero a elementi naturali accompagnati da un termine di maledizione, che nel nostro caso è stato sostituito da benedizioni. Certamente si trattava di formule fisse, perché non si aveva fiducia nella propria inventiva per sortire l'effetto magico: da una fonte molto simile alla nostra deve essere derivata la benedizione parallela in *Deut.* 33, 13-16. Il nostro verso è legato sia al precedente che al

⁵⁹ Op. cit., pp. 38-39.

⁶⁰ Cfr. Skinner, op. cit., p. 532.

⁶¹ Art. cit., p. 13; cfr. anche Testa, op. cit., p. 210.

successivo. Il rapporto con il primo sembra sottolineato sul piano sintattico dalla preposizione *mē-* iniziale che ci ricollega a *wayyāpozzū zērō'ēy yādāyw* e sul piano stilistico dalla paronomasia *zērō'ēy/wěya- 'āzrekā*⁶²; è probabile infatti che in origine gli epiteti divini di 24b-25a costituissero soltanto una serie di invocazioni per le benedizioni successive e che il poeta li abbia manipolati in modo tale che si potessero riferire contemporaneamente anche a 24a. Un'analoga ambiguità sembra esserci in rapporto al v. 26: non è chiaro se i *cola* iniziati con *birkōt* siano accusativi dipendenti da *wībārēkekā* di 25a (in tal caso avremmo il verbo *brk* costruito con il doppio accusativo, come in *Deut.* 15, 14) o viceversa soggetti di *tihyeynā* in 26b. L'ambiguità potrebbe essere anche in questo caso una raffinatezza intenzionale⁶³.

Mē'ēl 'ābikā (𐤌𐤀𐤂𐤀𐤋). - Va certamente tradotto « da parte di 'Ēl tuo padre » e non genericamente « da parte del Dio di tuo padre », sulla base dell'uso costante nella letteratura ugaritica di *il 'ab*, in varie combinazioni, come nome proprio del dio supremo del pantheon. Interessante per quel che ci riguarda è soprattutto l'occorrenza *tr il aby* (= « Il, il toro mio padre ») in 2 *Aqbt* I 24 segg. (cfr. vv. 22 e 24 e comm. *ad loc.*). L'appellativo è peraltro usato altrove a proposito di *YHWH* ma la sua presenza in testi che testimoniano una forte influenza fenicia (cfr. *Sal.* 68, 6; 89, 27) tende a confermare la sua origine cananea⁶⁴.

Wě'ēt (𐤍𐤀𐤂). - La nota *accusativi* non ha qui senso e perciò molti esegeti, a partire dall'antichità⁶⁵, lo emendano in *wě'ēl* (𐤍𐤀𐤂) legandolo al vocabolo successivo e considerando l'insieme come l'epiteto divino *'ēl šadday* (cfr. *Gen.* 17, 1). In realtà l'appellativo *šadday* ricorre da solo nella Bibbia quaranta volte e non è assurdo neppure in un poema antichissimo (cfr. *Num.* 24, 4 e 16)⁶⁶; secondo noi, la spia per la corretta risoluzione del problema sta viceversa nella mancanza nel TM della preposizione *min* che completerebbe il parallelismo fra il nostro *colon* e quello precedente. È perciò altamente probabile che la lettura (o forse

⁶² Cfr. Strus, art. cit., p. 12.

⁶³ Cfr. Skinner, op. cit., p. 531; cfr. G. K., par. 117 ff.

⁶⁴ Cfr. Vawter, art. cit., pp. 12-13; Testa, loc. cit.

⁶⁵ Cfr. il Pent. Sam., la LXX e la Peš. L'emendamento è accolto in età moderna da B. D. B. (p. 995), Skinner (loc. cit.), Chainé (op. cit., p. 432), Lagrange (art. cit., p. 537), Vawter (art. cit., p. 12).

⁶⁶ L'osservazione è di Skinner (loc. cit.).

solo l'intendimento) originaria fosse *umē'ēt*, una preposizione composta che significa « da parte di » e che è largamente attestata nella Bibbia (cfr. *Gen.* 42, 24)⁶⁷. La *mēym* potrebbe essere stata dimenticata da un copista o, come preferiamo, deliberatamente tralasciata dal poeta per non appesantire eccessivamente il testo poetico, dopo che già era stata adoperata tre volte in *cola* paralleli. Siamo propensi a ritenere che tale omissione, quale che ne sia la causa, sia un'indicazione del fatto che queste preposizioni sono delle aggiunte redazionali, volte come si è detto a saldare lo Scongiuro-Benedizione a Yōsēp con il resto del poema, e che pertanto le si sia avvertite, con conseguenze volute o non volute, come estranee e pesanti.

Šadday (𐤑𐤔𐤁). - Epiteto biblico del Dio di Yīsrā'ēl, l'etimologia del quale non era già piú nota nella tarda antichità⁶⁸ ed è stata oggetto di svariate ipotesi da parte degli studiosi⁶⁹. Siamo indotti a valutare con particolare interesse quella di Albright⁷⁰, secondo la quale *šadday* sarebbe il prodotto di un'evoluzione fonetica semitico-occidentale dell'acc. **šaddāyu*, in origine forma aggettivale con nisba e raddoppiamento della seconda consonante radicale per analogia dei sostantivi *qattal* che denotano azione abituale, del sostantivo *šadu* (= « montagna ») = « il montano, quello della montagna ». Il termine richiama infatti in questo modo appellativi dell'*Ilu Amurrū*, il dio mesopotamico delle Terre Occidentali, chiamato « la Grande Montagna » (sum. *KUR-GAL*) ovvero « il Signore della Montagna » (acc. *belu Šadi*) e nei documenti di Cappadocia « Dio padre » (come il cananeo 'El, v. *supra*) e parallelamente la costellazione di Perseo, a N del Toro (cfr. v. 22 e comm. *ad loc.*) chiamata talvolta *mūl amurrū* e introdotta dopo Orione nel piú antico zodiaco proprio come qui. Si confronti inoltre il nostro verso con *4 Re* 27, 16 ss. dove di *KUR-GAL* è detto che « la sua cima tocca il cielo e le sue fon-

⁶⁷ Contro Lagrange (loc. cit.); come noi pensa invece Luzzatto (op. cit., p. 203).

⁶⁸ Cfr. W. F. Albright, *The name Šadday and Abram*, in « J. B. L. » LIV (1935), p. 180.

⁶⁹ Le principali si possono trovare nell'art. cit. di Albright (p. 181), in Z. e B. D. B. s. v. Fra gli studi piú recenti sull'argomento vanno segnalati quelli di Mc Laurin (v. « E. B. B. » XLVIII (1967), p. 338; *šadday* deriverebbe secondo lui da una forma causativa con consonantismo accadico di una rad. **dwd* = « governare, esercitare autorità » e sarebbe parallelo di altri nomi propri quali *Hādād*, 'Adād) e di Koch (*šadday*, in « V. T. » XXVI (1976), pp. 298-332).

⁷⁰ Art. cit.; cfr. anche Testa, op. cit., p. 210.

damenta il puro abisso » (cfr. anche il v. 26)⁷¹. Tornando ad Albright, la figura del « dio montano » sarebbe stata importata in Palestina dalla Mesopotamia settentrionale a cura degli antenati degli Ebrei non piú tardi del 1500 a. E.V. e qui sarebbe stata con il tempo integrata in quella del Dio nazionale. Un vestigio dell'antico culto si può forse rintracciare nella predilezione della mitologia biblica per le teofanie montane ael Dio di Yisrā'ēl (la rivelazione sul Sinay, epiteti come *šūr Yisrā'ēl*, ecc.).

Mē'āl (מַעַל). - È un avverbio di luogo da non scomporsi nei suoi componenti originali (le preposizioni *mīn* e 'āl)⁷². Stando al testo parallelo in *Deut.* 33, 13 che scrive *mittāl* il riferimento è anzitutto alla rugiada e quindi senza dubbio alla pioggia fecondatrice⁷³.

Tēhōm (תְּהוֹם). - Nella Bibbia e nell'ambiente assiro-babilonese l'Abisso delle Acque Primordiali è sempre una potenza malefica causa di distruzioni e di diluvi. Nei testi ugaritici viceversa, mentre le acque maligne sono personificate piuttosto come *ym* o *nhr* oppositori di Ba'al, *thmtm* (femminile duale) è piuttosto associato con il Ba'al della pioggia fecondatrice (*1 Aqht* 44 ss.) e molto significativamente nell'espressione *apq thmtm* (= « fonte dei due abissi » 51: iv: 22) con la dimora di *Il* situata alla confluenza delle acque superiori con quelle inferiori della Terra. È senza dubbio questa la concezione di *tēhōm* nel nostro verso, come in *Deut.* 33, 13, visto quale potenza benigna in singolare eccezione con il resto della Bibbia: qui la *tēhōm* alimenta le sorgenti della Terra⁷⁴.

Rōbeset (רֹבֶסֶת). - Participio presente femminile singolare *qal* di *rbš* (cfr. vv. 9, 14). L'abisso è rappresentato accovacciato come un animale: è certo un vestigio della concezione negativa della *tēhōm* quale appare altrove⁷⁵.

Tāḥat (תַּחַת). - La preposizione « sotto » ha qui il valore avverbiale piú antico. Ci attenderemmo piuttosto, in parallelo con *mē'āl*,

⁷¹ Cfr. Burrows, op. cit., pp. 39-41.

⁷² Cfr. G. K., par. 118 c.

⁷³ Cfr. Luzzatto, loc. cit. È noto come nella cosmologia biblica la rugiada sia considerata un prodotto celeste (cfr. *Gen.* 27, 28).

⁷⁴ Cfr. Vawter, art. cit., p. 14; Testa, op. cit., pp. 210-211, 604.

⁷⁵ Ricorda infatti il mostro marino femminile della cosmogonia mesopotamica *Tiamat* che, come narra l'*Enuma Eliš*, congiuntosi in amplesso con *AB-ZU*, il mostro maschile, diede inizio alla creazione e fu poi squartato da *Marduk* (cfr. E. Testa, *Genesi vol. I*, Torino 1969, pp. 35-38; Graves Patai, *I miti ebraici*, Milano 1980, pp. 25-26; « Enciclopedia Treccani », vol. V, p. 745).

mittābat (cfr. *Es.* 20, 4; *Deut.* 4, 39; *Gios.* 2, 11)⁷⁶: potrebbe trattarsi in questo caso di una *variatio*.

Šādayim wārāḥam (𐤔𐤁𐤃𐤀𐤓𐤀𐤓 𐤗𐤀𐤕𐤁𐤓). - Alcuni ritengono che quest'espressione rompa l'unità della struttura di questi versi perché mentre i cieli, l'abisso e poi le montagne sono concepiti giustamente come *fonte* di benedizione, mammelle ed utero sono piuttosto *oggetti* di benedizione⁷⁷. È inoltre la considerazione che dopo la promessa di acqua dall'alto e dal basso era doveroso un cenno alla fecondità del campo piuttosto che a quella della donna ad indurre *Somme* ad emendare l'espressione in *birḳōt šemeš wārāḥim* (𐤁𐤓𐤕𐤓𐤔𐤓𐤕𐤓 𐤔𐤓𐤌𐤔𐤓 𐤗𐤀𐤕𐤁𐤓) = « benedizioni di sole e lune », cioè stagioni agricole), sulla base del testo parallelo (*Deut.* 33, 14)⁷⁸. Ma di tutto ciò non c'è necessità: a parte la paronomasia *šadday/šādayim*⁷⁹, la fecondità femminile può ben essere rappresentativa, in un testo poetico, di ogni tipo di fecondità. Ma soprattutto nei testi ugaritici 'Ašērāh e 'Anāt sono le nutrici degli dei (*mšnqt ilm*) i quali sono detti succhiare dalle loro mammelle, mentre *rḥm* è un epiteto di 'Anāt (cfr. in particolare 52: 13, 18 molto simile al nostro verso nell'andamento ritmico: *šd ilm šd aṭri wrḥm* = « le mammelle divine, le mammelle di 'Ašērāh e Rḥm »). È quindi verosimile che qui si auguri a Yōsēp non tanto la fecondità personale, quanto di essere nutrito con un cibo divino, sulla base di materiali preletterari (cfr. anche *Is.* 66, 11 e, per contrasto, *Os.* 9, 14)⁸⁰. *Rāḥam* è forma pausale di *raḥam*, forma alternativa molto meno comune di *reḥem*⁸¹. Non è escluso che qui sia stata adottata per creare un abbozzo di rima con *tāḥat* precedente⁸²: in tal caso è probabile che il poeta (o il Masoreta) abbia avvertito un certo parallelismo fra *šamayim* e *tēbōm* da una parte⁸³, *šādayim* (a sua volta assonante con *šamayim*) e *rāḥam* dall'altra per cui le espressioni polari

⁷⁶ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

⁷⁷ Cfr. Vawter, art. cit., p. 15.

⁷⁸ Art. cit.; cfr. nota 2.

⁷⁹ Cfr. Lagrange, art. cit., p. 537.

⁸⁰ Cfr. Vawter, loc. cit.; Testa, op. cit., pp. 211, 604; Skinner, op. cit., p. 532. Tali materiali preletterari, con il loro forte carattere matriarcale, devono risentire qui, come in altri casi (cfr. cap. V, nota 82), certamente della cultura del sostrato mediterraneo.

⁸¹ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

⁸² Cfr. Strus, art. cit., p. 22.

⁸³ L'accostamento fra i due termini si registra già nelle fonti ugaritiche: cfr. R.S.P., vol. I, II 560 j.

della totalità, i cieli in alto e l'abisso in basso, sono stati proiettati poi, attraverso le paronomasie, nell'anatomia del corpo umano⁸⁴. Può essere questa una ulteriore conferma, sul piano stilistico, della validità del TM.

VI.1.6. - *Il v. 26.*

TM: *Benedizioni del tuo 'āb che si levano in alto
benedizioni dei monti di 'ād
aspirazioni dei colli di 'ōlām.
Vi saranno per il capo di Yōsēp
e per la testa del nemico dei suoi fratelli.*

La critica tende giustamente a riconoscere nel TM di 26a almeno due corruzioni: *a*) la lettura di *'al* (e *'ad*) come preposizione; *b*) la lettura di *hōray* come plurale (con suffisso di prima persona singolare) maschile del participio di *hrh* = « essere incinta »⁸⁵. Se infatti da un lato il metro poetico e il parallelismo sono all'improvviso abbandonati nel nostro emistichio, disturba ancor più il suo contenuto prosaico, il fatto che in esso l'enfasi passa all'improvviso dai doni ai beneficiari, rispetto al verso precedente, la mancanza di connessione che si verifica con il secondo emistichio e lo strano paragone fra benedizioni che ben poco si attaglia al nostro contesto; inoltre nella Bibbia il verbo *hrh* è sempre attestato, come è naturale, al femminile (tranne il caso di *Num.* 11, 12 dove ricorre al maschile in un'interrogazione retorica di forte sapore sarcastico), mentre il termine di solito adoperato per indicare cumulativamente i « genitori » o gli « antenati » è *'ābōt*⁸⁶. Se sulla soluzione del secondo problema, come vedremo, gli studiosi sono pressoché concordi, per ciò che concerne il primo sono state formulate diverse proposte di emendamento del testo anche piuttosto audaci⁸⁷. Noi riteniamo di poter acco-

⁸⁴ Cfr. Strus, loc. cit.

⁸⁵ Cfr. Skinner, op. cit., pp. 531-532. Il TM dice: Le benedizioni di tuo padre sono superiori a quelle dei miei genitori, (si estendono) fino ai limiti delle colline eterne.

⁸⁶ Cfr. Speiser, op. cit., p. 369. *Hōrim* è dell'ebraico più tardo.

⁸⁷ Ne ricordiamo due: *birkōt 'āb 'āk geber wā'ūl* (= « benedizioni di padre, sí, di uomo e di fanciullo »: Gunkel, in Skinner, loc. cit.); *birkōt 'ābīb wēgīb'ōl* (= « benedizioni di germogli e di fiori »: Sonne, art. cit., seguito da Speiser, loc. cit.). Vawter (art. cit., p. 16) seguito da Testa (op. cit., p. 211) adotta, sulla base del parallelismo con 25 *by* che esige la presenza di due termini dopo *birkōt*, la lezione della LXX e del Pent. Sam. (*birkōt 'ābīkā wē'immekā* = « benedizioni di tuo Padre e di tua Madre ») mentre considerano *gābērū 'al* una successiva interpo-

gliere senz'altro quella di Luzzatto⁸⁸, che ha il raro pregio di fornire una soddisfacente ricostruzione dello stico originario intervenendo esclusivamente con lievi modifiche sulla vocalizzazione e sull'interpunzione. Essa riconosce nel TM, analogamente a 25 b, tre cola paralleli tristici, cominciati con la parola *birkōt* (o un suo sinonimo) e terminanti con una sorta di rima 'al/'ad/'ōlām, paragonabile a *tēhōm/tāḥat/rāḥam* del verso precedente: a) *birkōt 'ābikā gābērū 'al*; b) *birkōt hōrēy 'ad*; c) *ta'āwat gib'ōt 'ōlām*.

Birkōt 'Abikā (בִּרְכֹת אֲבִיקָא). - 'Abikā molto probabilmente riecheggia 'ēl 'ābikā del verso precedente ed è quindi un epiteto della divinità fonte delle benedizioni. Soltanto un'interpretazione del genere può infatti contribuire a chiarire il reale significato delle locuzioni parallele.

Gābērū 'āl (גָּבְרֵי אֵל). - Alla preposizione 'al viene attribuita la vocalizzazione pausale ed essa è tradotta come se fosse l'accusativo avverbiale di un sostantivo (la sua accezione originaria) esattamente quale appare in 2 Sam. 23, 1 dove l'espressione *haggeber hūqam 'āl* (= « l'uomo che si è levato in alto ») è parallela ad altre due definizioni poetiche del re Dāwīd in un contesto metricamente assai affine al nostro (per l'uso avverbiale di 'al cfr. anche Os. 7, 16 e per quello sostantivale *ibid.* 11, 7)⁸⁹. *Gābērū* è la terza persona plurale *qal* del perfetto di *gbr* (= « essere forte, prevalere ») usato qui nello stesso senso (« levarsi, essere in alto ») di *Gen.* 7, 18-19; in un contesto del tutto analogo al nostro si trova in *Sal.* 103, 11; 117, 2⁹⁰.

Hōrēy (הֹרֵי). - Già si è detto dell'inopportunità della lettura *hōray* e della traduzione « padri miei ». Va ancora osservato che il testo corrispondente di *Deut.* 33, 15 presenta un parallelismo *harērēy qedem//gib'ōt 'ōlām* (= monti antichi//colli imperituri) e che un parallelismo analogo, ancor più simile al nostro, presenta il poema tramandoci in *Hab.* 3, 6 *harērēy 'ad//gib'ōt 'ōlām*⁹¹. I primi interpreti a fare queste constatazioni sono stati gli autori della LXX, che hanno tradotto *hōrēy* con ορέων. Alla stessa stregua, considerando che il medesimo pa-

lazione dovuta alla vicinanza di *gib'ōt 'ōlām*: era infatti normale nell'ambiente ugaritico e cananeo menzionare la benedizione del dio maschio e femmina.

⁸⁸ Op. cit., pp. 203-204.

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

⁹¹ Cfr. Speiser, loc. cit.

rallelismo è attestato anche ad Ugarit (*ḡrm//gb'm* in 51; iv; 77 e ss.)⁹² la critica moderna è pressoché concorde nell'emendare *hōray* (הוֹרַי) in *harēry* (הַרְרַי), costruito plurale di *har* (= « monte ») da *lēgar-si*, come vedremo, a 'ad successivo, come se fosse avvenuto un lieve mutamento grafico da *r* a *w* nella scrittura quadrata ed essa fosse stata fraintesa. Anche noi siamo dello stesso parere nella sostanza. I monti sono fonte di benedizione in quanto sede di divinità, tanto nella Bibbia (*Sal.* 72, 3; 133, 3) quanto nella letteratura ugaritica dove Ba'al è detto abitare alla « altezza di Šāpōn » (*rym spn*: 51; iv; 85; cfr. *Is.* 14, 13; *Sal.* 48, 3)⁹³. Se dunque 'ābikā ricordava 'ēl 'ābikā del verso precedente è logico pensare che l'espressione parallela relativa ai monti riecheggi *šadday* come fonte delle benedizioni. Riteniamo tuttavia che non sia necessario postulare alcun mutamento grafico nel TM: possiamo benissimo leggere *hōrēy* considerandolo un costruito plurale di **hōr*, antichissima forma di *har* conservata in età monarchica solo nel toponimo *hōr bāhār* (*Num.* 20, 22 e a.), letteralmente « il monte altissimo » e confrontabile con l'assiro *ūru*⁹⁴; probabilmente questo termine ha subito nel vocalismo un'evoluzione *o* → *a* documentabile in ebraico ancora in alcuni *qērēy-kētib* attestati (cfr. *Gios.* 6, 13; 20, 8; 21, 27; 1 *Sam.* 27, 4; *Ger.* 9, 7; *Ez.* 34, 25). L'arcaismo potrebbe essere stato introdotto, o comunque mantenuto, dal poeta-redattore deliberatamente per creare un gioco di parole con 'ābikā precedente (se si ammette che al lettore dei suoi tempi *hōrēy* avrebbe potuto rammentare l'idea di « padri » almeno tanto quanto l'idea di « monti ») e quindi un parallelismo bifronte basato su una polisemia nel *colon* centrale (cfr. *Cant.* 2, 12 con il doppio senso del termine *zāmīr*; per la polisemia cfr. anche *hārōt* in *Am.* 1, 13 e il nostro v. 6)⁹⁵.

'Ad (אָד). - Come già 'al, anche qui 'ad in origine non doveva essere inteso come preposizione, ma come accusativo avverbiale di un sostantivo che indica il tempo indefinito, tanto nel passato che nel futuro (cfr. *Is.* 57, 15)⁹⁶. Anche il termine 'ad, che si ritrova in alcuni nomi teoforici biblici come 'Ādiyēl, 'Ādayāb, 'Ādayābhū, era nella cul-

⁹² Cfr. Vawter, art. cit., p. 2.

⁹³ *Ibidem*, p. 16; cfr. anche Testa, op. cit., p. 211.

⁹⁴ Cfr. Luzzatto, loc. cit.; « J. Th. S. » XXIII (1922), p. 70.

⁹⁵ Cfr. G. Rendsburg, *Janus parallelism in Gen. 49, 26*, in « J. B. L. » XCIX (1980), pp. 191-293.

⁹⁶ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

tura cananea nome di una divinità: nei testi ugaritici sembra indicare il Regno dei Morti ed è forse l'antenato fenicio del greco "Αιδης⁹⁷. In tal caso, nel v. 26, avremmo lo stesso parallelismo antitetico del v. 25: « cielo - *těbōm* → mammelle - seno; 'Ad - colline dell'Eterno ».

Ta'āwat (תַּאֲוַת). - Anche sull'etimologia e l'interpretazione di questo termine le ipotesi sono molte. Noi riteniamo che esso sia il sostantivo, anche altrove attestato, della radice 'wb (= « desiderare »), usato qui in parallelismo (variato) con *birkōt* e perciò denotante le « cose desiderabili » che ci possono fornire le « colline dell'Eterno ». Non del tutto da escludersi è però l'opinione di Gunkel che propone di leggere *těbu'at* (תַּבּוּ'ַאֲתַ) sulla base di *Deut.* 33, 14 (= « prodotto di »), dal quale sarebbe in seguito caduta la *bēyt*⁹⁸.

Gib'ōt 'ōlām (גִּבְעוֹת עוֹלָמַיִם). - Costrutto del tutto parallelo a *hōrēy 'ad*. 'Ōlām è un sostantivo che nella Bibbia denota il tempo remoto, tanto nel passato che nel futuro e deriva probabilmente in ultima analisi dalla radice 'lm = « nascondere, occultare »⁹⁹ simile a *špn*, citata poc'anzi a proposito di *šāpōn*, la mitica sede divina nelle letterature ugaritica ed ebraica. Se dunque si ammette un'evoluzione analoga per 'lm è probabile che anche 'ōlām indichi, in un contesto mitologico come il nostro (anche se non abbiamo alcuna testimonianza diretta in tal senso) la dimora della Divinità e, forse, metonimicamente la Divinità stessa (al pari di 'ad). In tal caso l'intera locuzione andrà tradotta meglio che non « colline eterne », « colline dell'Eterno »¹⁰⁰.

Tihyeynā lērōš Yōsēp (תִּיהַיֵּינָא לְרֹשׁ יוֹסֵפִים). - L'espressione, per cui cfr. *2 Sam.* 3, 29; *Ger.* 23, 19, trae origine forse dall'atto di porre le mani sulla persona nel momento in cui la si benedice (cfr. *Gen.* 48, 14 e anche *Prov.* 10, 6; 11, 26)¹⁰¹. Nel passo corrispondente, *Deut.* 33, 16 abbiamo una locuzione molto simile.

Ulqodqōd (וּלְקוֹדְקוֹד). - *Qodqōd* è un vocabolo usato, per lo più in poesia, per designare talvolta la parte più alta della testa, talaltra la testa in genere. Viene di solito messo in relazione con l'accadico *qaq-*

⁹⁷ Cfr. Vawter, loc. cit.; Testa, loc. cit.

⁹⁸ In Skinner, loc. cit. La traduzione « estremo limite » (rad. *t'b*, cfr. *Num.* 34, 10), viceversa, benché sostenuta da alcuni (Lagrange) « non ha una reale giustificazione filologica » (Skinner, op. cit., p. 532). Testa (loc. cit.) traduce invece « abitazione » sulla base dell'ar. *'wa'iba* (= « abitare »).

⁹⁹ Cfr. Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

¹⁰⁰ Cfr. Vawter, art. cit., pp. 16-17.

¹⁰¹ Cfr. Skinner, loc. cit.

*qudu*¹⁰² dove è evidente l'assimilazione della dentale alla velare successiva) ma appare certo che entrambi risalgono in realtà ad una radice di sostrato **qd/kd/kt* denotante in origine oggetti vari in terracotta (cfr. ebr. *kad* gr. *κάδος* = « brocca ») ed in seguito applicata alla « testa », specie nell'ambito camito-semítico (cfr. oltre all'ebraico e all'arabo, l'egiz. *qdədə* = « pentola → testa »¹⁰³, il berbero *aqollal* = « vaso di terracotta → testa » attestante l'interscambiabilità mediterranea fra *d* e *l*) presumibilmente per ragioni tabuistiche (cfr. anche il sardo *conca* e l'abruzzese *coccia*; lo stesso termine lat. « *testa* » ha un'origine analoga). Il parallelismo *riš//qdqd* è già attestato ad Ugarit (1 *Aqbt* 79 e ss.)¹⁰⁴.

Ulqodqōd nēzīr 'ehāyw (*ⲠⲚⲚⲓⲣ ⲉⲕⲁⲓⲱⲩⲱ*). - Fervono molte discussioni fra gli studiosi circa l'interpretazione da dare al termine *nēzīr* che potrebbe essere cruciale ai fini di una collocazione del nostro oracolo, se non dell'intero poema¹⁰⁵. Siamo del parere che la spiegazione della nostra espressione si trovi confrontandola con altre del tipo di *Deut.* 32, 41 e *Sal.* 68, 22. Da questi versi, cui si può aggiungere *Giud.* 5, 2, sembra potersi intendere che il nazireato, con il divieto caratteristico di tagliarsi i capelli (cfr. *Num.* 6, 5; *Ez.* 44, 20 dove ricorre la tipica radice *pr'*)¹⁰⁶ fosse un voto preso soprattutto dai comandanti im-

¹⁰² Cfr. Z. e B.D.B. s. v.

¹⁰³ Forme con reduplicazione della radice si ritrovano anche al di fuori dell'ambito camito-semítico: cfr. il lat. *cacumen* e il sanscrito *kakudbhī*.

¹⁰⁴ Cfr. Vawter, art. cit., p. 2.

¹⁰⁵ Cfr. spec. Skinner, op. cit., pp. 532-533; Testa, op. cit., pp. 213, 605; J. Lindblom, *The political Background of the Shiloh Oracle*, in « V. T. S. » I (1953), p. 82 ss.; J. Coppens, art. cit., p. 110 ss.; Lagrange, art. cit., p. 537. Alcuni traducono « incoronato » basandosi sull'occorrenza *nēzīreyhā*, in *Lam.* 4, 7, che di solito è tradotto « i suoi principi » ed è fatto derivare da *nezer* = « diadema regale »; da ciò deducono che l'oracolo almeno è posteriore allo scisma dei regni perché allude già a Yōsēp sede di una monarchia. Si tratta in realtà di una teoria assai arbitraria: a prescindere dal fatto che « principi » e « re » non sono la stessa cosa, *nēzīreyhā* di *Lamentazioni* non deriva da *nezer* e non significa precisamente « principi ». Secondo altri *nāzīr* significa qui semplicemente « nazireo » ed allude a null'altro che al primato religioso di cui godeva la tribù di Yōsēp la quale ospitava fin da antico i principali Santuari della Confederazione premonarchica: Bēyt 'Ēl, Šēkem e Šīlō. Quest'interpretazione è già piú plausibile anche se non si comprende perché si sia ricorsi proprio all'immagine del nazireo per evocare una peculiarità per quanto di carattere religioso. Altri ancora lo spiegano come aggettivo della rad. *nzr* = « separare » e mettono in relazione l'espressione con il racconto biblico dell'odio che provavano verso Yōsēp-personaggio i suoi fratelli (cfr. anche *Sal.* 69, 9): ma difficilmente il poeta avrà usato semplicemente il verbo « separare » per connotare quest'odio (cfr. anche Z. e B.D.B. s. v.; la nota 3).

¹⁰⁶ Cfr. Z., p. 669; B.D.B., p. 828.

pegnati militarmente i quali appunto si lasciavano crescere le chiome (ritenute nell'antichità sede di forza) fino a vittoria ottenuta. Riteniamo quindi assai probabile che anche nel nostro verso il termine sia usato metonimicamente¹⁰⁷, ma in un modo diverso. Se *nāzīr* è di solito il « combattente », può anche indicare il « nemico », come appunto in *Deut.* 32, 41, cioè « colui che non si taglia i capelli in previsione di un combattimento contro i suoi fratelli ». E proprio come in *Deut.* 32, 41 e soprattutto *Sal.* 68, 22 si preannuncia il colpo inferto da Dio sulla chioma dei suoi nemici qui, per contro, si preannuncia la benedizione mandata da Dio sulla chioma (*qodqōd* in senso pregnante) di Yōsēp del quale si ricorda, per mantenere il tono militaresco dell'espressione (cfr. in *Sal.* 68, 22 il ritorno del parallelismo *rō's'//qodqōd* con l'aggiunta significativa di *šē'ār* a quest'ultimo), quindi per ragioni puramente stilistiche, che in passato era stato il nemico dei suoi fratelli. Non è escluso che a questo punto si abbia operato un gioco di parole non solo con la radice *nzr* nel suo significato originario di « separare », ma anche con l'assiro *nazaru* = « maledire »¹⁰⁸ (presumibilmente conservato in ebraico; il maledetto dai fratelli viene in realtà benedetto) e con la stessa parola *nezer* = « diadema ». Secondo Burrows, infatti, la nostra espressione potrebbe contenere un'allusione astrologica alla stella Aldebaran, la piú luminosa del Toro, detta in Mesopotamia « Corona di Anu » (forse perché rossa, il colore della tiara)¹⁰⁹.

VI.2. - IL V. 27: L'ORACOLO SU BINYĀMĪN.

TM: *Binyāmīn è un lupo predatore
dal mattino divora la preda
e divide le spoglie fino alla sera.*

Binyāmīn è lodato per il suo instancabile ardore bellicoso, che ne compensava l'esiguità numerica. La storia piú antica offre molti esempi per giustificare il paragone con l'animale predatore (la scelta del lupo, forse peraltro poco complimentosa sarà stata dettata senz'altro da ragioni astrologiche, come vedremo): la figura del Giudice 'Ēhūd (*Giud.* 3, 15

¹⁰⁷ Analogamente in *Lam.* 4, 7, *nēzīreyhā* indicherà metonimicamente le autorità militari.

¹⁰⁸ Cfr. « J. Th. S. » XXIII (1922), p. 69.

¹⁰⁹ Op. cit., p. 41.

e ss.) eroico oppositore dei Moabiti, la parte della tribú nella lotta contro i Cananei (*ibid.* 5, 14), la sua disperata resistenza contro il resto del popolo coalizzato (*ibid.* 19); era famosa per la sua abilità nell'uso della fionda e dell'arco (*Giud.* 20, 16; *1 Cron.* 8, 40; 12, 2; *2 Cron.* 14, 7; 17, 17). Ma la pericope contiene probabilmente un riferimento all'effimero regno di Šā'ūl; la divisione del bottino ci rammenta il re che rivestí le figlie di Yiśrā'ēl di scarlatto e ornamenti (*2 Sam.* 1, 24). Appare evidente il contrasto fra questa presentazione del carattere di Binyāmīn e quella che ci dà l'oracolo parallelo del Commiato di Mōšeh (cfr. *Deut.* 33, 12), la quale si riferisce presumibilmente ad un'epoca successiva, in cui la piccola tribú viveva pacificamente all'ombra del Tempio di Yērūšālam (v. *Targūm*): a questo secondo stadio devono riferirsi anche i racconti su Binyāmīn nella saga di Yōsēp della *Genesi*¹¹⁰.

Biryāmīn (יָבִימָן). - Nome del secondo figlio dell'unione di Ya'āqōb e Rāḥēl (*Gen.* 35, 16-18). Esso significa letteralmente « figlio della (mano) destra » e può essere inteso come avente un senso augurale. Ma potrebbe anche significare « figlio del Sud » (cfr. *Sal.* 89, 13), ed essere giustificato dal fatto che questo figlio fu l'unico nato al Sud, in Kēna'an (mentre tutti gli altri erano nati in 'Ārām-Nahārayim) ovvero che il suo territorio era a Sud di quello del fratello germano Yōsēp: in tal caso questo nome troverebbe un parallelo in *Dumumeš-Yamina* (« figli delle destre », ovvero del Sud) che nei documenti di Mari definisce un gruppo di tribú in opposizione ad un altro, chiamato *Dumumeš-Sim'al* (« figli della sinistra », ovvero del Nord)¹¹¹. Comunque, il gioco di parole sul nome nel nostro epigramma sembra piuttosto impostato sul termine *mānāh* (= « porzione ») che si poteva immaginare contenuto nell'ultima parte di Binyāmīn¹¹² o forse su un'etimologia *ben yāmīn* = « figlio dei giorni » (cfr. *Test. Ben.* 1, 6 e il *Pent. Sam.*), sempre con riferimento al fatto che Binyāmīn-lupo, contrariamente alle abitudini della sua razza, è tanto forte che preda anche di giorno¹¹³.

Zē'ēb (זֵאֵב). - Il riferimento è, secondo Burrows, alla Costellazione del Lupo (a S della Bilancia) già nota con questo nome in babilo-

¹¹⁰ Cfr. Skinner, op. cit., p. 534; Testa, op. cit., p. 606; Chaine, op. cit., p. 439; Bennetch, *The prophecy of Jacob*, in « Bibliotheca Sacra » XLV (1938), p. 434.

¹¹¹ Cfr. B. Oded, in E. J. s. v. *Benjamin*, vol. IV, pp. 522-523.

¹¹² Cfr. Lagrange, art. cit., p. 538.

¹¹³ Cfr. Burrows, op. cit., p. 43.

nese (*zību*). Strettamente connessa con il Lupo era la Bilancia (*zibanītu*), probabilmente da identificarsi nel distico che segue, dove è forse introdotta come simbolo dell'equivalenza notte-giorno all'equinozio (cfr. *bab-bōger ... wēlā ereb*)¹¹⁴.

Yitrāp (ךָרַב). - Di solito è considerato una terza persona singolare maschile dell'imperfetto *qal* della radice *trp* = « dilaniare » con vocalismo pausale¹¹⁵ (la forma normale *yitrōp* è attestata in *Sal.* 7, 3) usato in una proposizione relativa asindetica con valore descrittivo-aggettivale (cfr. *Is.* 51, 12) e perciò da tradursi con il presente¹¹⁶: « un lupo che preda ». Ci sentiamo di azzardare un'ipotesi differente, che semplificherebbe di molto le cose.

È accettato in ogni caso da tutti che tali relative asindetiche risalgono ad una fase molto arcaica della sintassi e della lingua. Orbene, Garbini¹¹⁷ ha da tempo riconosciuto la sopravvivenza in ebraico di un pronome dimostrativo (*nota designationis*) di base *y* (ridotto certamente dal tema pronominale affissale **ya*, anch'esso estremamente arcaico) che appare prefisso in un'ampia serie di nomi composti con una radice verbale ben attestata, al punto che fino a poco fa erano ritenuti comunemente derivati da piú antiche forme verbali di imperfetto. Questi temi nominali sono per lo piú toponimi (cfr. *yogbāh* = « l'alto », da *gbh*; *yāgūr* = « l'ospizio » da *gwr*; *yiblē'ām* connesso con *bl'* = « divorare », *yiptāh* = « l'apertura » da *pth*, nome di località in *Gios.* 15, 43) e antroponimi (cfr. *yābin* = « il saggio » da *byn*; *yidlāp* = « il piangente » da *dlp*; *yig'al* = « il liberatore » da *g'l*; *yishāq* = « quello della risata » da *shq*; *yiptāh*, ecc.) ma includono anche sostantivi del lessico comune (cfr. *yishār* = « olio » da *shr* = « splendere »); ad essi si possono inoltre aggiungere, sempre secondo Garbini, tre radici verbali nelle quali la prima *y* appare sicuramente secondaria; *ybs* = « essere secco » (rad. *bwš* = « essere rosso »); *ynq* = « poppare » (rad. *nwq idem*); *yīb* = « essere buono » (rad. *twb*). Siamo pertanto del parere che anche il nostro *yitrāp* (e così *yāmūt* di *Is.* 51, 12) rientri in questa categoria di temi, piú precisamente come antichissima formazione aggettivale della radice *trp*, che nulla naturalmente ha a che fare con l'imperfetto dello stesso

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Cfr. J., par. 32 c; G. K., par. 29 u; B.D.B. s. v.; Skinner, loc. cit.

¹¹⁶ Cfr. G. K., par. 107 g.

¹¹⁷ G. Garbini, *Le lingue semitiche*, Napoli 1984², pp. 81 ss. e spec. 84-87.

verbo. Ci conforta in questa opinione il vocalismo stesso della parola, la quale è piú facilmente confrontabile con talune voci testé riportate (*yishāq*, *yiptāh*, *yishār*) di quanto non sia spiegabile come forma pausale di *yitrōp*, cosa che implicherebbe un mutamento vocalico peraltro molto raro.

Babbōqer ... wēlā'ereb (בָּבֹּקֶר... וְלָאֵרֶב). - Le due locuzioni temporali introducono due proposizioni esattamente parallele e sostanzialmente sinonime e pertanto, nonostante esse stesse appaiano contrapposte, devono riferirsi allo stesso lasso di tempo. Siamo cioè di fronte ad un *parallelismus cum variatione* dove la preposizione *b-* avrà un valore di moto da luogo, esattamente come nell'analogo parallelismo accertato ad Ugarit in *2 Aqht V: 17, 23*¹¹⁸, ed entrambi i *cola* alluderanno ad una azione compiuta di giorno, « dalla mattina ... fino alla sera ... »¹¹⁹. Il senso risulterà chiaro se si pensa alle abitudini del lupo, che di solito esce a far preda la sera (*Hab.* 1, 8) e prima del mattino ha già divorato ciò che aveva catturato (*Sof.* 3, 3). Il nostro oracolo vuole evidentemente dire che Binyāmīn era un lupo talmente intraprendente, in grado, la sera, di accumulare una così gran quantità di preda da non riuscire a smaltirla prima dell'indomani¹²⁰: anzi, il giorno successivo ne ha ancora tanta da mangiare egli stesso e da distribuirne, per di piú, ai soci del branco. Un parallelismo del tutto identico al nostro si trova in *Eccl.* 11, 6.

'*Ad* (אָד). - Sostantivo raro (è attestato in *Is.* 33, 23 connesso con *šālāl* e in *Sof.* 3, 8) tradotto di solito, per via del parallelismo, con « preda » e messo in relazione con la radice semitica **'dy* = « passare, avanzare verso, avvolgere, assalire »¹²¹. Già è stato notato che il termine mantiene la vocale breve nonostante si trovi in pausa e per questo si è pensato di confrontarlo con il numerale '*arba*' (= « quattro »; cfr. *Lev.* 11, 20)¹²². A noi, tuttavia, sembra piuttosto che l'interpunzione masoretica quale ci è stata tramandata, in quanto fissa lo *zāqēp qātōn* su *yitrāp* e il '*etnāh* su '*ad* spezzando il parallelismo degli ultimi due

¹¹⁸ Cfr. R. S. P., vol. I.

¹¹⁹ Cfr. M. Dahood, *Northwest Semitic Notes on Genesis*, in « *Biblica* » LV (1974), p. 82; F. Zorell, *Vaticinium Jacob Patriarchae*, in « *V. D.* » VII (1927), p. 70.

¹²⁰ Cfr. Luzzatto, op. cit., p. 205.

¹²¹ Cfr. Z. e B.D.B. s. v.; Skinner, loc. cit.

¹²² Cfr. G. K., par. 29 l, n.

cola sia errata (ci aspetteremmo logicamente il contrario) e forse non originaria: in tal caso la vocalizzazione del verso conserverebbe l'antico, piú corretto, státo di cose ¹²³.

Yěhallēq šālāl (יֶהַלְלֵךְ שָׁלַל). - I lupi escono sempre in branco a far preda e poi se la dividono ¹²⁴. *Yěhallēq* è la terza persona singolare maschile dell'imperfetto (con valore di abitudine, come il parallelo *yō'kal*) *pī'ēl* della radice *hlq* che in questa forma significa « spartire, distribuire ». Spesso tale forma ha per oggetto *šālāl* (cfr. oltre al nostro verso *Es.* 15, 9; *Giud.* 5, 30; *Is.* 9, 2; 53, 12; *Sal.* 68, 13; *Prov.* 16, 19) nel qual caso assume il significato di « distribuire il bottino tenendone una parte per sé ». *Šālāl* a sua volta è sempre usato altrove nel senso di « bottino di guerra » ed è quindi certo che anche nel nostro verso sia introdotto ormai fuor di metafora ¹²⁵. *Yěhallēq šālāl* è un'immagine senza dubbio piú forte della parallela *yō'kal 'ad* in quanto, a differenza di quella, allude ad una partecipazione di massa ad una preda necessariamente molto maggiore. Non sarà pertanto fuori luogo parlare, a proposito degli ultimi due *cola* del nostro verso, di un *parallelismo climatico* ¹²⁶.

¹²³ I Masoreti avranno ad un certo momento dato un'importanza maggiore al parallelismo *yitrāp* (considerato naturalmente voce verbale) // *yō'kal* (basandosi sul significato affine dei due verbi) che non a quello *yō'kal 'ad* // *yěhallēq šālāl* (si è detto che fra l'altro quest'ultima immagine è ormai fuor di metafora) e avranno ripunteggiato il verso in conformità, con *'etnāḥ* sotto *'ad*.

¹²⁴ Cfr. Luzzatto, loc. cit.

¹²⁵ Cfr. Z. e B.D.B. alle due voci.

¹²⁶ Cfr. cap. III, nota 31.

CAPITOLO VII

IL COMMiato DI YA'ĀQŌB: UN ESEMPIO DI ANTICA POESIA « MEDITERRANEA »?

VII.1. - IL SOSTRATO MEDITERRANEO.

L'analisi testé compiuta sul Commiato di Ya'āqōb ci permette di tracciare un quadro assai complesso e variegato della piú antica poesia ebraica, giunta sul piano tanto contenutistico che formale ad uno stadio di elaborazione assai avanzato e raffinato. Crediamo soprattutto di aver dimostrato attraverso il nostro studio quanto sia notevole il contributo fornito alla nascente poesia ebraica da parte delle culture cosiddette di sostrato della regione siro-palestinese, anche se il popolo ebraico ha poi saputo recepire e reinterpretare tali messaggi in modo del tutto autonomo ed originale.

Nel primo capitolo ci siamo soffermati in un apposito paragrafo sull'importanza essenziale di un approccio di tipo comparativo al testo biblico con particolare riferimento al sostrato cananeo ed abbiamo fatto cenno ai principali studi che hanno preso in esame il nostro brano soprattutto alla luce dei paralleli ugaritici. Pur non condividendo sempre le conclusioni di ordine generale fornite da tali studi, non abbiamo tuttavia rinunciato a prendere in considerazione molte rilevazioni che ci sono parse di non scarso interesse sia pure come semplici supporti all'indagine, come ipotesi di interpretazione per termini altrimenti incomprensibili. Nel corso della trattazione abbiamo visto come probabilmente interi stichi risentano di una fortissima influenza della cultura e del lessico cananei (cfr. i vv. 11, 13, 23); al v. 27 avremmo addirittura attestata in *yitrāp* una antichissima formazione aggettivale della radice *trp* con il prefisso *y-* che parrebbe in realtà essere il relitto di un pronome

dimostrativo basato sul tema pronominale affissale **ya* anch'esso estremamente arcaico. Un'analoga ricerca abbiamo tentato di compiere nei confronti di eventuali paralleli eblaitici, ma da un lato la cautela imposta dalle incertezze di fondo che ancora avvolgono la vera identità e collocazione della lingua di Ebla, dall'altro la scarsa attinenza tematica del materiale eblaitico finora pubblicato con il nostro contesto ci permettono di fare una sola ipotesi di rapporto al v. 4 (*yeter 'āz*: cfr. ebl. *u-zi-wa-tar*) ipotesi peraltro più utile allo studio dell'eblaitico che non del nostro brano.

Un'attenzione particolare merita viceversa, a nostro parere, la questione del *sostrato mediterraneo*. Si tratta dell'influenza linguistica esercitata da un lato sulle genti indoeuropee stanziatesi intorno al bacino del Mediterraneo (specialmente Protoelleni e Protolatini) nel corso del secondo millennio a. C., dall'altro su quelle semitiche che abitavano le coste del Mediterraneo orientale (in questo caso è forse talvolta più opportuno parlare di *adstrato* che di *sostrato*¹) da parte di popolazioni di lingua né ie. né semitica affini a quelle dell'Asia Minore, dell'Egeo e del mondo mediterraneo in genere, le quali erano in possesso di una cultura superiore, per molti aspetti almeno, a quella dei nuovi arrivati. Questi ultimi, nell'opera di assoggettamento di quelle popolazioni e di assorbimento della loro cultura, da un lato arricchirono il loro lessico di

¹ Sull'argomento si veda V. Pisani, *L'unità culturale indomediterranea anteriore all'avvento di Semiti e Indoeuropei*, in « Scritti in onore di Alfredo Trombetti », Milano 1938, pp. 199-213. L'autore riteneva, soprattutto sulla scorta di testimonianze archeologiche, che « nel IV millennio a. C. una vasta zona di territorio, estendentesi dall'Egitto, attraverso la Palestina, l'Asia Minore, la Mesopotamia e la Persia meridionale fino all'India settentrionale e che aveva propaggini per tutto il Mediterraneo, si trovava in possesso di una civiltà fiorente i cui centri più importanti si sono sviluppati, almeno per quel che ci è dato sapere, attorno ai grandi fiumi Nilo, Tigri ed Eufrate, Indo ». Più recentemente D. Silvestri, ai cui svariati studi rimandiamo (si vedano soprattutto *La nozione di indomediterraneo in linguistica storica*, Napoli 1974 e *I più remoti contatti tra mondo indoeuropeo in Oriente*, in « Lingue a contatto nel mondo antico, Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia, Napoli 12-13 maggio 1978 », Pisa 1978, pp. 93-128), preferisce « considerare l'indomediterraneo in termini di "superstrato culturale" preistorico (qualcosa che si estende su una originaria varietà linguistica e culturale) e guardare la "unità culturale" come la risultante di reiterati processi di osmosi, che possiamo ricostruire sí, ma con una procedura che ... è piuttosto la formulazione sintetica di una congruenza, di cui i fatti reperibili nelle singole culture e lingue storiche sono indizi o riflessi » (*Riflessi onomastici indomediterranei*, in « Atti del Sodalizio Glottologico Milanese 1986 », Milano 1987, p. 143). Noi abbiamo preferito mantenere la dizione, convenzionale, di « *sostrato* ».

elementi estranei al loro patrimonio linguistico designanti le nuove cose trovate, dall'altra sostituirono con nuovi termini piú rispondenti alle nuove esigenze di espressione vecchi termini ereditari.

Come riconoscere la nuova terminologia?

Si tratta in genere di parole che, pur ricorrendo in altre lingue, presentano differenze formali tali che non permettono di riportarle ad una base comune ie. o semitica, né di ritenerle passate in prestito da una lingua all'altra, sicché non resta che supporle derivate da una fonte sconosciuta. Della questione ci si cominciò ad occupare abbastanza per tempo, specialmente in relazione con la lingua greca. Nel 1926 A. Debrunner pubblicava una lunga lista di vocaboli greci che si presumevano di origine egea. Si trattava di nomi di piante, animali, minerali, vesti, alimenti, strumenti musicali, termini riferentisi alla navigazione, all'architettura, al culto, all'organizzazione statale². Con la nostra trattazione ci proponiamo di dimostrare quanto un discorso analogo sia assolutamente valido per quanto riguarda le antiche fonti ebraiche, prodotte sulle coste del Mediterraneo in una zona di importanza cruciale per le comunicazioni oltre che sede di popolazioni mediterranee ancora in età storica (i Filistei)³.

VII.2. - INFLUENZE LESSICALI.

Tornando al nostro poema, si è visto come l'oracolo su Šim'ôn e Lēwī potrebbe essere stato influenzato da quella cultura addirittura nella sua impostazione generale oltre che in determinate scelte lessicali, dal momento che con grande probabilità esso riflette il mito degli « eroi fratelli » che noi ritroviamo presso tutte le culture dell'ambito mediterraneo, dal mondo classico, alla Fenicia, alla Babilonia, fino all'India. In

² Sulla questione si veda M. Ebert, *Reallexicon der Vorgeschichte*, vol. IV, p. 508 ss., Berlino 1926; A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Parigi 1913¹, 1948⁶, pp. 52-72; L. R. Palmer, *The Greek Language*, Londra 1980, pp. 3-56, ove si approfondiscono le relazioni fra il greco e le lingue anatoliche attraverso l'apporto dei documenti in Lineare B. Per una sintesi si veda G. Ciardi-Dupré, in « Enciclopedia Treccani », s. v. *Grecia antica, Lingua*, vol. XVII, p. 826 ss. e V. Pisani, *Glottologia indoeuropea*, Torino 1971, p. 280 ss.; *Manuale storico della lingua greca*, Brescia 1973, p. 32.

³ Per una sintesi rimandiamo a J. C. Greenfield, in E. J. s. v. *Philistines*, vol. XIII, pp. 399-405; Lemaire - Baldi, *Atlante biblico*, Torino 1964², pp. 109-110.

quest'ambito l'*hapax mēkērōtēyhem* (v. 6) va senza altro messo in rapporto con il greco μάχαιρα (= « coltello ») del quale pure non è nota l'etimologia. Trattandosi inoltre di termini che denotano utensili si deve pensare che risalgano, al pari di altri termini con simile connotazione fonetica e semantica nelle due lingue, ad una radice mediterranea *mkr/mgr* che esprime fundamentalmente l'idea di « tagliare ».

Altri casi sono segnalati nei versi relativi a Yēhūdāh, un oracolo fortemente influenzato dal linguaggio religioso ed agricolo dell'antica Kēna'an, come è documentato dai numerosi parallelismi riscontrati con la letteratura ugaritica. Si tratterà forse di concetti ed istituzioni pervenuti al popolo ebraico semplicemente a t t r a v e r s o i Cananei, la cui origine è tuttavia piuttosto da ricercarsi altrove. 'Aryēb e il ben piú raro *lābī'*, due dei tre termini per « leone » che appaiono al v. 9, deriverebbero, secondo Glück, da due diverse letture dello stesso termine miceneo *re-wo*, alla base anche del greco λέων, che è probabilmente una voce di sostrato, forse onomatopeica. Significativo è il fatto che, come già si è osservato, qui i termini alludono probabilmente ad una culto del dio-leone (noto dal nome teoforico ugaritico 'bdlbyt e dal toponimo biblico *Bēyt lēbā'ōt*) diffuso nella Palestina meridionale, una terra che all'epoca di Dāwīd era ancora in parte occupata dai Filistei.

Al v. 11 noi troviamo, accanto al t. *yayin* (= « vino ») anch'esso certamente originario del sostrato pur essendo comunemente attestato in ebraico⁴, l'*hapax sōrēqāh* (= « vite »). È solitamente messo in relazione con la radice pansemantica *srq/šrq* che significa « essere rosso », ma noi ipotizziamo l'esistenza di una parentela con il lat. *surculus* (= « pollone », spec. della vite) attraverso il comune sostrato mediterraneo, tanto piú che si tratta di una coltura tipica della zona.

Un discorso analogo vale per 'ayyālāb (= « cerva ») del v. 21, in cui è implicito certamente attraverso l'attributo *šēlūhāb* (= « ramosa ») un gioco di parole con 'ēylāh (= « quercia »), come è ben evidenziato dalla LXX. Entrambi i termini derivano da una radice 'wl sufficientemente attestata in ebraico con la connotazione di « essere forte » e rintracciabile contemporaneamente in altre lingue del bacino del Mediterra-

⁴ Cfr. Meillet, op. cit., p. 64. Dopo aver riscontrato l'esistenza della stessa radice nelle lingue ie. meridionali oltre che in semitico, l'autore esclude tanto la derivazione da un ascendente comune ie. che il prestito da una lingua all'altra (il neutro lat. *vinum* non può essere derivato dal maschile gr. οἶνος) e conclude debba trattarsi di una sopravvivenza del sostrato.

neo, fra cui il greco e l'ittito, dove designa sempre l'animale o l'albero forte per eccellenza. Se si pensa in particolare a quanto la lezione « quercia » nel nostro contesto ci rammenti l'uso dell'albero come strumento mantico in alcuni santuari greci di origine pelasgica e quanto il linguaggio biblico ci confermi la sopravvivenza di culti mediterranei nel territorio di Naptālī dovremmo dedurre che il nostro oracolo, con la lezione « quercia » appunto, potrebbe addirittura costituire all'origine una espressione di quella cultura ancestrale. In epoca letteraria il nostro poeta l'avrà inserito nel Commiato, sostituendo la espressione « quercia » con quella quasi omofona « cerva », ottenendo da un lato l'eliminazione di un'asserzione pericolosa sotto il profilo teologico, dall'altro l'adattamento alla simbologia animale e astrale dell'intero poema e lo avrà posto implicitamente in relazione con l'episodio storico di Mēgiddō.

Espressioni ed immagini che rimandano al sostrato mediterraneo si rinvencono anche nell'altro importante oracolo del nostro poema, quello su Yōsēp. Il v. 22 è concepito sul parallelismo istituito fra *bēn pōrāt* e *bānōt ša'ādāb*, la cui vocalizzazione originaria doveva essere **bēnōt ša 'ādāb*, con il significato di « asini selvaggi ». Quanto a *pōrāt*, abbiamo stabilito doversi rapportare all'acc. *purtu* (= « giovenca »): l'oracolo, dando del « figlio di una giovenca » a Yōsēp, alluderebbe al culto del dio-toro dei Cananei ancora venerato a livello popolare sotto il Regno Settentrionale, quasi a *pendant* del culto del leone al Sud. Or bene, se il parallelismo tra toro ed asino è di per sé spiegabile con il fatto che la base P/BR di *pōrāt* e *purtu* sembra essere stata comune nell'area mediterranea per indicare, a seconda del vocalismo, un animale bovino, ovino o equino, il culto del toro rimanda inequivocabilmente alla cultura egea (cfr. il Minotauro a Creta). Il v. 23, con la sua ripresa del tema attraverso un'immagine di caccia del toro tanto affine (per il tramite di numerose rappresentazioni vascolari rinvenute ad Ugarit dove la pratica aveva forse una valenza religiosa) alle ταυροκαθαιψίαι o « corride », non fa che confermare la nostra ipotesi⁵. Un'altra spia della pro-

⁵ Nell'articolo cit. (*L'unità ...*, p. 202) Pisani segnala fra i ritrovamenti certamente preari di Mohenjo-Daro in India, il « sigillo (n° 357) di una creatura semi-umana e semitaurina che assalta una tigre cornuta, corrispondente al sumero Eabani o Enkidu, il mostro mezzo umano e mezzo toro (con cui va naturalmente confrontato anche il Minotauro cretese) creato dalla dea Aruru per combattere Gilgameš, ma che si allea con questo per lottare contro le belve, una rappresentazione assai comune nella gliptica mesopotamica, risalente al IV millennio a. C. ». Su questo mito mesopotamico (e forse mediterraneo) dovremo ritornare.

babile origine presemítica di questi versi è nell'uso di *šūr* del v. 22. Il termine, di solito tradotto « muro », sulla scorta dell'aramaico, significa invece molto probabilmente « fonte » come il parallelo *'ayin* ed è forse in rapporto con l'accadico *šuru* (derivato dal sumerico) che significa « torrente ».

Al v. 25 vengono promesse a Yōsēp *birkōt šādayim wārāḥam*, « benedizioni di mammelle e di utero ». Un problema già rilevato dai piú antichi commentatori⁶ è costituito dall'assenza nel *colon* di qualsiasi allusione alla fertilità maschile, mentre vi si parla soltanto di organi genitali femminili. Si è detto che l'espressione ha un parallelo nei testi ugaritici, dove gli dei sono detti succhiare dalle mammelle di 'Āšērāh e 'Ānāt, chiamata anche *rḥm*: anche qui si augurerebbe dunque a Yōsēp non tanto la fecondità personale, quanto di essere nutrito con un cibo divino⁷. Ma ciò non basta a risolvere il problema dell'accento posto su immagini femminili, problema estensibile anzi agli stessi materiali ugaritici. In realtà potremmo qui essere di fronte ad una esaltazione della linea matriarcale preminente nell'antica società mediterranea e sostituita poi, dalle popolazioni ie. e semitiche di piú recente stanziamento, da un'impostazione marcatamente patriarcale. La fase di transizione ci è ben documentata in sede letteraria dall'Oresteia di Eschilo, in particolare dall'ultima tragedia della trilogia, le Eumenidi. In essa i nuovi ordinamenti della πόλις, comunità sostituitasi alla tribú familiare, assolvono Oreste ed Apollo, difensori della santità del matrimonio e della supe-

⁶ Il Targūm 'Onqēlōs traduce, anche per evitare l'uso di termini sessuali: « benedizioni di tuo padre e di tua madre ». Geiger (*Hammiqrā' wetargūmāyw*, Gerusalemme 1949, p. 161) ritiene doversi in realtà trattare di un'interpolazione dalla versione di 26 *a* piú antica, cosí come ci è ancora conservata dalla LXX, dalla Pešittā' e dal Pent. Samaritano. Comunque sia, una volta che il Targūm 'Onqēlōs registra un'altra versione, aderente al TM, per 26 *a*, è evidente che almeno ad un certo momento i suoi redattori dovettero avvertire le parole « benedizioni di tuo padre e di tua madre » come una valida traduzione per l'ultimo *colon* del v. 25.

⁷ Nella processione di Iside (Apuleio, *Metamorfosi*, 11, 10) il quarto sacerdote è descritto portare in mano fra l'altro « un vasetto d'oro foggato tondo tondo a forma di mammella e da esso libava latte »; « Iside stessa è stata sovente raffigurata nell'atto di allattare Horos giacente sulle sue ginocchia; un atteggiamento, questo, che venne successivamente ripreso dall'iconologia cristiana per raffigurare la Madonna e il Bambino Gesù. Il recipiente a forma di mammella, simbolo della *Magna Mater* elargitrice di latte e di cibo, venne studiato dall'alchimista greco-egizio Zosimo nel III secolo. Anche sulla tomba di Osiride veniva versato del latte, che doveva servire a nutrire i morti e risuscitarli ». (J. J. Bachofen, *Il matriarcato, Ricerca sulla ginecocrasia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, p. 489, n. 325, trad. it. Torino 1988).

riorità dell'uomo sulla donna, nei confronti delle Erinni, gli antichi demoni della giustizia punitrice dei delitti contro i consanguinei ed interpreti della piú antica legge matrilineare, che premevano per ottenere la condanna del matricida⁸. Ma tracce della piú antica situazione si ritrovano anche nella Bibbia stessa, specie nelle vicende dei Patriarchi piú antichi e nei contesti in cui rientrano popolazioni « mediterranee », quali i Filistei⁹. Anche qui, un'ulteriore conferma alla nostra ipotesi ci viene da un elemento del lessico. Le « benedizioni » suddette sono infatti destinate al *qodqōd* (= « capo ») di Yōsēp (v. 26), un termine che non a caso ritorna anch'esso in parallelismo con *riš* nelle fonti ugaritiche. Certamente esso risale in realtà ad una radice di sostrato *qd/kd/kt* denotante in origine oggetti vari in terracotta ed in seguito applicata alla « testa » in ambito tanto camito-semitico che indoeuropeo.

Riassumendo, possiamo concludere che almeno quattro oracoli tanto nel lessico che in una certa impostazione letteraria generale rivelano un'ascendenza marcatamente mediterranea al di là delle reminiscenze cananee presenti quasi ovunque qua e là. Si tratta delle pericopi su Šim'ōn e Lēwī (mito dei due « eroi fratelli »), su Yēhūdāh (culto del leone), su Naptālī (riti legati alla quercia), su Yōsēp (culto del toro).

VII.3. - IL SIGNIFICATO STORICO DEL POEMA.

Si è posto a fondamento del nostro lavoro l'assunto della grande maggioranza dei critici, concordi nel ritenere che il nostro *Commiato* sia un'opera unitaria, frutto di un poeta giudeo dell'età di Dāwīd il quale, utilizzando in parte materiali precedenti, in parte creandone di nuovi, avrebbe fuso il tutto in un poema coerente e organico, con l'intento verosimile di comporre una celebrazione letteraria della monarchia davidica. Ci domandiamo ora quale fosse il significato, la portata storica di tale celebrazione, in altre parole quale potrà essere stato l'avvenimento o la circostanza che avrà dato occasione alla composizione del *Commiato*. Per questo è necessario essere ancora piú precisi nel situare la

⁸ Cfr. G. Rosati, *Scrittori di Grecia*, Firenze 1977, vol. II, p. 108 ss. Sull'argomento si veda l'importante studio, già citato, di Bachofen, spec. p. 134 ss. per quanto riguarda l'Oresteia.

⁹ Su riflessi di cultura matriarcale nella Bibbia si veda J. W. Rogerson, *Antropologia e Antico Testamento*, trad. it., Casale Monferrato 1984, p. 25 ss.; Bachofen, op. cit., p. 264.

origine del brano in un momento particolare del quarantennale regno davidico.

Già Lindblom riteneva di poter ascrivere il poema a quel breve periodo di tempo in cui Dāwīd regnò a Ḥebrōn sulle sole tribú meridionali ed esprimerebbe le speranze dei suoi sostenitori per un'estensione del suo dominio su tutte quante le tribú. In quest'ottica si spiegherebbero la benedizione a Yōsēp, volta ad attirare su Yēhūdāh le simpatie delle tribú settentrionali e la maledizione su Rē'ūbēn, simbolo delle tribú transgiordaniche, allusione al regno di Yišba'al di cui il poeta si augurava la caduta. Noi diremo, spostando solo di poco la datazione proposta da Lindblom, che il nostro poema rappresenta piuttosto una celebrazione della ormai *conquistata* unità nazionale sotto il dominio dell'unico re Dāwīd, in quanto contiene il *vaticinium ex eventu* del riconoscimento che anche le tribú settentrionali, certo non senza malumori, alla fine resero a Dāwīd (2 Sam. 5) dopo che già era stato riconosciuto re da quelle meridionali: solo allora il primato di Yēhūdāh raggiunse il suo culmine e un fatto tanto clamoroso giustificò certamente, negli schemi della letteratura cortigiana dell'epoca, un componimento celebrativo strutturato sui nomi di tutte le tribú assoggettate.

Il significato del poema va infatti ricercato nella pericope che è al centro del Commiato, la pericope su Yēhūdāh. Esso è certamente racchiuso nell'enigmatica espressione 'ad kī yābō' Šīlōh del v. 10, espressione che fa da *pendant* al verso precedente. Mentre il v. 9 si riferisce al primo momento della politica egemonica di Dāwīd alludendo, attraverso l'immagine del dio-leone adorato nei santuari preisraelitici del Sud all'assoggettamento di quegli stessi santuari culminato nella presa di Yērūšālam, il v. 10 tratteggia il secondo momento, l'espansione al Nord, attraverso l'immagine della conquista da parte di Dāwīd del principale santuario settentrionale, quello di Šīlō. Per di piú, non è escluso che, ammettendo questo santuario fondato e chiamato dai figli di Šēlāh figlio di Yēhūdāh, la propaganda davidica di cui il nostro poema è espressione tendesse a presentare l'estensione dell'egemonia al Nord (simboleggiato appunto da Šīlō) quasi come un legittimo ripristino della situazione originaria. L'arrivo di Dāwīd a Šīlōh (moto a luogo con preposizione sottintesa, come spesso in ebraico poetico) non è in realtà altro che un ritorno di Šīlōh (anzi, di Šēlāh, soggetto) stesso all'antica madre. Ciò spiegherebbe fra l'altro perché il nostro poeta scriva Šīlōh con la *mater lectionis* h (אֵלֹהִים) anziché Šīlō (אֵלֹהִים) con w (alludendo

appunto a Šēlāh) e non faccia precedere espressamente la parola da una preposizione di moto a luogo.

Quello che comunque ci preme far rilevare ancora una volta è il tipo di linguaggio usato dal nostro poeta per esprimere il suo messaggio politico, un linguaggio di immagini tratte dall'ambito religioso sia pure, come vedremo, in senso lato: è difficile pensare che egli si riconoscesse, alla corte di Dāwīd, nei culti idolatrici preisraelitici richiamati alla memoria dagli oracoli. In ogni caso, il Sud è rappresentato dai santuari del dio-leone, fra i quali doveva spiccare Yēřūšālaīm, in antico chiamata anche 'Āriyēl, il Nord viceversa è simboleggiato dal santuario anfizionico di Šīlō, nel territorio di 'Eprāyim. Ma non c'è dubbio che se al Sud il culto preisraelitico dominante era quello del Leone, al Nord doveva essere quello del Toro, venerato nel santuario di Bēyt 'Ēl. E proprio al Toro divino allude certamente la prima parte dell'oracolo di Yōsēp, il « figlio di una giovenca ». Già Gevirtz notava come il v. 22 sembri contenere nel suo vocabolario una serie di allusioni a toponimi di una precisa area geografica della Palestina Meridionale con la quale il poeta avrà voluto associare Yōsēp. Sulla base di alcuni cenni contenuti in *Amos* egli postula in effetti l'esistenza di legami religiosi particolari fra il Nord e il Sud. È da ritenersi pertanto possibile che il nostro oracolo sia un'abile mossa propagandistica del poeta giudeo per sottolineare un legame (e quindi una certa dipendenza) di Yōsēp da Yēhūdāh, dapprima in materia religiosa, successivamente in senso politico vero e proprio, al fine di riaffermare il diritto della monarchia giudea ad unificare sotto le proprie insegne l'intero territorio delle tribú.

VII.4. - LA « ORAL COMPOSITION ».

Abbiamo detto che il messaggio del nostro poema ruota intorno agli oracoli su Yēhūdāh e Yōsēp. Questi, pur essendo la sede del Santuario anfizionico punto di riferimento delle tribú settentrionali, deve cedere il primato a Yēhūdāh e alla sua politica rigorosamente unificatrice. Siffatta espressione di tematiche politiche in termini religiosi non deve destare stupore. Nella cultura antica il ricorso ad un linguaggio di tipo sacrale per rappresentare un conflitto di carattere politico è assai comune. Per gli antichi la figura divina veniva a costituire il simbolo di un costume di vita, l'oggettivizzazione di una problematica esistenziale e quindi l'incarnazione della propria identità etnico-nazionale: guerre

fra uomini, o meglio fra popoli, sono anzitutto guerre fra divinità nazionali ¹⁰.

Molto piú problematico può apparire piuttosto il fatto, cui si è già accennato, per cui le immagini in questione non sono evidentemente tratte dal mondo religioso presente al nostro poeta e da lui condiviso, bensí devono appartenere ad un mondo diverso, certamente legato all'ambiente preisraelitico, un mondo se non del tutto superato allora, certamente sottoposto nel tempo ad un processo di purificazione e di lento assorbimento sincretistico. Cosí nel nostro caso si deve trattare parimenti di residui linguistico-letterari, modi di dire, frasi idiomatiche, ancora molto vive a livello popolare come espressione di orgoglio tribale, ripetute e recepite certamente in un'accezione molto diversa da quella letterale originaria. Per comprendere meglio questo concetto, tanto importante al fine di intendere l'ipotesi che stiamo per formulare, occorre proiettarlo sullo sfondo della *tradizione orale*:

« È noto — scrive Soggin nella sua 'Introduzione all'Antico Testamento' — che presso tutti i popoli la tradizione orale ha preceduto, a volte di secoli, la redazione scritta degli antichi testi... È noto infatti l'amore che i popoli, specialmente antichi, dimostrano verso il contatto immediato con le cose e le persone del passato e tale contatto sembra a molti ancora oggi meglio garantito da una catena ininterrotta di tradenti che da uno scritto... » ¹¹. Questo vale per il mondo omerico ed anche per il mondo biblico. « E ciò non avviene perché... s'ignorasse la scrittura ... ma essa serviva principalmente per la compilazione di archivi e d'inventari, cioè per atti amministrativi, non per la trasmissione di testi letterari » ¹². Vi è inoltre un altro importante aspetto su cui Soggin stesso insiste: la consapevolezza della deperibilità di un testo manoscritto in un'epoca di saccheggi e roghi per cui « una letteratura che fosse dipesa unicamente da testi scritti non avrebbe avuto scampo » ¹³.

« La tradizione orale dunque prima precede quella scritta, poi le

¹⁰ È un motivo assai evidente nell'*Iliade*. Nella Bibbia una chiara affermazione si trova in *Es.* 12, 12. Poemi religioso-militari in cui il motivo è pure rintracciabile sono la Cantica del Mare (*Es.* 15, spec. vv. 1-3, 11), il canto per la conquista di Hešbōn (*Num.* 21, spec. v. 29), la Cantica di Dēbōrah (*Giud.* 5, spec. vv. 4-5, 11, 20), il poema in *Hab.* 3 (cfr. spec. i vv. 8 ss.). Nella letteratura profetica si veda p. es. *Am.* 5, 26.

¹¹ p. 99.

¹² *Ibid.*, p. 100.

¹³ *Ibid.*, p. 103.

corre parallela, sicché ciascuna esercita sull'altra una specie di controllo costante »¹⁴. Ciò dev'essere ritenuto valido per il nostro poema che, come si è detto, parrebbe il risultato di una stratificazione di *měšālīm* diversi che probabilmente affondano la loro origine nella tradizione orale popolare di ogni singola tribú. Parte di questi *měšālīm* sono senz'altro molto antichi e dovettero giungere all'orecchio dell'autore come tali; altri forse furono composti *ex novo* sempre sulla base di materiali precedenti.

Questa *oral composition* ha naturalmente le sue caratteristiche, soprattutto sul piano formale.

Anzitutto, questo tipo di tradizione è caratterizzato dall'uso di epiteti costanti per persone e cose e dalla reiterazione di formule fisse. Come già osservava Emery Barnes, la velocità è un attributo costante del guerriero nell'antichità: come Achille nell'Iliade è *πόδας ὠκύς*, *Bārāq* nella Cantica di *Děbōrāh* è definito *šullah bēraglāyw* (*Giud.* 5, 15); con un'immagine ancor piú ricercata il nostro *Naptālī* è una *'ayyālāh sēlūhāh*. Parimenti *Yiśśākār* è *rōbēš bēyn hammišpētayim*, secondo una formula che si ripete in *Giud.* 5, 16 e *Sal.* 68, 14.

Quanto alla formularità, caratteristica ben nota di quella poesia omerica che sembra condividere con la nostra diversi schemi oltre ad esserle all'incirca contemporanea, va anzitutto osservata la reiterazione del modulo stesso di presentazione delle tribú nei rispettivi oracoli: non c'è dubbio che ogni epigramma sia costruito in modo che il nome del destinatario risalti per primo. Ciò avviene sempre, tranne che in due casi, abilmente *variati*. Al v. 20 il nome di *'Āšēr* è preceduto dalla preposizione *mē-*: l'unicità di questa forma potrebbe spiegarsi con il fatto che si tratta dell'unico oracolo del poema al centro del quale sia la produttività agricola del territorio piuttosto che un frammento di storia della tribú. Al v. 22 il termine *Yōsēp* si trova al centro di una particolare costruzione adoperata già in ugaritico soprattutto con i vocativi. Essa consiste nell'anticipare, reduplicandole prima del vocativo medesimo, le prime parole della frase che segue con l'effetto di una maggiore enfasi, ben adatta all'inizio del lungo ed importante oracolo.

Vere e proprie formule fisse si ritrovano infatti soprattutto negli oracoli di *Yēhūdāh* e *Yōsēp*. Così, se il v. 8 a *yādēkā bē 'ōrep 'oyyēbeykā* si cfr. con 2 *Sam.* 22, 41 *'oyyēbay tattāh lī 'ōrep*, sorta di

¹⁴ *Ibid.*

testamento spirituale di Dāwīd, il *colon* successivo *yīštaḥāwū lēkā bēnēy 'ābīkā* ricorre anche in 27, 29 (Commiato di Yiṣḥāq) con le parole « figli di tua madre » anziché « figli di tuo padre »: nel nostro caso la formula può essere stata adattata alla situazione poligamica. Il nesso *gūr 'aryēb* (« cucciolo di leone », v. 9) si ritrova in *Na.* 2, 12 e in *Deut.* 33, 22 (Commiato di Mōšeh) dove l'epiteto è attribuito a Dān probabilmente in relazione alla conquista di Layiš (lett. « leone ») da parte di questa tribú. L'ultima parte del verso si ritrova quasi identica in *Num.* 24, 9 (Poema di Bil'am).

Venendo alla pericope di Yōsēp, i *cola birkōt šamayim mē 'āl / birkōt tēbōm rōbešet taḥat* (v. 25) ritornano simili nel Commiato di Mōšeh (*Deut.* 33, 13) ed il primo riecheggia anche i Commiati di Yiṣḥāq da Ya'āqōb (*Gen.* 27, 28) e 'Ēsāw (*ibid.*, v. 39). Nel v. 26a, del quale abbiamo accolto la ricostruzione luzzattiana, il primo dei tre *cola birkōt 'ābīka gābērū 'āl* presenta da ultimo *'al* avverbio esattamente quale appare in 2 *Sam.* 23, 1 (Commiato di Dāwīd) dove l'espressione *haggēber hūqam 'āl* (= « l'uomo che si è levato in alto ») è parallela ad altre due definizioni poetiche del re Dāwīd in un contesto metricamente assai affine al nostro. Gli altri due *cola* presentano un parallelismo che ritorna, pressoché negli stessi termini, in *Deut.* 33, 15 (Commiato di Mōšeh) e nel poema salmistico tramandatoci in *Hab.* 3, 6. Il v. 26b, infine, ritorna anch'esso quasi identico in *Deut.* 33, 16 (cfr. anche *Sal.* 68, 22).

Si tratta certamente di formule che si prestano ad una facile memorizzazione e che per questo vengono riutilizzate senza alcun riguardo per il loro contesto originario che, se esiste, nella maggior parte dei casi non viene piú compreso completamente e tanto meno condiviso. Ci riferiamo, come vedremo, al contesto mitologico di sostrato che viene assorbito dagli Ebrei insieme alla lingua.

Ma c'è un altro punto sul quale vogliamo insistere: il rapporto fra il nostro brano e la poesia omerica¹⁵ potrebbe in realtà andare molto al di là del semplice fatto che in entrambi i casi si tratta di *oral composition*. Prova ne sia il fatto che proprio quelle formule che avvicinano la nostra poesia a quella omerica adoperano le espressioni « mediterranee » da noi piú sopra evidenziate: si pensi a termini come *lābī*,

¹⁵ Egualemente si può far cenno qui alla testimonianza del *Rgveda*, che andrà « considerato *mutatis mutandis* alla stregua dell' *Iliade* », così come « la società di cui esso è espressione alla stregua della società omerica, in cui a fianco delle forme materiali e spirituali della civiltà minoica si perpetuano quelle della società primitiva degli invasori ellenici ». (Pisani, *L'unità ...*, p. 204).

²*aryēb*, *qodqōd*; o meglio, che le frasi formulari ricorrono con maggior frequenza proprio in quelle pericopi che piú sopra abbiamo definito « mediterranee », vale a dire *Yēhūdāh* e *Yōsēp*, oltre a *Naptāli*.

VII.5. - IL MITO DEL *πότνιος*.

Ricapitolando, rammenteremo come il nostro poema voglia celebrare il primato assoluto raggiunto da *Yēhūdāh* su tutte le tribú al tempo di *Dāwīd* in seguito alla sua politica unificatrice ed in particolare alla conquista del Nord (*Yōsēp*); come sia comune nella cultura antica da un lato il ricorso ad immagini religiose per esprimere problematiche di carattere diverso, nella fattispecie politico, d'altro lato la *oral composition* con le sue formule stereotipe ed il suo linguaggio forse volutamente arcaico (fra l'altro l'uso di termini come *šēpīrōn* sembra far fede di questo arcaismo consapevole) ripreso da un contesto preletterario in gran parte legato al sostrato che probabilmente non era piú capito fino in fondo e certamente non era piú condiviso, ma semplicemente asservito all'esaltazione dell'orgoglio tribale, almeno nel nostro caso; come il termine « sostrato » vada qui inteso, prima ancora che in riferimento a quello cananeo, al « sostrato mediterraneo » di cui proprio le pericopi su *Yēhūdāh* e *Yōsēp* sembrano conservare larghe tracce. Possiamo quindi concludere che il nostro Commiato, nell'ipotesi che si tratti realmente di un libello propagandistico, adopera a questo scopo un linguaggio di tipo religioso tratto da un ben preciso contesto culturale, quello mediterraneo.

Orbene, nel mondo mediterraneo, il leone di *Yēhūdāh* e il toro di *Yōsēp* sono ambedue animali sacri alla *πότνια*, la « Gran Madre », la massima divinità, che è contemporaneamente *πότνια θηρῶν* (o addirittura *λεόντων*) e *ταυροπόλος*. Si tratta anzi di due aspetti compresenti, due volti della dea nata dalle rocce dell'Ida (la *petra genatrix*) dalle cui pendici discende con il suo corteo di belve per dare la caccia ai tori da aggiungere. Sono quegli stessi caratteri che si ritrovano nel mondo ellenico in Artemide-Apollo, in quello iranico nella coppia *Mithra-Anahita*, in quello indiano in *Çiva paçupati-Gauri*, in quello egizio in *Iside*, tutte divinità che mantengono uno stretto rapporto con la piú antica « Gran Madre » dell'Ida ¹⁶.

¹⁶ Si veda U. Pestalozza, *Religione mediterranea*, Milano 1951, spec. pp. 151-180.

E questi elementi sembrano ritrovarsi almeno nel linguaggio dei nostri oracoli, dei quali tentiamo di ricostruire lo sfondo mitologico per quanto sia offuscato dallo stile letterario. Yēhūdāh è *gūr 'aryēb*, un giovane, intraprendente leone, immaginato risalire indisturbato alla sua tana in montagna dove si distende tranquillamente a digerire dopo aver terminato la sua caccia a valle (*miṭṭerep bēni 'ālītā*). Qual è il monte e qual è la valle? Certamente il monte, per quanto mai esplicitamente menzionato, è quello di Yērūšālam, l'*Āriyēl* di *Isaia* (così come il Gaurisankar è in India l'abituale residenza di Ćiva e della sua *πότνια* e come, in ultima analisi, l'Ida è la sede della Gran Madre a Creta), mentre la pianura è quella del Nord sede del Santuario di Šilō e del culto dei Tori. Questi, simbolo di fecondità (v. 22) sono fatti oggetto di una caccia spietata (v. 23), resistono all'annientamento (v. 24), ma non, evidentemente, all'aggiogamento; anzi, al toro Yōsēp, una volta sottomesso, vengono promesse benedizioni di ogni sorta, sempre legate al motivo della fecondità (vv. 25-27): qui la divinità riappare nel suo carattere di *ταυροπόλος* (*'ābīr Ya'āqōb*, da cfr. con l'ug. *'ebr* = « toro », epiteto del dio Ba'al in quanto preposto alla fecondità, *Il abrat, rō'eh*), di curatrice (come l'Artemide greca), di fecondatrice proveniente dalle montagne (*'eben Yiśrā'ēl* con rif. alla *petra genetrix, šadday* = « il montano »)¹⁷.

¹⁷ Varrebbe la pena di effettuare a questo proposito un confronto tra il nostro poema e l'innografia antica di area mediterranea. Ci limiteremo qui a rapportarci a tre Inni dello Pseudo-Omero che ci sembrano offrire dei paralleli degni di interesse. L'Inno XIV è dedicato alla « madre di tutti gli dei e di tutti gli uomini »

Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
 ὕμνει, Μοῦσα λίγεια, Διὸς θυγάτηρ μεγάλοιο,
 ἣ κροτάλων τυπάνων τ' ἰαχῆ σὺν τε βρόμος αὐλῶν
 εὐαδεν, ἠδὲ λύκων κλαγγῆ χαροπῶν τε λεόντων,
 οὐρεά τ' ἠχήμεντα καὶ ὑλήεντες ἔναυλοι.
 καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε, θεαί θ' ἅμα πᾶσαι ἀοιδῆ.

A parte il termine *τυπάνων*, derivante probabilmente anche esso dal sostrato (cfr. ebr. *tōp*), spicca il riferimento all'« urlo dei lupi e dei fieri leoni, e i monti pieni di echi, e le seluose vallate » che richiama assai da vicino l'ambiente dell'oracolo su Yēhūdāh (v. 9). Ancora di piú è evidente il parallelismo con l'Inno XXVII ad Artemide « dalle frecce d'oro »

*Ἄρτεμιν αἰίδα χρυσηλάκατον, κελαδεινήν,
 παρθένον αἰδοίην, ἔλαφηβόλον ἰσχέαιραν,
 αὐτοκασιγνήτην χρυσαόρου Ἀπόλλωνος,
 ἣ κατ' ὄρη σκιόεντα καὶ ἄκριας ἠνεμοέσσας
 ἄγρη τερπομένη παγχρύσεια τόξα τιταίνει
 πέμπουσα στονόεντα βέλη· τρομέει δὲ κάρηνα

A questo mito della caccia-addomesticazione del toro non poteva che essere contrapposto, quasi a voler spiegare con lo stesso tipo di argomentazioni l'esclusione dal primato dei fratelli piú grandi di Yēhūdāh, Šim'on e Lēwī, il mito, anch'esso di origine mediterranea, come

ὑψηλῶν ὄρεων, ἰαχεῖ δ' ἔπι δάσκιος ὕλη
 δεινὸν ὑπὸ κλαγγῆς θηρῶν, φρίσσει δέ τε γαῖα
 πόντος τ' ἰχθυοίεις· ἦ δ' ἄλκιμον ἦτορ ἔχουσα
 πάντη ἐπιστρέφεται θηρῶν ἀλέκουσα γενέθλην·
 αὐτὰρ ἐπὶν τερφθῆ θηροσκοπὸς ἰοχέαιρα
 εὐφροήνη δὲ νόον, χαλάσασ' εὐκαμπέα τόξα
 ἔρχεται ἐς μέγα δῶμα κασιγνήτιο φίλοιο,
 Θοίβου Ἀπόλλωνος, Δελφῶν εἰς πίονα δῆμον,
 Μουσῶν καὶ Χαρίτων καλὸν χορὸν ἀρτυνέουσα.
 ἔνθα κατακρεμάσασα παλίντονα τόξα καὶ ἰοὺς
 ἡγεῖται, χαριέντα περὶ χοροῖ κόσμον ἔχουσα.
 ἔξάρχουσα χοροῦς.

L'inno contiene dapprima l'immagine della caccia della dea ai cervi: « tremano le vette dei monti » quando « tende l'arco tutto d'oro ». La seconda parte è incentrata sul motivo della sazieta dopo la caccia, allorché « l'arciere cacciatrice, ... distendendo il flessibile arco si reca alla dimora maestosa del fratello, ... per guidare la bella danza delle Muse e delle Grazie ». Un richiamo linguistico interessante a queste immagini ci sembra contenuto nel nostro poema nell'espressione *wayyāpoxzu zēpō'ēy yādāyw* (v. 24), che associa all'immagine di caccia il riferimento all'oro (*paz*: cfr. *Sal.* 19, 11; *1 Re* 10, 18) e alla danza (*mēpazxēz*: cfr. *2 Sam.* 6, 16). Nell'Inno V, ad Afrodite, ritorna la contrapposizione con Artemide con gli stessi motivi caratteristici

καὶ γὰρ τῇ ἄδε τόξα καὶ οὖρεσι θῆρας ἐναίρειν,
 φόρμιγγές τε χοροὶ τε διαπρύσιοί τ' ὄλολυγαι
 ἄλσεά τε σκιόεντα δικαίων τε πτόλις ἀνδρῶν.

ma poi è Afrodite stessa ad apparire qui come *πόντια* (cfr. *Iliade* 21, 470)

*Ἴδην δ' ἴκανεν πολυπίδακα, μητέρα θηρῶν,
 βῆ δ' ἰθὺς σταθμοῖο δι' οὖρεος· οἱ δὲ μετ' αὐτῆν
 σαίνοντες πολιοὶ τε λύκοι χαροποὶ τε λέοντες
 ἄρκτοι παρδάλιές τε θοαὶ προκάδων ἀκόρητοι

ad andare direttamente alla stalla, attraverso la montagna, trascinando con sé la stessa « fauna » dei nostri oracoli: lupi, leoni, orsi e « veloci pantere avidi di cerbiatti ». Immagini di tale sorta si possono ritrovare, sia pure con minore chiarezza, anche nella letteratura avestica e vedica. Si pensi all'agilità con cui è descritto Mithra nel X *Yasht* nel maneggiare il suo arco contro i violatori di patti e nel fermare le frecce scoccate dai nemici (si veda: Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1969; R. Rigon, *Il culto di Mithra tra mito e storia*, Saluzzo 1983); ovvero agli inni del R̥gveda dedicati ad Indra, il dio del fulmine uccisore del serpe Vṛtra, dotato di una poderosa corporatura taurina, di spirito battagliero, ghiotto di *soma* come se fosse latte (cfr. 8, 14, 3 « Vacca da latte è la tua genero-

si è visto, degli « eroi fratelli » che « nella loro ira uccidono persone e a loro piacimento fanno violenza sui tori »¹⁸. Certamente si ha qui un parallelo di quanto è narrato nell'epopea di Gilgamesš, allorché il protagonista ed Eabani mutilarono il Toro celeste ed uccisero il tiranno Humbaba, incorrendo per questo nella maledizione di Ishtar¹⁹. E non a caso Ishtar, la « mandriana » dalle corna bovine, la massima divinità mesopotamica, è senz'altro da considerarsi proveniente dal sostrato e da identificarsi con la *πότνια*²⁰.

Solo in apparenza è piú problematica la ricerca di un riscontro mitologico analogo per quanto riguarda l'esclusione del fratello maggiore, Rě'übēn, colpevole di aver sedotto la concubina del padre. In realtà, la chiara allusione alla legge amorrita, che prevede la privazione dell'eredità per il figlio che sia giaciuto insieme alla matrigna, lo fa ritenere senz'altro di data estremamente arcaica (in età ebraica classica la pena sarà viceversa la morte, *Lev.* 20, 11 certo in conformità con la maggior importanza acquisita dalla figura maschile all'interno della coppia e della piú forte considerazione del vincolo matrimoniale rispetto al rapporto

sità, o Indra, per il sacrificatore che sprema il *soma*; essa ben turgida, dà bue e cavallo », opp. 8, 65, 3 « con i canti te grande e vasto io chiamo, come una vacca per goderne [il latte], a bere il *soma*, o Indra » con la n. 7. - Si veda *Inni del Rgveda*, a cura di V. Papesso, Bologna 1929. Per gli Inni Omerici: *Inni Omerici*, a cura di F. Cassola, Milano 1975).

¹⁸ Anche nelle versioni indoeuropee del mito è presente l'elemento tauroctomia. Nella contesa con gli Afaridi per il ratto delle figlie di Leucippo, i Dioscuri catturarono una mandria di proprietà di quelli (cfr. A. Morelli, *Dei e miti*, *Enciclopedia di mitologia universale*, Milano 1987, p. 176). Nel Rgveda gli Ašvin, definiti « ricchi di cavalli e di buoi » (7, 71, 3), condussero a Vimada, amico di Indra, la moglie Kamadyu, che lo aveva preferito in uno *svayamvara*, ma gli era contesa dai rivali (1, 116, 1; cfr. Papesso, op. cit., p. 89). Da questi esempi appare evidente come l'episodio della contesa matrimoniale rientrasse pressoché dovunque nelle imprese degli « eroi fratelli » e come si giustificò su un piano « mediterraneo » il legame fra il nostro oracolo e l'episodio di Šěkēm, in qualsiasi modo tale legame venga inteso (v. *supra*, cap. II, nota 44). La tauroctomia ritorna in ambito iranico come uno dei punti essenziali della fede mithriaca: l'uccisione del Toro primordiale Gosurvan da parte di Mithra « è il sacrificio di produzione da cui è venuta la fecondità della natura » (Rigon, op. cit., p. 59). Sul toro come simbolo di fecondità si veda: J. G. Frazer, *Il ramo d'oro, Storia del pensiero primitivo: magia e religione*, trad. it. ridotta, Roma 1925, vol. II, pp. 338-341.

¹⁹ Cfr. N. K. Sandars (a cura di), *L'epopea di Gilgamesš*, Milano 1986, p. 49: « l'impresa acrobatica con cui viene ucciso il toro è simile a quella delle tauromachie cretesi »; p. 111 ss.

²⁰ Cfr. M. H. Farbridge, *Symbolical representations of the Babylonian-Assyrian Pantheon*, in « *Studies in Biblical and Semitic Symbolism* », New York 1970, spec. p. 163 ss.

di parentela basato sul sangue), tanto piú che la pericope adombrerebbe anch'essa un motivo mitologico per il quale un parallelo si riscontra nella storia omerica di Fenice ed Amintore (*Iliade* 9, 447 ss.).

Tornando alla *πότνια*, osserveremo che il suo rapporto con il mondo animale non si limita al leone ed al toro, sebbene queste siano senz'altro le sue specie preferite. Nel suo gruppo incontriamo il cane o lupo e lo scorpione o serpente che non di rado lambisce la ferita da essa inferta. Il cane-lupo rientra nel corteo di Mithra in Iran e si ritrova come Anubis nella sfera divina di Iside (accanto al toro Apis)²¹; quanto al secondo simbolo animale, nei Misteri Mitriaci noi troviamo il serpente che si leva a lambire le prime gocce del sangue che sta per sgorgare dal toro sacrificato quale fiotto generatore, sul terreno, mentre lo scorpione, essere maligno, tenta invano, vulnerando i testicoli della vittima sacra, di impedire il processo della creazione già in atto²². Orbene, il lupo ed il serpente-scorpione sono esattamente le rappresentazioni animali che si ritrovano rispettivamente negli oracoli su Binyāmīn e Dān: in particolare, nel caso di Dān, « il serpente sulla strada che morde i talloni del cavallo cosicché il suo cavaliere cade all'indietro », si è detto come alla base potrebbe esserci proprio la figura astrologica dello Scorpione, forse deliberatamente modificata in quella del serpente nel nostro contesto eulogistico, non avendo il primo una connotazione positiva in ebraico. A questo proposito, non sarà forse un caso, che le tre *θηραι* principali del corteo della *πότνια* siano associate proprio alle tribú di Yēhūdāh, Dān e Binyāmīn: si tratta infatti delle tre tribú che, fino all'epoca di Dāwīd, manifestano in qualche modo la potenza *regale*: Binyāmīn con il re Šā'ūl, Dān (oltre che attraverso il gioco di parole sul nome) con Šimšōn, l'antesignano di Dāwīd nella leggendaria lotta contro i Filistei (in *Deut.* 33 sarà Dān appunto ad essere chiamato *gūr 'aryēh*) ed infine, ovviamente, Yēhūdāh.

Per concludere la rassegna delle metafore animali nel nostro poema, ci soffermeremo brevemente su Yiśśākār-*asino* e su Naptāli-*cerva*.

²¹ Cfr. Pestalozza, op. cit., pp. 57, 164; Rigon, op. cit., p. 60 ss.: « Il cane, fedele compagno di Mithra, è l'accompagnatore dell'anima del toro sacrificale nella sua ascesa alle dimore celesti, dove diviene Silvano, il dio delle greggi ». Sul cane-lupo come incarnazione dello spirito del Grano, concezione comune in Francia, in Germania e nei paesi slavi, v. Frazer, op. cit., vol. II, pp. 323-328.

²² Cfr. Pestalozza, op. cit., pp. 164, 168; Rigon, loc. cit.: alla iugulazione del toro da parte di Mithra assistono anche Cautes e Cautopates, « figure queste riconducibili agli Aşvin indiani ... » (v. *supra* nota 18).

A differenza del mondo classico occidentale, per il quale l'asino in genere è fino ad oggi simbolo di stoltezza, il mondo orientale doveva conservare per questo animale una notevole stima: si pensi al culto egiziano di Seth, nel quale l'asino doveva rivestire un ruolo importante, piuttosto che a riflessi orientali nella stessa letteratura ellenistica, come l'Asino di Luciano e di Apuleio. Anche la tradizione biblica deve in un certo modo condividere questa deferenza per l'asino, visto probabilmente come depositario di una sapienza superiore²³. Intanto vi sono considerazioni di ordine strettamente linguistico: in ebraico, per indicare l'asino, vi sono termini radicalmente diversi, ciascuno specializzato per una varietà dell'animale, esattamente come si è visto a proposito del leone: *ḥāmōr*, *'ātōn*, *'ayir*, *'ārōd*, *pēre*, *pered*, forse * *yēm* e * *bat ṣa'ādāb*. Di questi *pēre* e *pered* rivelano chiaramente la loro formazione sulla radice presemítica PR; inoltre *ḥāmōr*, di gran lunga il termine piú usato, appare da riportarsi alla radice *ḥmr* (= « essere rosso ») e quindi manifestare la sua utilizzazione tabuistica in rapporto all'asino²⁴. Nei riti di epoca biblica, il primogenito dell'asino doveva essere riscattato al pari dei primogeniti umani e a differenza di quello degli altri animali (*Es.* 13, 12-13; 34, 19-20)²⁵. Ma soprattutto fa testo l'episodio di Bil'am, per il quale abbiamo già accertato l'esistenza di rapporti sul piano poetico con il nostro *Commiato*. A riprova del nostro assunto, non si dimenticheranno le numerose allusioni a pratiche di onolatria attribuite agli Ebrei da numerosi scrittori greci e latini, le cui informazioni, per quanto errate, non saranno state del tutto prive di un

²³ Sulla figura dell'asino nella tradizione biblica si veda: J. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, Edimburgo 1951, 13ª rist., s. v. *ass*, vol. I, pp. 173-174; F. Vigoroux, *Dictionnaire de la Bible*, Parigi 1895, vol. I, pp. 566-573; *'Ensiqlōpedyāh Miqrā'it*, Gerusalemme 1958 (in ebr.), s. v. *ḥāmōr*, vol. III, pp. 166-171.

²⁴ Sul concetto di tabú si veda la particolareggiata trattazione di Frazer, op. cit., vol. I, pp. 325-435.

²⁵ La tradizione rabbinica è conscia della particolarità del primogenito dell'asino rispetto agli altri animali ma non pare conoscerne la motivazione: il commentatore medioevale Rāši si limita ad osservare fra l'altro che gli asini erano stati in tal modo premiati perché « avevano aiutato gli Ebrei ad uscire dall'Egitto carichi dell'oro e dell'argento degli Egiziani ». È però possibile che l'affermazione talmudica secondo cui « colui che vede un asino in sogno può sperare nella salvezza » (*Bērākōt* 56 b; cfr. *Zac.* 9, 9) voglia alludere ad una precisa considerazione dell'asino come animale sacrale. Questa troverebbe riscontro in un documento ugartico (AB, V, 28) che fa esplicita menzione di sacrifici di asini; si ha pure notizia di tumulazioni di asini in Egitto all'epoca della dominazione Hyksos (cfr. *'Ensiqlō-pēdyāh Miqrā'it*, vol. I, p. 170).

minimo aggancio alla realtà²⁶. Orbene, non è escluso che anche l'asino cui qui è paragonato Yīśśākār possa rientrare nella stessa simbologia religiosa arcaica delle altre metafore animali del poema. Non è neppure da escludersi che il compilatore del *Commiato*, riprendendo nel detto di Yīśśākār quella stessa immagine dell'asino (o mulo) che Yēhūdāh lega alla sua vite, volesse alludere anche in questo modo alla conquista del fertile Nord da parte di Dāwīd.

Quanto a Naptālī, già si è detto dei rapporti di questo oracolo con la cultura mediterranea e di come probabilmente la lezione 'ēylāb (= « quercia »), ripresa dalla LXX, sia originaria²⁷. Ma anche l'immagine della « cerva dalle belle corna » è certamente riconducibile allo stesso sostrato, dal momento che il cervo, al pari del toro, è strettamente legato alla πόντια, forse in quanto animali dotati di corna, tipici simboli di vigore e fecondità: si pensi alle corna sulla testa di Artemide cacciatrice, in monete imperiali delle città cilicie di Pompeiopoli e di Tarso²⁸.

Terminata questa proiezione del nostro poema sullo sfondo del sostrato mediterraneo, o meglio quest'ipotesi di proiezione, un ultimo aspetto del problema, peraltro assai fondamentale, resta da chiarire: il passaggio dalla πόντια ad un πόντιος ('ābīr) che è certamente presupposta dal nostro poema e, come vedremo subito, non solo da esso. Il fatto è che le concezioni religiose mediterranee, nate in clima matrilineare, dovettero poi essere modificate con il subentrare dell'assetto patriarcale che veniva a sovrapporsi: sia in ambito ie. che semitico dovette perciò verificarsi ad un certo punto, come scrive Pestalozza a proposito dell'India, che

²⁶ Sull'argomento si veda la sintesi di I. Gafni in E. J., vol. III, p. 784, s. v. *Ass Worship*. Per le fonti greche e latine si consulti la raccolta di M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Gerusalemme 1984, spec. pp. 182, 552, 563 del vol. I.

²⁷ Sulla quercia nella Bibbia si veda E. J., vol. XII, p. 1293, s. v. *Oak*; M. H. Farbridge, *Trees, Plants and Flowers*, in « *Studies in Biblical and Semitic Symbolism* », p. 44. Sulla quercia in tutta l'Europa antica (Grecia, Roma, Celti, Germani, Balto-Slavi) in connessione con il fulmine (cfr. *supra* nota 17) e con la pioggia, quindi con la fertilità v. Frazer, op. cit., vol. II, pp. 266-270; sulla venerazione di Diana a Nemi come dea della quercia v. Frazer, vol. II, pp. 234-237, 271-281; di Leto-Artemide sulla spiaggia efesina sotto le fronde di una quercia v. Pestalozza, op. cit., p. 216. La quercia rientra anche in alcuni dei miti da noi trattati, come quello dalla contesa fra i Dioscuri e gli Afaridi: i primi si nascerono nel tronco cavo di una quercia (v. *supra* nota 18).

²⁸ Cfr. Pestalozza, op. cit., p. 210, n. 88.

la divinità maschile, Purusha, nella concezione prearia figlio e paredro della dea, da lei generato νόσφι γάμων e a lei subordinato, non potesse rimanere nello stadio di sudditanza, che l'ordine nuovo non avrebbe più tollerato e fosse egli pure investito di quel dono d'eternità, ch'era, in origine, proprio soltanto della dea. Né qui si arresta il processo di inversione, che anzi logicamente si continua e si compie a tutto beneficio del figlio e paredro e a tutto danno della πότνια sovrana, la quale viene spogliata degli originari poteri autonomi, e questi trasferiti alla inferiore ed inerte natura del πότνιος fino allora vissuto nell'orbita della sua Signora, vivo solo per la *çakti* in lui da essa trasfusa ed ora trasformato in una superiore entità spirituale. Il processo è così arrivato al suo termine e l'inversione è completa²⁹.

In ambito ebraico questo processo subisce naturalmente il potente influsso dell'istanza monoteistica nonché moralizzatrice della Divinità che portò da un lato all'identificazione totale, attraverso un serrato processo sincretistico, del πότνιος con YHWH, dall'altro all'assorbimento altrettanto completo da parte di questi dei residui elementi femminili di una πότνια già declassata che scompare del tutto (cfr. *Is.* 66, 13). La purificazione tocca anche qualsiasi riferimento ad immagini mitologiche meno che pertinenti con la dimensione altamente etica e spirituale nella quale gli Ebrei concepivano la Divinità e agli animali si sostituiscono di fatto, nel « corteo » di Dio stesso, le tribù³⁰.

Ciò non toglie che sul piano strettamente letterario l'antico linguaggio e gli antichi concetti restino perfettamente discernibili sotto la coltre unificatrice rappresentata dallo Yahwismo. Questo, d'altronde, dimostra la sua profondità proprio nella complessa sintesi da esso attuata, una sintesi che sa assorbire nella propria rigorosa Unità ogni elemento esterno con cui viene in contatto, senza snaturalizzarlo e senza privarlo del tutto della sua personalità, al punto da renderlo irricognoscibile.

²⁹ *Ibid.*, p. 65.

³⁰ Che si debba trattare, nelle intenzioni del nostro autore, di un « corteo celeste » lo dimostra la stessa concezione zodiacale del poema. Orbene, i nostri undici oracoli legati ai segni dello zodiaco non possono non richiamarci alla mente quel passo del *Fedro* (246 e - 247 a) nel quale Platone parla di Zeus che corre per il cielo guidando il carro alato, seguito dallo « esercito degli dei e dei demoni, ordinato in undici schiere » (cfr. anche *Gen.* 37, 9). Dione Crisostomo (*XXXVI Orazione Boristenitica*, 39 ss.) testimonia una credenza analoga nei Persiani. Potrebbe trattarsi anche qui dell'adozione di un'immagine legata al motivo degli spostamenti celesti della divinità, assai comune in tutte le mitologie mediterranee (cfr. Pisani, *L'unità ...*, p. 208).

BIBLIOGRAFIA

Elenco delle principali opere consultate:

- ALBRECHT K., *Der Judaspruch Gen. 49*, in « Z. A. W. » XXXIV (1914), pp. 312-313.
- ALBRIGHT W. F., *The name Sadday and Abram*, in « J. B. L. » LIV (1935), p. 180 ss.
- ALLEGRO J. M., *A possible Mesopotamian background in the Joseph blessing of Gen. 49*, in « Z. A. W. » LXIV (1952), pp. 249-251.
- , *Further messianic reference in Qumran literature*, in « J. B. L. » LXXV (1956), pp. 174-187.
- ALLGEIER A., *Desiderium collium aeternorum*, in « Theologische Quartalschrift » CX (1929), pp. 221-242.
- APULEIO, *Metamorfosi o Asino d'oro*, a cura di G. Augello, Torino 1980.
- ARMERDING C., *The last words of Jacob: Genesis 49*, in « Bibliotheca Sacra » CXII (1955), p. 329 ss.
- ARTOM M. E., *Il libro del popolo*, Roma 1980.
- BACHOFEN J. J., *Il matriarcato, Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, trad. it., Torino 1988.
- BAḤYĀ' b. 'ĀŠER, *Bē'ūr 'al Hattōrāh* (in ebr.), Gerusalemme 1977.
- BELLI A., *Storia della letteratura ebraica*, Milano 1961.
- BENNETCH J. H., *The prophecy of Jacob*, in « Bibliotheca Sacra » XCV (1938), pp. 417-435.
- BERLIN A., *Grammatical Aspects of Biblical Parallelism*, in « H. U. C. A. » L (1979), pp. 17-43.
- BLENKINSOPP J., *The oracle of Judah and the Messianic Entry*, in « J. B. L. » LXXX (1961), pp. 51-64.
- BROWN - DRIVER - BRIGGS, *An Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1951².
- BURROWS E., *The Oracles of Jacob and Balaam*, Londra 1939.

- CAQUOT A., *La parole sur Juda dans le testament lyrique de Jacob, Genèse 49, 8-12*, in « Semitica » XXVI (1976), pp. 5-32.
- CARMICHAEL C. M., *Some sayings in Gen. 49*, in « J. B. L. » LXXXVIII (1969), pp. 435-444.
- CASSOLA F. (a cura di), *Inni Omerici*, Milano 1975.
- CASSUTO U., *La questione della Genesi*, Firenze 1934.
- , *Storia della letteratura ebraica postbiblica*, Roma 1938.
- CHAIÑE J., *Le livre de la Genèse*, Parigi 1951.
- COHEN A., *Il Talmud*, Bari 1935, trad. it.
- COLUNGA - TURRADO (a cura di), *Biblia Vulgata*, Madrid 1953.
- COPPENS J., *La benediction de Jacob, son cadre historique à la lumière des Parallèles Ougaritiques*, in « V. T. S. » IV (1956), pp. 97-115.
- CRiado R., *Hasta que venga Shilo*, in « Estudios Biblicos » XXIV (1965), pp. 289-320.
- DAHOOB M., *A new translation of Gen. 49, 6 a*, in « Biblica » XXXVI (1955), p. 229.
- , *Is 'Eben Yišrā'el a Divine Title?*, in « Biblica » XL - B (1959), pp. 1002-1007.
- , *MKRTYHM in Genesis 49, 5*, in « C. B. Q. » XXIII (1961), pp. 54-56.
- , *Northwest semitic notes on Genesis*, in « Biblica » LV (1974), p. 79 ss.
- DE MOOR F., *La benediction prophétique de Jacob*, Bruxelles 1902.
- DE VAUX R., *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1977³ (trad. it. di *Les institutions de l'ancien testament*).
- DIEZ MACHO A. (a cura di), *Neophyti I*, vol. *Genesis*, Madrid 1968.
- DISEGNI D. (a cura di), *La Bibbia ebraica con trad. it.*, Torino 1960-67 (in 4 voll.: *Pentateuco e Haftaroth, Profeti Anteriori, Profeti Posteriori, Agiografi*).
- EBERT M., *Reallexicon der Vorgeschichte*, Berlino 1926.
- EISSFELDT O. (a cura di), *Biblia Hebraica Stuttgartensia, Liber Genesis*, Stoccarda 1977.
- ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, trad. it., Torino 1976.
- EMERY BARNES W., *A taunt-song in Gen. 49, 20-21*, in « J. Th. S. » XXXIII (1931-1932), p. 355 ss.
- Enciclopedia della Bibbia*, Torino 1971 (trad. it. di *Enciclopedia de la Biblia*).
- Enciclopedia italiana Treccani*, Roma 1929 ss.
- Encyclopaedia Judaica*, Gerusalemme 1972 ss.
- 'Enšiqlopēdyāb Miqrā'it*, Gerusalemme 1955 ss.
- EPSTEIN I., *Il giudaismo*, Milano 1982² (trad. it. di *Judaism, a Historical presentation*, Harmondsworth 1959).
- (a cura di), *Talmud Babli*, Londra 1948 (trad. ingl., 36 voll.).
- FARBRIDGE M. H., *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, New York 1970.
- FEIGIN S. I., *Hamor garim*, in « J. N. E. S. » V (1946), pp. 230-233.
- FIELD F. (a cura di), *Origenis Hexapla*, Hildesheim 1964.

- FISCHER L. R., *Ras Shamra Parallels*, Roma 1972.
- FÖHRER G., *Storia di Israele*, Brescia 1980 (trad. it. di *Geschichte Israels*, Heidelberg 1977).
- FORCHHEIMER P., *The semantic development of hebrew "gerem"*, in « Word » IV (1948), pp. 209-211.
- FRAZER J. G., *Il ramo d'oro, Storia del pensiero primitivo: Magia e religione*, trad. it. ridotta, Roma 1925, 3 voll.
- FRIPP E. I., *Note on Gen. 49, 24 b - 26*, in « Z. A. W. » XI (1891), pp. 262-266.
- GARBINI G., *Le lingue semitiche, Studi di Storia Linguistica*, Napoli 1984².
- GEIGER A., *Hammiqra' wētargümāyw, bēzīqātām lehitpattēhūtāb šel hayyahādūt*, Gerusalemme 1949 (trad. ebr. di *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums*, 1928²).
- GERSHEVITCH I., *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1969.
- GESENIUS - KAUTSCH, *Hebrew grammar*, Oxford 1910².
- GESENIUS W., *Hebraisches und Aramaisches Handwörterbuch über die Alte Testament*, Lipsia 1921.
- GEVIRTZ S., *The reprimand of Reuben*, in « J. N. E. S. » LXXXVIII (1971), pp. 87-98.
- , *The Issachar Oracle in the Testament of Jacob*, in « 'Eres Yiśrā'el » XII (1975), pp. 104-112.
- , *Of patriarchs and puns*, in « H. U. C. A. » XLVI (1975), pp. 33-54.
- , *Adumbrations of Dan in Jacob's Blessing on Judah*, in « Z. A. W. » XLIII (1981), pp. 21-37.
- , *Simeon and Levi in the Blessing of Jacob (Gen. 49, 5-7)*, in « H. U. C. A. » LII (1981), pp. 93-128.
- GİL'ĀD H., *Mišpetayim* (in ebr.), in « Bēyt Miqrā' » XXIV (1978), pp. 33-44.
- GINZBERG L., *The legends of the Jews*, Filadelfia 1908 ss.
- GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates Judaicae*, Loeb Classics Series, Cambridge Mass., 1926.
- , *La guerra Giudaica*, a cura di G. Vitucci, Milano 1974.
- GLUCK J. J., *Ari and labi - An etymological Study*, in « Z. A. W. » LXXXI (1969), pp. 232-235.
- GOOD M., *The blessing on Judah (Gen. 49, 8-12)*, in « J. B. L. » LXXXII (1963), p. 427 ss.
- GRAVES - PATAI, *I miti ebraici*, Milano 1980 (trad. it. di *Hebrew Myths - The book of Genesis*, 1963).
- HABERMANN A. M. (a cura di), *Mēgillōt Midbar Yēhūdāb* (in ebr.), Te' Aviv 1959.
- HASTINGS J. (a cura di), *A Dictionary of the Bible*, Edimburgo 1951.
- HJELMSLEV L., *Il linguaggio*, trad. it., Torino 1970.
- JIRKU A., *Der Juda-spruch Genesis 49, 8 ff. und die texte von Ras -Samra*, in « J. P. O. S. » XV (1935), pp. 12-13.

- JOÜON P., *Notes de lexicographie hebraïque*, in « Biblica » XXI (1940), p. 58.
 —, *Grammaire de l'hebreu biblique*, Roma 1923.
- KAPELRUD A. S., *Genesis 49, 12*, in « V. T. » IV (1954), pp. 426-428.
- KÄSER M., *Törāb Šēlēmāb*, Gerusalemme 1938 ss.
- KITTEL W. J., *Die Stammesprüche Israels Genesis 49 und Deuteronomium 33, traditiogeschichtlich untersucht*, Berlino 1959.
- KOCH K., *Saddaj*, in « V. T. » XXVI (1976), pp. 299-332.
- KOHLER - BAUMGARTNER, *Hebraisches und Aramaisches Lexicon zum Alten Testament*, Leida 1967.
- KORNFELD H., *Gen. 49, 10*, in « Biblische Zeitschrift » XIII (1910), pp. 130-132.
- KREBS W., ... *Sie haben Stiere geläbmt (Gen. 49, 6)*, in « Z. A. W. » LXXVIII (1966), pp. 359-361.
- KUTSCHER E. Y., *A history of the Hebrew Language*, Gerusalemme 1982.
- LAGRANGE J. M., *La prophétie de Jacob*, in « R. B. » VII (1898), pp. 525-540.
- LEMAIRE - BALDI, *Atlante biblico*, Torino 1964².
- LEVI DELLA VIDA G., *Storia e religione degli Ebrei fino al ritorno dall'esilio babilonese*, nel vol. « Arabi ed Ebrei nella Storia », Napoli 1984, pp. 211-258.
- LINDBLOM J., *The political background of the Shiloh oracle*, in « V. T. S. » I (1959), pp. 78-87.
- LUZZATTO S. D., *Pēyrūš 'al Hamiššāb Ḥumšēy Törāb* (in ebr.), Tel Aviv 1971² (Padova 1871¹).
- MANDELKERN S., *Concordantiae Veteris Testamenti*, Lipsia 1896.
- MARGULIS B., *Gen. 49, 10/Deut. 33, 2-3*, in « V. T. » (1969), pp. 202-210.
- MEILLET A., *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Parigi 1913.
- Miqrā'ōt Gēdōlōt* (Biblia Rabbinica).
- MODENA MAYER M. L., *Note etimologiche V*, in « Acme » XXVII (1974), p. 299 ss.
 —, *Il tabù linguistico e alcune denominazioni del serpente in semitico*, in « Acme » XXXV (1982), pp. 173-190.
- MORALDI L. (a cura di), *I manoscritti di Qumran*, Torino 1971.
- MORAN W. L., *Gen. 49, 10 and its use in Ez. 21, 32*, in « Biblica » XXXIX (1958), pp. 405-425.
- MORELLI A., *Dei e miti, Enciclopedia di mitologia universale*, Milano 1987.
- MOSCATI S., *An introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, Phonology and Morphology*, Wiesbaden 1980.
- NÖTSCHER F., *Šilōb = akk. šelu*, in « Z. A. W. » XLVII (1929), pp. 323-325.
 —, *Heisst Kabod auch "Seele"?*, in « V. T. » II (1952), pp. 358-362.
- OMERO, *Iliade*, Oxford 1920 (ed. Monro - Allen).
 —, *Odisea*, Oxford 1917-19 (ed. Allen).
- PALMER L. R., *The Greek Language*, Londra 1980.
- PAPESO V. (a cura di), *Inni del Rgveda*, Bologna 1929.

- PAVONCELLO N., *Gli "hapax legomena" nella Bibbia*, in « Sefarad » XVIII (1950), pp. 10-28.
- PĒŠĪTĀ', *The Old Testament in Syriac*, Leida 1972 ss.
- PESTALOZZA U., *Religione mediterranea*, Milano 1951.
- PILI F., *Possibili casi di metatesi in Gen. 49, 10 e Sal. 2, 11 b - 12 a*, in « Augustinianum » XV (1975), pp. 457-475.
- PISANI V., *L'unità culturale indomediterranea anteriore all'avvento di Semiti e Indoeuropei*, in « Scritti in onore di Alfredo Trombetti », Milano 1938.
- , *Glottologia indoeuropea*, Torino 1971.
- , *Manuale storico della lingua greca*, Brescia 1973.
- PLUTARCO, *De Iside et Osiride*.
- POSNANSKI A., *Schilob: Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre. Die Auslegung von Gen. 49, 10 im Altertum bis zum Ende des Mittelalters*, Lipsia 1904.
- PUECH H. C. (a cura di), *Storia delle Religioni*, vari voll.
- RAHLFS A. (a cura di), *Septuaginta*, Stoccarda 1935.
- RĀŠĪ DI TROYES, *Commento alla Genesi*, trad. it. di L. Cattani, Casale Monferrato 1985.
- REIDER J., *Etymological Studies in Biblical Hebrew*, in « V. T. » IV (1954), p. 223.
- REDSBURG G., *Janus Parallelism in Gen. 49, 26*, in « J. B. L. » XCIX (1980), pp. 291-293.
- , *Double polysemy in Genesis 49, 6 and Job 5, 6*, in « C. B. Q. » XLIV (1982), pp. 48-51.
- RIGON R., *Il culto di Mithra tra mito e storia*, Saluzzo 1983.
- ROGERSON W., *Antropologia e Antico Testamento*, trad. it., Casale Monferrato 1984.
- ROSATI G., *Scrittori di Grecia*, Firenze 1977, 3 voll.
- SABOTTKA L., *Noch einmal Gen. 49, 10*, in « Biblica » LI (1970), p. 225 ss.
- SACCHI P. (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Torino 1981.
- Sacra Bibbia, La*, Ed. Paoline, Roma 1960.
- SANDARS N. K. (a cura di), *L'epopea di Gilgameš*, trad. it., Milano 1986.
- SANTOS OLIVERA B., *Non auferetur sceptrum de Juda (Gen. 49, 10)*, in « V. D. » V (1925), pp. 16-19, 52-57.
- , *Filius accrescens Joseph (Gen. 49, 22-26)*, in « V. D. » VI (1926), pp. 102-110.
- SCHRÖDER W., *Gen. 49, 10 Versuch einer Erklärung*, in « Z. A. W. » XXIX (1909), pp. 186-197.
- ŠEDAQAĦ A. e R. (a cura di), *Ḥamiššāḥ Ḥumšēy Tōrāḥ, Nūsaḥ Yēhūdī wēnūsaḥ Šomrōnī*, Tel Aviv 1962.
- SELLIN E., *Zu dem Judaspruch in Jacobssegen Gen. 49, 8-12 und in Mosessegen Deut. 33, 7*, in « Z. A. W. » LX (1944), pp. 57-67.
- SILVESTRI D., *La nozione di indomediterraneo in linguistica storica*, Napoli 1974.
- , *I piú remoti contatti tra mondo indoeuropeo e mondo non indoeuropeo in*

- Oriente, in «Lingue a contatto nel mondo antico, Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia, Napoli 12-13 maggio 1978», Pisa 1978, pp. 93-128.
- , *Riflessi onomastici indomediterranei*, in «Atti del Sodalizio Glottologico Milanese 1986», Milano 1987, pp. 138-158.
- SKINNER J., *A critical and exegetical Commentary on Genesis*, in «The International Critical Commentary», Edimburgo 1930.
- SMYTH K., *The Prophecy concerning Juda: Gen. 49, 8-12*, in C. B. Q. » VII (1945), pp. 290-305.
- SOGGIN J. A., *I manoscritti del Mar Morto*, Roma 1978.
- , *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia 1979³.
- SONNE I., *Gen. 49, 25-26*, in «J. B. L.» LXV (1946), pp. 303-306.
- SPEISER E. A., *Genesis*, in «The Anchor Bible», N. Y. 1964.
- , *The Elative in West Semitic and Akkadian*, in «J. C. S.» VI (1952), p. 81 ss.
- STERN M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Gerusalemme 1984, 3 voll.
- STRUS A., *La poétique sonore dans les récits de la Genèse*, in «Biblica» LX, pp. 1-22.
- TAL A. (a cura di), *The Samaritan Targum of the Pentateuch*, Tel Aviv 1980.
- Talmud Babilonese.*
- Talmud Palestinese.*
- TESTA E., *Genesi* (2 voll.), in «La Sacra Bibbia a cura di S. Garofalo», Torino 1969 ss.
- TREVES M., *Shiloh (Genesis 49, 10)*, in «J. B. L.» LXXXV (1966), pp. 353-356.
- ULLENDORF E., *The contribution of South Semitics to Hebrew Lexicography*, in «V. T.» VI (1956), p. 194.
- VAWTER B., *The Canaanite Background of Genesis 49*, in «C. B. Q.» XVII (1955), pp. 1-18.
- VOSTÉ J. M., *La benediction de Jacob d'après Mar Iso'dad de Merw*, in «Biblica» XXIX (1948), pp. 1-30.
- WATSON W. G. E., *Hebrew "to be happy". An idiom identified*, in «V. T.» XXXI (1981), pp. 92-95.
- YOUNG D. W., *A ghost word in the Testament of Jacob?*, in «J. B. L.» C (1981), pp. 335-342.
- ZIMMERN H., *Der Jacobssegen und der Tierkreis*, in «T. A.» VII (1892), pp. 161-172.
- ZOBEL K. J., *Stammesprüche und Geschichte, Die Angaben der Stammesprüche von Gen. 49, Deut. 33 und Jdc. 5 über die politischen und Kultische Zustände in damaligen Israel*, in «Beihefte zur Z. A. W.» XCV, Berlino 1965.
- ZORELL F., *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma rist. 1968.
- , *Vaticinium Jacob Patriarchae*, in «V. D.» VII (1927), pp. 65-70.

ed inoltre:

- SOMEKH A., *Apologia messianica nel Targūm 'Onqēlōs di Gen. 49*, in « Augustinianum » XXVII (1987), p. 249 ss.
- , *Il Targum Onqelos di Gen. 49*, in « Annali di storia dell'Esegesi » V (1988), p. 143 ss.
- , *Il Targum Onqelos, traduzione o tradizione?*, in « Augustinianum » XXIX (1990).

Stampato presso la Tipografia
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza