

---

---

IRENE TINTI

Il lessico astronomico-cosmologico del cielo nella *Settanta*  
e nel *Nuovo Testamento* greco

1. *Osservazioni preliminari\**

Obiettivo del presente contributo è delineare le caratteristiche del lessico astronomico e cosmologico afferente al cielo nel suo complesso nella *Settanta* e nel *Nuovo Testamento* greco, valutandone anche il tasso di tecnicità, sia dal punto di vista denotativo e, per così dire, intrinseco, sia con riferimento alla funzione che esso svolge nel testo. L'esposizione è fondata su un censimento sistematico di tutti i passi in cui il cielo o le sue partizioni sono menzionati<sup>1</sup>, e su un'analisi dei dati lessicali, raggruppati in nuclei secondo la loro affinità reciproca ed i referenti extra-linguistici designati, ed interpretati alla luce delle informazioni desumibili dal contesto e, quando possibile, dall'esame di altre attestazioni dei lessemi stessi nella letteratura greca.

Da un punto di vista metodologico, è opportuno segnalare come lo studio di carattere linguistico sia necessariamente corredato e integrato dall'attenzione ai dati offerti dalla filologia: le peculiarità della *Settanta* in quanto opera di traduzione rendono in molti casi imprescindibile un confronto con il testo ebraico, ai fini della comprensione stessa dei passi a livello sintattico, nonché dell'individuazione dei referenti cosmologici nei casi in cui la lessicalizzazione greca appare equivoca o fuorviante; in talune circostanze non si può però escludere una dipendenza da un testo ebraico differente da quello tramandato nella redazione masoretica<sup>2</sup>. Per meglio interpretare il testo della *Settanta* in rapporto all'ebraico si farà quindi riferimento, in più occasioni, ad altre traduzioni antiche della Bibbia: le versioni greche di Aquila,

\* Desidero ringraziare la Prof.ssa Maria Patrizia Bologna per aver letto una versione preliminare di questo scritto e offerto preziosi suggerimenti; il Dott. Simone Pratelli per aver rivisto le traslitterazioni dall'ebraico; i Professori Emanuele Banfi, Pietro U. Dini, José Luis García Ramón per indicazioni bibliografiche su temi specifici.

<sup>1</sup> Lo spoglio è stato effettuato sui libri, canonici o non, compresi nelle seguenti edizioni critiche: RAHLFS (1979); MERK (1984). Essi saranno indicati secondo il sistema di abbreviazioni adottato in PENNA (1995).

<sup>2</sup> Per una analisi delle divergenze tra la *Settanta* ed il testo masoretico che sembrano dovute alla dipendenza da un testo ebraico differente (più antico, più recente o semplicemente pertinente ad una redazione alternativa), v. SCHENKER (2003), in particolare l'articolo di TOV (2003), e bibliografia relativa.

Simmaco e Teodoziona (II sec. d.C.), quella integrata della *Settanta* stessa, riportata da Origene nell'*Hexapla* (III sec. d.C.), e la *Vulgata* latina di Gerolamo (347-420 d.C.), tradotta integralmente per l'*Antico Testamento* sul testo masoretico<sup>3</sup>. Occasionalmente si citerà inoltre la versione armena (V sec. d.C.)<sup>4</sup> – che, nonostante la discussione sulle diverse fasi della traduzione e sulle rispettive fonti, greche o siriane, sia ancora aperta<sup>5</sup>, corrisponde in linea generale al dettato della *Settanta*<sup>6</sup> – qualora le scelte operate dai traduttori, in particolare nei casi in cui il testo greco presenta un certo grado di ambiguità, possano fornire utili indicazioni sull'individuazione dei referenti dei vocaboli in esame<sup>7</sup>.

## 2. Caratteristiche complessive e fattori che le determinano

Non è ovviamente possibile né funzionale all'argomentazione, in questa sede, presentare in dettaglio e secondo l'ordine seguito al momento dell'indagine preliminare l'analisi di tutti i passi vetero e neo-testamentari rilevanti per il tema trattato. Si esporrà pertanto, innanzitutto, la valutazione complessiva che da tale studio emerge, per poi sostanziarla con dati specifici, organizzati secondo un criterio tematico, che risultino particolarmente significativi, per analogia o per contrasto, rispetto alla situazione generale.

<sup>3</sup> L'edizione critica di riferimento è WEBER (1994).

<sup>4</sup> Per il testo completo della Bibbia armena si veda ad es. *Astowacašownč'* (1805); *Astowacašownč'* (1860); *Astowacašownč'* (1929). Manca un'edizione critica dell'intera Bibbia, per quanto ne esistano per singoli libri.

<sup>5</sup> La situazione pare essere differenziata per i singoli libri della Bibbia; significativamente, anche chi preferisce sottolineare la dipendenza da modelli greci non può comunque esimersi dall'affermare che «l'on peut encore trouver en arménien, pour certains livres de l'Ancien testament, d'infimes traces d'un possible modèle syriaque» OUTTIER (2008: 219). Tra i contributi relativamente recenti sulla questione, anche per ulteriori indicazioni bibliografiche, v. COWE (1993); JINBASHIAN (1996); MATHEWS (2002). Per i contatti della tradizione armena con quella greca e siriana, e per le (limitate e tarde) influenze della *Vulgata*, v. anche JOHNSON (1984); per i *Vangeli*, ALEXANIAN (1984). Per uno studio complessivo della *Settanta* in rapporto con le altre versioni antiche, v. FERNÁNDEZ MARCOS (2000: 138 ss. per la traduzione armena; cfr. COX, 1985) e bibliografia relativa; cfr. anche l'introduzione a FIELD (1875).

<sup>6</sup> «As a glove the hand that wears it» secondo CONYBEARE (2001: 117).

<sup>7</sup> Per alcuni elementi di confronto tra la *Settanta* e il *Nuovo Testamento* greco e la versione armena delle Scritture relativamente al campo lessicale in esame, e per eventuali corrispondenze biunivoche tra lessemi greci ed armeni, che suggeriscano una interpretazione dei primi in senso "tecnico", v. TINTI (2010).

L'intento di isolare il lessico di interesse astronomico e cosmologico – seppure in un'interpretazione estremamente lata e non anacronistica di questo settore della conoscenza – all'interno del vasto campo semantico del cielo nella Bibbia comporta problemi oggettivi: si registrano, infatti, frequenti sovrapposizioni con la sfera meteorologica da un lato, e con la dimensione teologico-spirituale del cielo in quanto sede divina dall'altro; tale ambito riveste inoltre, prevedibilmente, un ruolo di rilievo all'interno della fraseologia.

Anche in una prospettiva inclusiva che tenga conto di questa difficoltà di delimitazione, il lessico astronomico riferibile al cielo e alle sue partizioni nella *Settanta* e nel *Nuovo Testamento* greco presenta un marcato carattere di variabilità e asistematicità, e, prevedibilmente, non può in alcun modo essere assimilato ad una *terminologia nomenclatoria* «in cui ogni termine tecnico designa in modo non ambiguo e con definizione formale un concetto od un oggetto dell'insieme attinente ai contenuti della lingua speciale», nella concezione di Berruto (1998: 156). Si registra infatti l'impiego, per descrivere realtà e fenomeni pertinenti al cielo, di sostantivi e verbi generici, che non sembrano assumere peraltro la caratterizzazione tecnica che ci si aspetterebbe da lessemi di uso comune investiti di una nuova significazione all'interno di un lessico specialistico: sono frequenti casi di omonimia e sinonimia, che denotano l'assenza di una relazione biunivoca tra la designazione ed il referente extra-linguistico; ciò è in larga misura determinato anche dalla sovrapposizione di significati traslati e simbolici a quelli propri. Poche unità dell'ambito lessicale in esame sono, d'altra parte, inequivocabilmente riconducibili ad una lingua speciale o *sottocodice* dell'astronomia, ovvero – poiché si lavora su una lingua antica la cui condizione documentaria è buona ma evidentemente non completa – poche di esse compaiono, in testi greci che trattano più o meno specificamente di astronomia, in un'accezione analoga e peculiare. Nei casi in cui ciò accade, si assiste ad un processo di banalizzazione, che investe unità nate all'interno del *discorso specializzato* (cfr. Gotti, 2003; Cabré, 2004) quando vengono trasposte in un diverso contesto: in alcune circostanze in particolare (v. *infra*, 5.4 e 5.4.1), è molto probabile che ciò avvenga per la volontà, funzionale al contesto di impiego, di conferire una "coloritura" tecnica al brano, sfruttando a tal proposito *termini* svuotati del loro valore specifico e denotativo, ma, a livello connotativo, «attachés au mythe technico-scientifique» (Quemada, 1978: 1149). Pertanto, dove non altrimenti precisato, nel corso della trattazione *termine* sarà usato come sinonimo di *vocabolo*, senza voler con ciò attribuire valore tecnico all'elemento in questione.

Per quanto riguarda l'*Antico Testamento*, la natura dei libri, che si presentano già in ebraico diversi per genere, epoca e finalità, ma accomunati dal fatto di non avere in prima istanza come obiettivo una trattazione scientifica, ha giocato evidentemente un ruolo fondamentale nel determinare le caratteristiche appena delineate. Le informazioni sulla composizione del cielo non sono veicolate in un'esposizione organica, ma piuttosto tramite l'impiego in senso metaforico, nelle descrizioni della sua genesi o distruzione, di verbi applicabili ora ad una realtà sottile ed estesa, ora ad una struttura solida (v. *infra*, 4.2). Le realtà astronomiche, inoltre, non sono mai oggetto di interesse in sé: le allusioni hanno spesso tenore poetico, cosicché l'individuazione dei referenti risulta ardua; per descrivere la fenomenologia del cielo (ad esempio, la genesi delle precipitazioni o un improvviso oscuramento del cielo stesso) sono adottate frequentemente immagini di tipo impressionistico, che denotano peraltro, come si è anticipato, una sovrapposizione a livello concettuale tra manifestazioni a carattere astronomico ed atmosferico. Anche quando le strutture cosmologiche e i corpi celesti non sono semplicemente menzionati, ma il discorso verte sulla loro genesi o le loro caratteristiche, ciò che conta è innanzitutto il loro statuto di *creata*, la cui complessità torna a motivo di lode per colui che ne è l'artefice<sup>8</sup>. Nei brani in cui si fa effettivamente riferimento alla loro struttura o ai loro scopi, come la lunga sequenza di Gb 37, essi sono d'altro canto presentati come costitutivamente inconoscibili all'uomo, in quanto pertinenti alla sfera di azione di Dio.

L'eterogeneità dei testi rende d'altro canto impossibile, se non metodologicamente errato, tentare di ridurre ad uno schema unitario e organico i molteplici ma parziali riferimenti all'articolazione del cielo e alle sue partizioni: chi si occupa di astronomia biblica non può prescindere, infatti, dalla constatazione che molte apparenti contraddizioni si spiegano ipotizzando il riferimento, nei singoli passaggi, a modelli cosmologici differenti<sup>9</sup>. Non è ovviamente ambizione né obiettivo di questo contributo

<sup>8</sup> Cfr., a proposito dei corpi celesti, ZATELLI (1991: 88): «It is not so much the cosmological and natural vision, but rather – to coin a word – the creatural or creational one which predominates in the Bible as far as the sun, the moon and the stars are concerned».

<sup>9</sup> Si veda HOUTMAN (1993: 283, all'interno del paragrafo 7.1, intitolato *Das Alte Testament kennt kein Weltbild*): «Unseres Erachtens ist es nicht möglich, aufgrund der Angaben, die das AT uns liefert, die Schlußfolgerung zu ziehen, im alten Israel habe eine allgemein akzeptierte, systematisch aufgebaute Theorie über das Entstehen, den Aufbau und die Ausstattung des den Menschen umgebenden Kosmos in allen seinen Teilen existiert». Cfr. anche SCHIAPARELLI (1903: 15 ss.); MASOTTI (1936: 16 e bibliografia relativa, per le critiche mosse allo stesso Schiaparelli a proposito di una eccessiva volontà sistematizzante). Per la

procedere ad una ricostruzione di tali modelli sottesi: la questione è però, evidentemente, rilevante anche per la presente analisi, poiché indagine lessicale e studio contenutistico sono, in questo caso, reciprocamente dipendenti. Per delineare una cosmologia, sarebbe infatti necessario penetrare il significato di molti lessemi la cui identificazione non è affatto univoca, già per l'originale ebraico, senza contare poi i problemi di interpretazione nella traduzione greca; questi lessemi, a loro volta, avrebbero bisogno, per essere interpretati, di un modello cosmologico globale a cui essere riferiti. Il rischio di incappare in un ragionamento circolare, spiegando un vocabolo alla luce di uno schema creato artificialmente su altri vocaboli, è pertanto concreto. Ciò risultava già chiaro a Giovanni Schiaparelli, che, nel classico lavoro su *L'astronomia nell'Antico Testamento*, descrive così le difficoltà dell'opera cui si accinge:

La base di tali indagini dovrebbe essere naturalmente il testo ebraico dei libri ond'è composto l'*Antico Testamento*, quando però si fosse sicuri di penetrarne dovunque rettamente il senso. Ora bisogna confessare che da tal segno siamo ancora molto lontani; grande è il numero delle parole o delle frasi, circa le quali gli esegeti di maggior competenza non hanno potuto mettersi d'accordo. (...) Parrebbe che molto aiuto si dovesse qui sperare dalle antiche versioni, e specialmente da quella detta dei LXX (...). Ma all'atto pratico non ho trovato molta conferma di tale speranza (...): sia perché trattandosi di materia, dirò così, tecnica e di cose non sempre famigliari alla comune degli uomini, facile era che si perdessero presto le vere interpretazioni dei vocaboli (...); sia perché in questa e nelle altre versioni di comparabile antichità (...), fatte esclusivamente per uso religioso e per lettura edificante dei fedeli, di tali minuzie scientifiche non era veramente necessario, e neppure molto utile, affaticarsi a cercare una versione irreprensibile, che in molti casi più non si poteva trovare<sup>10</sup>.

A proposito della trasposizione in greco di termini ormai poco comprensibili, si dovrebbe aggiungere che la consapevolezza di tradurre un testo sacro non avrebbe certamente favorito una autonoma ricerca di precisione e perspicuità nella resa. Rosén (1997: 302-303) osserva infatti al riguardo che l'ebraico biblico stesso era percepito da coloro che erano in grado di intenderlo come una "lingua sacra", chiaramente distinta dalla "lingua degli uomini", ovvero dall'ebraico ormai fortemente aramaizzato che era in uso ai

compresenza di immaginazione poetica, osservazione realistica e concezioni mitiche frammentarie nei passi biblici di portata cosmologica, v. KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός; coll. 1408-1409).

<sup>10</sup> SCHIAPARELLI (1903: 14-15).

tempi della traduzione dei Settanta. Di conseguenza i traduttori avrebbero impartito anche al testo greco una colorazione analogica, adatta a suggerire ai fruitori che l'oggetto della trattazione era qualcosa di sublime, costitutivamente al di fuori della piena comprensione umana. Si noti che tale concezione trova effettivamente riscontro nella percezione moderna del testo sacro in tutte le lingue europee: nelle aspettative del fedele, il dettato testamentario, che pure costituisce una fonte prestigiosa di espressioni idiomatiche entrate, per pregnanza semantica e icasticità di formulazione, nella fraseologia comune, deve essere caratterizzato da un registro linguistico elevato e in certa misura oscuro. Queste caratteristiche sono comunque determinate, in larga misura, anche dalla conservatività tipica delle lingue di traduzione, che spinge a mantenere scelte lessicali consacrate dal prestigio di versioni precedenti.

In relazione al basso livello di tecnicità del lessico astronomico/cosmologico della *Settanta* è poi opportuno considerare le circostanze stesse della traduzione, che hanno aggiunto ulteriori variabili ad una situazione già composta: è difficile infatti aspettarsi in una versione realizzata in tempi diversi e da persone diverse la coerenza a livello lessicale che si potrebbe riscontrare nell'opera di un solo traduttore, nel prodotto di un gruppo che segue un progetto unitario, o perlomeno in un lavoro stratificato ma basato su un sistematico confronto intertestuale. Alla generale disorganicità contribuisce infine la creazione e la soppressione di nuove realtà astronomiche, con le relative denominazioni, nel passaggio dall'ebraico al greco: ciò si verifica in ragione di errori di lettura o interpretazione, per desiderio di 'normalizzazione' ed assimilazione a referenti più noti, o ancora per ragioni difficili da definire, che coinvolgono forse una dipendenza da un testo ebraico differente da quello masoretico.

Il *Nuovo Testamento* presenta d'altra parte una situazione peculiare, poiché i riferimenti al cielo dal punto di vista astronomico e cosmologico sono quasi assenti, ed è largamente prevalente la sua caratterizzazione in senso spirituale, in quanto dimora divina, sede dei beati, origine della rivelazione. In Kittel (1965-1992, *s.v.* οὐρανός: coll. 1437-1439) si legge in effetti che «non c'è forse un solo passo con οὐρανός in cui non traspaiano entrambe queste caratteristiche», vale a dire il cielo come «enorme cupola solida» e come «ambito di Dio»; per quanto la funzione referenziale del termine ovviamente permanga, tuttavia, non vi sono quasi, nei libri neotestamentari, allusioni alla struttura ed alle partizioni del cielo, se non in espressioni di sapore idiomatico, come «da un estremo all'altro del cielo», o in citazioni dalla *Settanta*: la dimensione cosmologica è, per così dire, data per scontata, non è

oggetto di interesse diretto. La progressiva associazione tra il cielo e Dio, che sfocia anche in casi di metonimia, è del resto ravvisabile, come si vedrà, già nell'*Antico Testamento*.

### 3. I nomi del cielo

#### 3.1. Οὐρανός e οὐρανοί

I fattori delineati nel paragrafo precedente (possibile intersezione tra diversi modelli cosmologici, sovrapposizione tra dimensione referenziale e simbolica, peculiarità della lingua di traduzione) risultano rilevanti innanzitutto per quanto riguarda le denominazioni ascrivibili al cielo nel suo complesso. La più generica è, come prevedibile, il già citato οὐρανός, il cui impiego in ambito testamentario, in particolare nei risvolti teologici, è stato ampiamente studiato<sup>11</sup>; si ricorderanno pertanto qui solo alcuni aspetti pertinenti ai fini della trattazione.

In accezione referenziale, οὐρανός può indicare tanto il cielo astronomico quanto quello atmosferico; si può pertanto parlare di ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ (AT: Dt 1.10 etc.; NT: Eb 11.12) ma anche di πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ (AT: Gen 1.26, 1.28, 1.30 etc.; NT: Mt 6.26, 7.20 etc.), νεφέλαι τοῦ οὐρανοῦ (AT: Dn 7.13, citato in NT: Mt 24.30, Mc 14.62 etc.), ὑετός τοῦ οὐρανοῦ (Dt 11.11)<sup>12</sup>. Come il sostantivo, la forma οὐρανόθεν (“dal cielo”) può rimandare al cielo come sede divina (cfr. l’unica occorrenza veterotestamentaria in 4Mac 4.11, che indica la discesa di angeli a cavallo; At 26.13, a proposito della luce che avvolge Saulo nell’episodio della conversione). All’aspetto meteorologico è ascrivibile invece l’impiego in At 14.17, per quanto sia probabilmente compresente l’idea della collocazione celeste di Dio, che dona agli uomini la pioggia.

Potenzialmente significativa per un’analisi lessicale che si concentri

<sup>11</sup> V. KITTEL (1965-1992, *s.v.* οὐρανός).

<sup>12</sup> Per la dimensione atmosferica del cielo v. ad es. anche Gc 5.18; *Salmi di Salomone* 17.18; Ap 16.21; Mt 16.2,3 (dove l’osservazione dell’aspetto del cielo e delle sue diverse tonalità di rosso permette di fare previsioni di carattere meteorologico che sono parte dell’esperienza popolare; non a caso, il passo presenta una curiosa assonanza con il proverbio italiano *rosso di sera, bel tempo si spera, rosso di mattina, tempesta s’avvicina*. Sui rapporti tra massime bibliche e proverbi popolari, cfr. HAGOPIAN, 2008, con criteri di classificazione esportabili e indicazioni bibliografiche che abbracciano anche altri ambiti culturali).

sull'uso di οὐρανός in accezione astronomico-cosmologica è la relativa frequenza (per quanto in misura decisamente minoritaria rispetto al singolare)<sup>13</sup> della forma οὐρανοί (AT: Dt 32.43, 1Sam 2.10, 2Sam 22.10, 2Cr 28.9 etc; NT: Mc 1.10, 1.11, Lc 10.20 etc.); una ricerca nel *Thesaurus* della letteratura greca (TLG) rivela infatti che il termine al plurale è attestato prima e indipendentemente dalla *Settanta* solo in pochi casi<sup>14</sup>.

Le ragioni di tale peculiarità del greco testamentario sono state e sono oggetto di dibattito: la spiegazione più invalsa l'interpreta come calco sull'ebraico *šamayim*<sup>15</sup>, inteso come *plurale tantum*<sup>16</sup>, piuttosto che come

<sup>13</sup> In KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός; coll. 1426 e 1434), H. Traub ricorda che la parola ricorre 667 volte (51 al plurale) nella *Settanta* e 284 volte (94 al plurale, pari al 33%) nel *Nuovo Testamento* greco. PENNINGTON (2003: 44) fa notare che nel *Pentateuco* si trova una sola occorrenza di οὐρανοί (Dt 32.43, laddove peraltro il testo masoretico menziona le "nazioni"). Escludendo il *Vangelo di Matteo*, il quale da solo annovera oltre il 60% delle occorrenze neotestamentarie, i plurali si riducono per questa parte delle Scritture al 13% del totale. Si noti che anche nella *Lettera agli Ebrei* e nella *Seconda Lettera di Pietro* le occorrenze di οὐρανοί sono maggioritarie: v. MOULTON e GEDEN (1963, s.v. οὐρανός).

<sup>14</sup> In Anassimandro (fr. 9.6, 10.3, 11.3, 11.7, 17.10: le citazioni provengono da autori diversi, tra cui Plutarco, Teofrasto in Simplicio, Stobeo in Ezio, lo Pseudo-Galeno); Esopo, *Fabulae* (Dodecasyllabi), fab. 333 *aliter*, v. 8; Aristotele (*Metafisica* 1074a, 32, *Fisica* 218b, 4, *De partibus animalium* 662a, 8) e lo pseudo-aristotelico *De caelo* (7 occorrenze); Eratostene, *Catasterismi* 1.2, v. 14. Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum* 5.87.14 menziona inoltre un *Περί τῶν οὐρανῶν ἄ* tra le opere di Eraclide Pontico. Si noti che nel *Timeo* platonico non vi sono occorrenze al plurale, sebbene parte del discorso verta sull'esistenza di un unico cielo in opposizione a molti (v. ad es. 31 a 1-b 4).

<sup>15</sup> Cfr. ad es. PENNA (1995, s.v. cielo: 340); VIGOUROUX (1912-1922, s.v. ciel: col. 750). La menzione di "cieli" al plurale veniva giustificata già da Teodoro di Cirro (*Quaestiones in Octateuchum*, 14.23 ss.), che pure sostiene l'esistenza di due cieli, alla luce delle caratteristiche del vocabolo ebraico.

<sup>16</sup> Il termine è sintatticamente impiegato alla stregua di un plurale. Il suo statuto morfologico è tuttavia stato a lungo in discussione, poiché, dal punto di vista sincronico, esso è assimilabile ad un duale: per una rassegna delle opinioni in merito, v. HOUTMAN (1993: 5-7). A tal proposito, la forma è stata spiegata come allusione a due cieli differenti (atmosfera e siderale; fisico e spirituale; alto e basso cielo). Analogamente, il termine *mayim*, che designa l'acqua e presenta la medesima terminazione, è stato inteso in riferimento alle acque superiori e inferiori, mentre Gerusalemme che, con altri toponimi, condivide a sua volta la terminazione, sarebbe una città composta da due parti. Su tali «fanciful "dual" explanations» prevale però allo stato attuale l'ipotesi che *šamayim* e *māyim* siano forme al plurale, divenute formalmente identiche a duali per motivi fonetici: «both words have final-weak roots (...), and their plural shapes fall together with the usual dual» (WALTKE e O'CONNOR, 1990: 118); «in these two words the original plural ending *-īm* has been reduced to *-im* under the influence of the stress» (JOÜON, 1991, vol. I: 274; si veda 275 per i toponimi, la cui terminazione è talora interpretabile come una marca di locativo). Il termine *šamayim* sarebbe

allusione ad una molteplicità di cieli di cui non esistono testimonianze inequivocabili in passi biblici, per quanto essa sia «attestata nel pensiero ellenistico, gnostico o rabbinico e negli apocrifi»<sup>17</sup>, per influsso di altri modelli cosmologici orientali<sup>18</sup>. Sebbene un modello siffatto venga addotto per spiegare la menzione del τρίτος οὐρανός in 2Cor 12.2<sup>19</sup>, infatti, il consenso non è unanime: in Vigouroux (1912-1922) si intende semplicemente questo cielo, «résidence de Dieu et des élus», come terzo dopo il cielo atmosferico e quello siderale<sup>20</sup>, separati tra loro dalla volta del firmamento (στερέωμα), di cui si parlerà a breve<sup>21</sup>; Alfrink (1964) lo considera invece terzo dopo il firmamento e le acque superiori. In Kittel si osserva d'altra parte che è quasi impossibile esprimersi sulla natura di questi tre cieli, per quanto il paradiso e il trono di Dio siano immaginati entro il terzo o ad esso strettamente associati<sup>22</sup>; l'ipotesi che la parte del cielo dove è collocata la dimora di Dio sia da intendersi come effettiva partizione cosmologica non è peraltro suffragata da ulteriori elementi all'interno dei testi vetero e neotestamentari.

Oggetto di discussione è anche la possibile allusione alla pluralità dei cieli nel nesso πάντων τῶν οὐρανῶν presente in Ef 4.10<sup>23</sup>. In particolare, H. Traub è incline a considerarlo un vero plurale, attribuibile alle predette influenze, come del resto quelli impiegati in Ef 1.10, Ef 6.9 e Col 1.16, 1.20.

dunque un originario plurale di estensione, vale a dire un plurale «der nicht als Bezeichnung für eine numerische Pluralität dient, sondern die Aufmerksamkeit auf das Überwältigende der betreffender Sache richtet: der Himmel ist ein riesiges Territorium mit unabsehbaren Höhen und unbekanntem Weiten, worin sich das Auge verliert» (HOUTMAN, 1993: 6-7). Per gli "special uses" della categoria del numero, e in particolare del plurale, in ottica interlinguistica, v. CORBETT (2000: 234 ss.).

<sup>17</sup> PENNA (1995, s.v. *cielo*: 340).

<sup>18</sup> V. KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός: col. 1429); in VIGOUROUX (1912-1922, s.v. *ciel*: col. 751), tali speculazioni rabbiniche sono considerate un'eredità della cosmologia babilonese.

<sup>19</sup> Cfr. TURNER (1963: 25). Con πρώτος οὐρανός si definisce invece in Ap 21.1 il cielo prima del rinnovamento, con l'aggettivo inteso ad indicare una priorità in senso temporale e non spaziale.

<sup>20</sup> VIGOUROUX (1912-1922, s.v. *ciel*: col. 751).

<sup>21</sup> Cfr., a proposito del firmamento e del numero dei cieli, la seconda parte della glossa οὐρανός nel *Lessico* di Suida (citata con una minima differenza di punteggiatura in TGL, s.v. οὐρανός): οὐρανοὶ δύο, ὁ σὺν τῇ γῆ γεγενημένος, καὶ ὁ ὕστερον μέσον τῶν ὑδάτων προσταχθεὶς γενέσθαι· ὃν καὶ στερέωμα προσηγόρευσεν (ADLER, 1928-1938, pars III: 590, n. 940).

<sup>22</sup> KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός: col. 1495).

<sup>23</sup> Cfr. TURNER (1963: 25).

Egli individua infatti una differenziazione nel valore di οὐρανοί anche all'interno della *Settanta*: il suo uso sarebbe dovuto alla «pleroforia dello stile innico e dossologico» nei testi salmodici o in passi di carattere profetico; la forma verrebbe invece impiegata sempre più frequentemente e come «vero plurale che serve a rendere la concezione della molteplicità dei cieli» nei testi seriori, soprattutto se scritti in prima istanza in greco (in Kittel, 1965-1992, s.v. οὐρανός; col. 1429). Pennington (2003), escludendo un riferimento a numerosi cieli, evidenzia invece come il legame tra il modello cosmologico e la scelta di οὐρανοί risulti poco cogente, poiché, in testi apocalittici che descrivono effettivamente viaggi ultraterreni attraverso una pluralità di cieli (come *l'Apocalisse di Mosè* in greco o *3 Baruch*), continua ad essere usato esclusivamente il singolare. Inoltre, la resa dell'espressione biblica «i cieli dei cieli», costruito con valore elativo usato dalle lingue semitiche per esprimere il superlativo<sup>24</sup>, ed «expression consacrée pour désigner les espaces infinis»<sup>25</sup>, secondo Pennington (2003: 47) «would have been the perfect opportunity to exploit a plurality of heavens», ed in effetti come allusione al più alto di molti cieli è stata talora intesa<sup>26</sup>. Anch'essa è tuttavia tradotta

<sup>24</sup> V. in proposito JOÛON (1991, vol. II: 525). Per un esempio di costruito analogo («il re dei re»), assunto nella formulatura imperiale persiana per calco su un titolo accadico, v. CAMPANILE (1974).

<sup>25</sup> VIGOUROUX (1912-1922, s.v. *ciel*: col. 751). ALFRINK (1964: 4-5) attribuisce invece all'espressione «i cieli dei cieli», con un'ipotesi poco fondata, la funzione di indicare le «acque superiori», basandosi sul parallelismo tra le due espressioni in Sal 148.4 (che si presenta in greco come αἰνεῖτε αὐτόν, οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν καὶ τὸ ὕδωρ τὸ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν). Egli sostiene che si troverebbe qui un primo indizio della divisione della totalità del cielo, indicata dalla formula completa «i cieli ed i cieli dei cieli», in due parti: i «cieli» (cioè il firmamento) ed i «cieli dei cieli» (cioè le «acque superiori»); terzo dopo questi, come si è detto, sarebbe lo spazio in cui risiede Dio (menzionato in 2Cor 12.2).

<sup>26</sup> NTPC, s.v. οὐρανός, a proposito di 1Re 8.27, glossa «cælum altissimum, quod quasi omnes reliquos cælos complectitur»; analogamente SCHIAPARELLI (1903: 65) parla di una «esagerazione del concetto di cielo» che si trova impiegata anche per altri concetti in ebraico: «il cielo dei cieli non è dunque altro, che il più alto dei cieli, quello che tutto comprende». In KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός; col. 1407), anche G. von Rad ricorda a proposito di questa espressione una possibile eco della pluralità dei cieli babilonese, ma osserva che «anche ammesso questo rapporto, la detta frase poteva avere in Israele solo il senso d'un'iperbole retorica»; cfr. poco oltre (col. 1430) Traub: «L'uso di questa formula – per quanto oscure e confuse possano esser state le concezioni dei traduttori – presuppone la credenza in una pluralità (forse in una varietà) di cieli. Però l'origine della formula non è dovuta essenzialmente a questo presupposto, ma alla volontà di esprimere pleroforicamente l'immensità dell'universo».

per lo più in greco al singolare (οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ: 2Cr 6.23<sup>27</sup>, 3Mac 2.15; generalmente nella formula, variamente declinata, ὁ οὐρανὸς καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ: v. Dt 10.14; 2Cr 2.5, 6.18; Ne 9.6; 1Re 8.27; Sir 16.18). Il nesso è attestato peraltro nel testo greco anche in Sal 67.34 (68.34 in ebraico) e 113.24 (115.16 in ebraico), sebbene l'ebraico non presenti il costrutto elativo, ma una semplice reduplicazione di carattere enfatico<sup>28</sup>. Il plurale οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν si trova invece solamente in Sal 148.4.

In realtà, da una ricognizione sistematica di tutti i passi rilevanti emerge chiaramente l'impossibilità non solo di trovare una spiegazione unica, ma anche di motivare la totalità delle occorrenze al plurale. Se per passi come 2Cr 28.9 non si trova una giustificazione convincente, interpretazioni *ad hoc* come quelle proposte per Sap. 18.15-16 sono, per il loro stesso carattere idiosincratico, particolarmente fragili: così, se Traub spiega il singolare del v. 16 come riferito al «firmamento in quanto margine degli spazi celesti, a loro volta immaginati e indicati al plurale nel v. 15»<sup>29</sup>, Pennington (2003: 56 ss.) cerca di ricondurre questa opposizione di numero – che veicolerebbe una differenza semantica tra il cielo in quanto *creatum* (singolare) e il cielo in quanto dimora di Dio (plurale) – all'idioletto dell'autore del libro della *Sapienza*<sup>30</sup>, scritto in prima istanza in greco. Che anche tale soluzione

<sup>27</sup> RAHLFS (1979) riporta a testo solo ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; la formula ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τοῦ οὐρανοῦ è attestata nella tradizione manoscritta (codice B); in KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός; col. 1430), si avanza l'ipotesi che la ripetizione di τοῦ οὐρανοῦ sia dovuta in questo caso ad un errore del copista: in effetti nel testo ebraico si menziona semplicemente «il cielo».

<sup>28</sup> I due passi possono infatti essere tradotti dall'ebraico rispettivamente «nei cieli calvalca, nei cieli eterni» e «i cieli sono i cieli del Signore»: versione della CEI, riportata in VATTIONI (1974).

<sup>29</sup> V. KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός).

<sup>30</sup> Il vocabolo compare al singolare anche in Sap 13.2 e 16.20; al plurale in Sap 9.10 e 9.16. PENNINGTON (2003) segnala l'esistenza di questa opposizione semantica, tra l'altro, anche nel *Vangelo di Matteo*: in effetti, la prevalenza della forma plurale si accorderebbe con la dimensione prettamente simbolica che, come si è anticipato, il cielo assume nel *Nuovo Testamento*. Solo al plurale è attestata, per esempio, la formula ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Esistono tuttavia incoerenze: in Mt 18.18 compare ad esempio il singolare, in riferimento al cielo come dimora ultraterrena, laddove in Mt 16.19 compare, in una frase analoga, il plurale. In Mt 24.31 d'altra parte si trova il plurale in riferimento agli «estremi dei cieli»: la formula, tipicamente veterotestamentaria, è attestata generalmente al singolare, e come si vedrà è nettamente ascrivibile alla dimensione cosmologica del cielo; il plurale sembrerebbe qui piuttosto motivato dall'attrazione del precedente ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων. Tutt'al più si potrebbe parlare, come fa TURNER (1963: 25), di una prevalenza tendenziale, nel *Nuovo Testamento*, della forma οὐρανοὶ quando il referente è il cielo in quanto sede di Dio, di contro alla maggiore presenza del singolare «in the material sense of sky».

non sia inattaccabile risulta tuttavia almeno dalla presenza, in Sap 16.20, del singolare οὐρανός in riferimento al luogo di provenienza di un cibo assimilato al pane degli angeli, impiego ascrivibile più alla dimensione spirituale che a quella atmosferica (mentre quella astronomica è certamente da escludere). Per quanto riguarda l'opposizione presente in Sap 18.15-16, poi, la scelta di οὐρανοί potrebbe essere altrettanto validamente attribuita alla ricerca di una maggiore solennità di espressione, nonché alla vicinanza del "trono regale" (ἐκ θρόνων βασιλείων), anch'esso significativamente menzionato al plurale; il singolare del v. 16 potrebbe invece dipendere dalla generica menzione del cielo, come spesso accade, in parallelismo/opposizione con la terra, ad indicare l'insieme del creato (per quanto, nel *Nuovo Testamento*, l'espressione "nel cielo e sulla terra" si trovi anche nella variante "nei cieli e sulla terra": cfr. Ef 1.10<sup>31</sup>, 2Pt 3.7, 13).

Considerando i singoli casi e studiando la letteratura critica in proposito è comunque possibile delineare un'interazione di fattori che ha determinato la situazione complessiva. Nella *Settanta* l'impiego della forma οὐρανοί, non sconosciuta alla lingua greca, e, per così dire, non agrammaticale, ma decisamente poco attestata, è stato indubbiamente favorito dal confronto con l'ebraico, che ha determinato l'attivazione di una potenzialità rimasta quasi sempre latente nella letteratura precedente: Pennington (2003: 49) parla, a questo proposito, di «Semitic enhancement»<sup>32</sup>. Sulla scorta di una precedente analisi (Katz, 1950: 141-146), tuttavia, egli osserva giustamente che le caratteristiche morfologiche del termine ebraico (e aramaico) non sono *di per sé* la causa della scelta della forma<sup>33</sup>; se di semplice calco morfologico si trattasse, le attestazioni di οὐρανοί sarebbero percentualmente più rilevanti. L'uso semitico ha sostanzialmente fornito – o meglio, reso più immediata alla coscienza dello scrittore – una nuova possibilità di scelta tra varianti: la preferenza per l'una o per l'altra, in sede di traduzione o, nel caso

<sup>31</sup> In questo passo, come in Sap 18.15-16, il riferimento al cielo e alla terra specifica un precedente τὰ πάντα.

<sup>32</sup> Il riferimento è alla classificazione – basata sull'interferenza sul piano sintattico, ma esportabile anche ad altri livelli dell'analisi linguistica – effettuata da PORTER (1989: 587), dei possibili gradi di influenza semitica sul greco neotestamentario: a) *direct translation*; b) *intervention* (quando una forma che non può trovare giustificazione all'interno dell'evoluzione del greco deve essere attribuita all'influenza di una costruzione semitica: questo sarebbe l'unico caso legittimamente definibile come *semitismo*); c) *enhancement* (quando una costruzione che è in greco latente o rara, subisce un aumento di frequenza per effetto di un'analoga costruzione semitica).

<sup>33</sup> Cfr. TURNER (1963: 25) e KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός: col. 1429).

dei libri più tardi e neotestamentari (nonché nella produzione extra-biblica che risente di tale modello autoritativo)<sup>34</sup>, di scrittura *ex novo*, può essere determinata nei singoli casi da diverse ragioni, di natura 'stilistica', sintattica o semantica. Il primo ordine di fattori è essenzialmente riconducibile alla tipologia dei testi in esame, già menzionata a proposito dell'interpretazione di Traub: si noti l'alta incidenza di forme al plurale, funzionale al desiderio di amplificare l'espressione ed aumentarne la solennità, nei *Salmi*<sup>35</sup>, in testi di tenore profetico, o in preghiere nelle quali Dio è esaltato in quanto Signore e sovrano dei cieli (v. Gdt 9.12, 2Mac 15.23, *Odi* 15.12). Per quanto riguarda le motivazioni sintattiche, Pennington ipotizza che, nei casi in cui *šāmayim* è soggetto di voci verbali al plurale, i traduttori sarebbero stati portati a preferire la traduzione con οὐρανοί (soprattutto in casi di personificazione, come Is 44.23) piuttosto che a trasferire l'intera frase al singolare; la medesima scelta sarebbe stata favorita dalla presenza di nomi al plurale in sintagmi paralleli (come ad esempio in Sal 106.26); nei casi in cui il verbo plurale ha più di un soggetto, la forma οὐρανός sarebbe potuta invece rimanere al singolare, come in Gen 2.1. A proposito della dimensione semantica e referenziale, infine, senza postulare che ad usi differenti corrisponda necessariamente un riferimento a diversi modelli cosmologici, è opportuno considerare che la conoscenza o il contatto con paradigmi cosmografici che prevedono un cielo stratificato può aver contribuito a rendere naturale e non straniante

<sup>34</sup> V. ad esempio alcuni scritti apocrifi in greco (*Enoch*, il *Testamento di Abramo*, il *Testamento di Giobbe* etc.), per i quali non è tuttavia sempre possibile escludere che le forme plurali siano attribuibili a interpolazioni cristiane seriori. Da una ricerca sul TLG non risultano attestazioni al plurale in Filone, Giuseppe Flavio e negli *Oracoli Sibillini*, mentre ne compaiono in testi del *Corpus Hermeticum*. Le forme sono inoltre, prevedibilmente, attestate con frequenza in autori cristiani come Ireneo, Clemente Alessandrino, Erma, Didimo Cieco, Giustino Martire e lo Pseudo-Giustino Martire, Origene, Eusebio, Epifanio, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo, Atanasio, Giovanni Filopono (poi dichiarato eretico) etc. Le occorrenze riguardano anche testi di carattere anti-cristiano, come il *Discorso Vero* di Celso (nel cap. 6, 23 b, 3 vi è un'allusione ai sette cieli), oppure opere di carattere non religioso, per quanto influenzate dalla cultura biblica e cristiana, come anonimi testi di retorica (es. il *Περὶ ποιητικῶν τρόπων*, presente in SPENGLER, 1853-56, vol. 3: 207-214 o i *Progymnasmata*, in WALZ, 1832-36, vol. 1: 597-648). Numerose sono poi le occorrenze in epoca bizantina, non solamente in opere a contenuto strettamente religioso: la forma plurale compare ad esempio, oltre che in autori come Fozio, Teodoro Prodromo e Michele Psello, anche nel cronografo Giorgio Cedreno.

<sup>35</sup> 29 occorrenze a fronte del numero totale, nei libri della *Settanta* che corrispondono alla Bibbia ebraica, di 42 o 41 (a seconda che si consideri per il libro di *Daniele* la versione della *Settanta* o quella di Teodozione, rispettivamente): v. PENNINGTON (2003: 50); per le motivazioni di ordine 'stilistico' cfr. anche TORM (1934).

la menzione di “cieli” al plurale; a questo proposito, anche in assenza di varianti testuali, non si può escludere che la presenza del plurale sia talora da attribuire, evidentemente per un fenomeno di sovraestensione, alle fasi più tarde della trasmissione<sup>36</sup>. In direzione opposta, la nuova frequenza di οὐρανοί nella *Settanta* avrà da un lato fornito al pensiero ellenistico e alla grecoità posteriore uno strumento d’espressione adatto a veicolare tale nozione<sup>37</sup>; dall’altro avrà costituito una legittimazione per lo sviluppo di concezioni analoghe, ad esempio, negli scrittori apocalittici successivi.

Per quanto riguarda la valutazione di οὐρανός all’interno del lessico di interesse astronomico e quindi potenzialmente “tecnico”, è comunque evidente che il mantenimento nel greco testamentario di caratteristiche proprie della lingua ebraica, originando l’incremento delle occorrenze al plurale e determinando la presenza per calco strutturale del costruito elativo οὐρανός τοῦ οὐρανοῦ, si inserisce a pieno titolo nei fattori che influenzano la variabilità complessiva dell’ambito lessicale stesso.

### 3.1.1. *Il cielo come sede divina: risvolti lessicali*

Prima di affrontare l’analisi di altri nomi che indicano il cielo nel complesso, per poi procedere con lo studio delle denominazioni riferibili a partizioni dello stesso o a fenomeni ad esso pertinenti, è opportuno citare alcune tappe del percorso di elaborazione alla base del legame tra gli spazi celesti e Dio, che giustifica la sovrapposizione, a livello lessicale, tra dimensione sim-

<sup>36</sup> Cfr. PENNINGTON (2003: 53).

<sup>37</sup> V. KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός: coll. 1408-1409) e PENNINGTON (2003: 59). Nel caso di Temistio (IV d.C.), in *Aristotelis physica paraphrasis*, 5.2, 142, 31 (dove si cita l’opinione di Democrito) e 5.2, 143, 2, la presenza della forma plurale, giustificata dal riferimento ad una pluralità di cieli, può naturalmente dipendere in prima istanza dal fatto che essa era attestata in Aristotele stesso. L’allusione ad una pluralità di cieli in opere anonime di carattere astrologico sembra invece rimandare più direttamente a tradizioni di ambiente giudaico; v. ad es. εἶναι δὲ καὶ ἑπτὰ οὐρανοί in *De septem herbis planetarum* (excerpta e cod. Petropol. Mus. Palaeogr. Acad. Scient., fol. 97v) in SANGIN (1936: 126-135): 12.127.19. Cfr. anche il testo dall’incipit *Τῶν ἑπτὰ οὐρανῶν ὁ ἀκριβασμὸς καὶ τὰ μετὰλλα εἰσὶν οὕτως* (e cod. Vat. gr. 216, fol. 13v), in HEEG (1910: 75): 5.79.5 o quello intitolato *Περὶ ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ* (e cod. Londin. Add. 34060, fol. 421v) in WEINSTOCK (1953: 136-137): 9.137.3. Un’occorrenza al plurale compare anche nei frammenti delle *Glosse Omeriche* di Apione (I sec. d.C.), 75.99.18 [Ludwich], noto diffamatore dei giudei e bersaglio del *Contra Apionem* di Giuseppe Flavio. La presenza del plurale nello scrittore profano Achille Tazio (II-III sec. d.C.), *Leucippe e Clitofonte*, 2.36.4, 2.37.2 e 2.37.4, potrebbe d’altra parte essere indizio di una diffusione di οὐρανοί nell’uso, anche laddove il modello cosmologico di riferimento non è assolutamente rilevante.

bolica e referenziale<sup>38</sup>.

L'identificazione progressivamente più netta di Dio con il cielo, e l'interpretazione sempre meno corporea di questa collocazione, affondano le radici nel complesso processo di definizione della sede di Dio<sup>39</sup> che ha coinvolto i diversi elementi confluiti nella religione giudaica (culto jahvistico di origine madianita, concezioni cananaiche di un Dio celeste)<sup>40</sup>. Tracce di una collocazione di Dio sulle alture permangono ad esempio nell'*Antico Testamento* (v. Sal 47.3 e 67.17-18; cfr. anche Dt 33.2 per il monte Sinai come dimora di Dio; Sal 73.2; Is 8.18; Gl 3.5 per il monte Sion). L'altura, il rilievo naturale o artificiale, è del resto tramite universale tra la terra ed il cielo, quindi tra l'uomo e la divinità<sup>41</sup>: significativamente, talora nella *Settanta* sono designate con ὕψηλά (termine che, come si vedrà, è impiegato per indicare le "altezze" celesti) anche le "alture" allestite a scopo di culto (in ebraico *bāmôt*, sing. *bāmâ*)<sup>42</sup> tanto tra gli adoratori di Jahvé (es. 1Re 3.2-3) quanto tra gli idolatri (es. 2Re 17.9). Tuttavia «l'immagine di Jahvé quale Dio celeste viene (...) a dominare in certo modo sulle altre»<sup>43</sup>; in tali vesti egli viene raffigurato di frequente nella Scrittura: in Es 24.9-11 sotto i suoi piedi è visibile un pavimento di lastre di zaffiro che rappresenta verosimilmente il firmamento; in Sal 103.3, egli costruisce sulle acque (superiori) la propria abitazione; in Sal 32.13-14 osserva gli uomini dal cielo, sua dimora; in 1Re

<sup>38</sup> Per gli aspetti dottrinali della questione, v. LEMAIRE (2003; trad. it. 2005) e KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός, in particolare per i risvolti teologici dell'associazione Dio/cielo, soprattutto nelle attestazioni neo-testamentarie) e bibliografia relativa.

<sup>39</sup> Per la distinzione tra luogo di residenza e luogo di apparizione di Dio, v. KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός: col. 1410 ss). Per un elenco di passi biblici che attribuiscono a Dio sedi differenti, v. FREEDMAN (1992, s.v. *heaven*).

<sup>40</sup> Per la stratificazione sottesa allo sviluppo della religione giudaica, v. LEMAIRE (2003; trad. it. 2005). Eccessivamente semplificante è l'affermazione di PENNINGTON (2003: 41), secondo il quale «from reflection on the majesty of the heights above and a belief in the connection of deity with the always-important phenomena of weather, it was an easy transition to understand the heavens above as the habitation of God».

<sup>41</sup> Cfr. nell'ambito della cultura classica il ruolo del monte Olimpo, del Parnaso, o ancora del monte Eta, sulla cima del quale Eracle viene bruciato per assurgere poi agli onori della divinità.

<sup>42</sup> Il vocabolo assume anche il significato di "santuario costruito sulle alture" e quindi, per estensione, "santuario, luogo di culto", e viene tradotto anche con βωμός (es. Ger 7.31, Is 16.12), στήλη (es. Nm 22.41) etc. Cfr. VIGOUROUX (1912-1922, s.v. *hauteurs*).

<sup>43</sup> KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός: col. 1414). Si osservi in proposito che parte della tradizione manoscritta rende in Es 19.3 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ invece di ἐκ τοῦ ὄρους – laddove il testo ebraico descrive Dio che chiama Mosé "dal monte" – «per salvare la trascendenza divina» (*Ibidem*: col. 1428).

22.19 compare assiso in trono e circondato dall'esercito del cielo (per cui v. *infra*, 4.1). La rappresentazione celeste di Dio conosce tuttavia un processo di adattamento e spiritualizzazione, assumendo connotazioni via via meno concrete: se infatti in 1Re 8.30 si chiede al Signore di prestare ascolto dalla sua sede celeste, immediatamente prima (1Re 8.27) si afferma che nemmeno il più alto dei cieli è sufficiente a contenerlo (o a sopportare la sua gloria: v. 2Cr 2.5). In questo processo entrano in gioco ovviamente preoccupazioni di natura teologica, che mirano a non limitare al cielo la sfera di autorità di Dio, a mostrare che egli è potente in terra e non si disinteressa degli uomini (Sal 101.20-21): si confronti in proposito il carattere empio attribuito all'affermazione di Gb 22.13-14, dove si insinua che il Signore, intento a camminare sulla "volta del cielo" e avvolto nelle nubi, non giudica le vicende terrestri. La menzione del "Dio del cielo" (θεὸς τοῦ οὐρανοῦ: es. Sal 135.26; 2Esd 1.2; Ne 1.4 = 2Esd 11.4 secondo Rahlfs, 1979; Gio 1.9; poi Gdt 5.8, 6.19, 11.17), che coincide con la sua caratterizzazione in quanto abitante di tale spazio (es. Tb 5.17, Sal 2.4), non indica dunque, nella prospettiva monoteista della religione giudaica, che egli sia una divinità esclusivamente celeste, preposta ad un solo ambito, e nemmeno imposta una qualche forma di uranolatria<sup>44</sup>, ma serve piuttosto a caratterizzarne la natura 'supraterrena': all'idea di elevatezza si associa, naturalmente, l'idea di sublimità. In tal senso vanno intesi anche epiteti come κύριος τοῦ οὐρανοῦ (Tb 10.13); βασιλεύς τοῦ οὐρανοῦ (Tb 13.13; con il genitivo plurale in 3Mac 2.2); δυνάστης τῶν οὐρανῶν (2Mac 15.23); ἐν οὐρανῷ δυνάστης (2Mac 15.4) etc.

La nozione che il cielo e Dio, che ne è il creatore e di là governa il mondo (Sal 32.13-14; *Salmi di Salomone* 2.30), «si convengono a vicenda»<sup>45</sup> ha fatto sì che, in sede di traduzione, la specificazione τοῦ οὐρανοῦ, o comunque la menzione del cielo, sia talora aggiunta in riferimento a Dio anche quando non è presente nel testo ebraico (es. Sal 90.1, Dn 3.17 etc.). Tale legame diviene anzi così stretto che in alcuni casi il nome del "cielo" viene addirittura sostituito dai traduttori a quello di Dio; si veda ad esempio Gb 22.26: laddove l'ebraico dice «alzerai a Dio la tua faccia», la *Settanta* ha ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν. In Is 14.13 d'altra parte si trova ἐπάνω τῶν ἄστρον τοῦ οὐρανοῦ, mentre il testo masoretico fa riferimento alle "stelle di Dio": in questo passo la traduzione greca si potrebbe tuttavia spiegare con un sem-

<sup>44</sup> La natura di *creatum* del cielo è, come si vedrà, continuamente ribadita nelle *Scritture*, e il culto delle realtà celesti praticato dai popoli circostanti è biasimato con forza.

<sup>45</sup> KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός: col. 1428).

plice fenomeno di normalizzazione, influenzato dal contesto, in particolare dalla frase immediatamente precedente (εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι). È comunque opportuno ricordare che in caso di divergenza tra la *Settanta* e il testo masoretico non si può escludere che le varianti siano attribuibili, piuttosto che alla volontà del traduttore, ad un diverso testo ebraico soggiacente<sup>46</sup>. Non è in ogni caso sorprendente che in alcuni testi dell'*Antico Testamento* si possano scorgere avvisaglie del passaggio metonimico per cui il “cielo” diviene sinonimo di “Dio”<sup>47</sup>. È stato proposto di intendere in tal senso l'espressione ἔθεντο εἰς οὐρανὸν τὸ στόμα αὐτῶν in Sal 72.9<sup>48</sup>: la successiva precisazione καὶ ἡ γλῶσσα αὐτῶν διήλθεν ἐπὶ τῆς γῆς sembra però indicare che si tratti qui, piuttosto, di una espressione iperbolica che menziona i due principali ambiti del creato per indicare l'assoluta mancanza di ritegno degli empi. Analogamente, l'associazione di cielo e terra sembra avere una funzione di indicazione globale in Gb 20.27 (ἀνακαλύψαι δὲ αὐτοῦ ὁ οὐρανὸς τὰς ἀνομίας, γῆ δὲ ἐπανασταίη αὐτῶ). Indubbio sembra essere invece, nel testo aramaico, il passo di Dn 4.23, che recita «quando avrai riconosciuto che al Cielo appartiene il dominio» (trad. CEI in Vattioni, 1974); la *Settanta* ha però κύριος ζῆ ἐν οὐρανῶ, καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐπὶ πάσῃ τῇ γῇ (Dn 4.27). Poiché la corrispondenza tra le due versioni è scarsa in tutto il brano, non si può stabilire con certezza se il discostamento sia dovuto o meno alla necessità di chiarire una espressione ancora sentita come brachilogica; Teodoziona (Dn 4.26) rende, con maggiore somiglianza, ἀφ' ἧς ἂν γνῶς τὴν ἐξουσίαν τὴν οὐράνιον. Il processo metonimico appare già in atto in alcuni passi dei libri dei *Maccabei*: il “volere nel cielo” (ὡς δ' ἂν ἦ θέλημα ἐν οὐρανῶ, οὕτως ποιήσει) indica chiaramente il volere di Dio in 1Mac 3.60; in 2Mac 8.28 e 2Mac 15.8 si parla di “aiuto giunto dal cielo”, cioè, evidentemente, da parte di Dio.

<sup>46</sup> Cfr. in proposito PENNINGTON (2003: 40).

<sup>47</sup> Si potrebbe forse considerare un indizio in tal senso la menzione delle δυνάμεις κυρίου in Dn 3.61, ripreso in *Odi* 8.61 (cfr. anche Sal 102.21; 148.2), dato che nei versi precedenti e successivi si citano realtà riferibili alla sfera celeste (acque superiori, luna, stelle) e che l'espressione “esercito del cielo” designa gli astri (v. *infra*, par. 4.1; cfr. in proposito Is 34.4, che menziona, nella versione di Origene, *πάσαι αἱ δυνάμεις τοῦ οὐρανοῦ*). Più che anticipazione di uno slittamento lessicale, tuttavia, questi passi sono semplicemente testimonianza della compresenza tra valore simbolico e referenziale che interessa la formula in questione: l'esercito di Dio ha la sua controparte naturalistica, per così dire, negli astri del cielo, ma ciò non significa che, per il solo fatto di comparire nella stessa posizione all'interno del sintagma, κυρίου e οὐρανοῦ siano in qualche modo equivalenti.

<sup>48</sup> KITTEL (1965-1992, *s.v.* οὐρανός; col. 1425); PENNA (1995, *s.v.* cielo).

Nel *Nuovo Testamento* tale evoluzione concettuale, dottrinale e lessicale appare compiuta; l'οὐρανός è presentato principalmente come dimora di Dio in senso spirituale, come “regno dei cieli”, ed assume anche i connotati di sede dei beati e origine della rivelazione (di questa differente prospettiva si segnaleranno nel corso della trattazione alcuni esempi). Dio è caratterizzato di frequente tramite la menzione del cielo: talora si trova la specificazione al genitivo (Ap 11.13, 16.11)<sup>49</sup>, oppure locuzioni aggettivali (v. *infra*, 3.3) o preposizionali (es. Mc 11.25 ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Lc 11.13 ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ etc.) che ne sottolineano la connessione con tale ambito<sup>50</sup>. I casi di uso metonimico di “cielo” per “Dio” sembrano evidenti<sup>51</sup>: esempi interessanti si possono trarre dal confronto tra alcuni passi paralleli dei *Vangeli* sinottici; se in Mt 4.17 si trova ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, nel corrispondente Mc 1.15 compare ἡγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ; un rapporto analogo lega Mt 13.11 a Mc 4.11. Ciò non esclude, naturalmente, che talora gli interpreti ravvisino nella scelta di impiegare l'una o l'altra denominazione la volontà di veicolare una diversa sfumatura di significato<sup>52</sup>.

### 3.2 Altri nomi per il cielo: ὕψος, ὑψηλά, ὕψιστα

Alla dimensione simbolica del cielo come dimora di Dio, più che all'ambito cosmologico o astronomico, sono prevalentemente riconducibili altre denominazioni complessive (ὕψος, ὑψηλά, ὕψιστα). Si tratta di indicazioni spaziali di per sé generiche (“l'alto”, “le altezze”, “gli alti luoghi”), che divengono però per antonomasia, sulla scorta dell'ebraico *mārôm*,

<sup>49</sup> Che in questo caso, come si è anticipato, non ha valore limitativo, ma coincide con una determinazione localistica: “Dio (che sta) sopra il cielo”. V. KITTEL (1965-1992, *s.v.* οὐρανός: col. 1454).

<sup>50</sup> V. *Ibidem*: col. 1454 ss. per una casistica dettagliata e per le sfumature teologiche sottese a tali denominazioni di Dio (per esempio per l'idea che la definizione “Dio del cielo” lo caratterizzi anche in quanto dominatore delle potenze ribelli che vi si trovano). Si sottolinea qui che «la determinazione ‘celeste’ o ‘dei cieli’ è aggiunta in due terzi dei passi in cui Dio è chiamato ‘padre’», il che ne indica l'importanza.

<sup>51</sup> Si noti che nella letteratura rabbinica “cielo” sostituisce il nome di “Dio”. Considerando comunque che «in tutta la predicazione neotestamentaria, compresa quella degli strati letterari più antichi, non si riscontra alcuna perplessità nel pronunciare direttamente il nome di Dio», la sostituzione non sembra avere in essa una ragione tabuistica; *Ibidem*: col. 1458.

<sup>52</sup> *Ibidem*: coll. 1458-1459. A proposito dell'espressione “regno dei cieli” si dice per esempio che «anche quando il genitivo τῶν οὐρανῶν è una parafrasi del nome di Dio, si avverte la ragione di questa parafrasi: il regno di Dio viene dal cielo».

nomi per il “cielo”, pur continuando a mantenere anche un uso più vasto e meno connotato, in contesti differenti<sup>53</sup>. *Mārôm*, che indica appunto “le altezze”<sup>54</sup>, quando designa gli spazi celesti viene talvolta reso semplicemente con οὐρανός (es. in Is 24.18, 24.21, dove il valore referenziale sembra prevalere)<sup>55</sup> o οὐρανοί (es. Gb 16.19); altrove gli corrispondono però le espressioni greche di significato analogo ὕψος (es. Sal 17.17, 67.19; Is 40.26; in Is 38.14 si trova la resa più esplicita τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ), ὑψηλά (es. Sal 92.4, 112.5; Is 32.15, 33.5; Ger 32.30 = 25.30 in ebr.), ὑψιστα (es. Sal 70.19, 148.1; Gb 16.9, 31.2; in Gb 25.2 compare la forma al singolare ἐν ὑψίστῳ). Esse si trovano, variamente declinate, anche in testi per cui il confronto con l’ebraico non è sempre possibile, come il *Siracide* (ὑψηλά 24.4; ὑψιστα 26.16, 43.9; ὕψος 43.1, 43.8), o in brani che non hanno un antecedente semitico, come Sap 9.17 (ἀπὸ ὑψίστων), *Odi* 12.9 (τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ), e in passi neotestamentari: es. ὕψος Lc 1.78, 24.49; Ef 48; ὑψηλά Eb 1.3; ὑψιστα Mt 21.9; Mc 11.10; Lc 2.14, 19.38.

Talora queste denominazioni sono in effetti impiegate in accezione referenziale: si vedano ad esempio Sir 24.4 (ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκίηνσα, καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης: chi parla è la Sapienza, che in Sir 24.5 afferma di aver percorso da sola il γῦρον οὐρανοῦ); Sir 43.8, dove la luna è chiamata σκεῦος παρεμβολῶν ἐν ὕψει, ἐν στερεώματι οὐρανοῦ ἐκλάμπων (si noti però che al verso successivo, in parallelo, sono menzionate le ὑψιστα κυρίου). Anche in Sal 70.19 (ὁ θεός, ἕως ὑψίστων ἃ ἐποίησας μεγαλεῖα), nonostante il contesto, il riferimento sembra essere semplicemente al cielo, impiegato iperbolicamente per indicare l’altezza; in Sir 43.1 (Γαυρίαμα ὕψους στερέωμα καθαριότητος, εἶδος οὐρανοῦ ἐν ὀράματι δόξης) la dimensione astronomica sembra prevalere, per quanto il tutto sia riferito, nel verso successivo, all’opera dell’Altissimo (ἔργον ὑψίστου); In Is 40.26, per quanto il testo greco sia meno perspicuo di quello ebraico, l’invito a guardare “in alto” (ἀναβλέψατε εἰς ὕψος τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ ἴδετε) è finalizzato a contemplare le

<sup>53</sup> Per i diversi usi di ὕψος v. KITTEL (1965-1992, s.v.: col. 785).

<sup>54</sup> Si noti che pure l’ebraico *šamayim* designa propriamente il cielo nella dimensione dell’altezza: tuttavia, a differenza di *mārôm*, esso non ha anche un uso generico, ma è nome specifico (per quanto non “tecnico” nel senso sopra delineato) del cielo.

<sup>55</sup> Si parla infatti, nella versione greca, di θυρίδες ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Is 24.18) e κόσμον τοῦ οὐρανοῦ (Is 24.21). Non si vuole sostenere, ovviamente, che la portata teologica sia assente da questi passi: l’indicazione del cielo come “altezza” non è però qui (come altrove) particolarmente connessa con la connotazione di sublimità divina di cui si dirà.

meraviglie del cielo, l'ordine degli astri etc.; in Lc 1.78 l'espressione ἀνατολή ἐξ ὕψους, pur impiegata in senso metaforico, richiama il sorgere/levarsi di un astro (probabilmente il sole) dal cielo. Nel complesso le occorrenze di questo tipo sono, tuttavia, decisamente minoritarie<sup>56</sup>.

Non vi è sempre parallelismo tra i passi ebraici e le relative traduzioni greche. Talvolta i Settanta sembrano voler accentuare la potenziale portata simbolica e teologica delle locuzioni in esame: «dove ὕψος significa cielo (...) si può anche voler indicare con esso la *sublimità* di Dio o usarlo addirittura come sinonimo di Dio»<sup>57</sup>. Per esempio, laddove in ebraico (Sal. 73.8) si parla di prepotenti che minacciano “dall’alto” (*mimmārôm*, inteso qui in senso generico), i Settanta (Sal 72.8) modificano tale indicazione in ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος ἐλάλησαν; il cambiamento di direzione, per così dire, della minaccia, comporta un profondo mutamento di significato: l’ingiuria viene infatti rivolta “verso l’alto”, “verso il cielo” e, quindi, “verso Dio”.

Altrove *mārôm* viene tradotto non con un sostantivo che indica gli “spazi elevati”, nei quali Dio dimora, ma piuttosto con un epiteto che evidentemente indica Dio stesso in quanto abitatore di essi. Significativo in proposito è Is 57.15: l'espressione ebraica resa con κύριος ὕψιστος ἐν ἀγίοις ἀναπαύομενος significa infatti, più esattamente, “in un luogo elevato (indicato con *mārôm*) e santo io dimoro”; d'altra parte, immediatamente prima, ὁ ὕψιστος ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν τὸν αἰῶνα corrisponde, nella traduzione dall'ebraico, a “l’alto, l’elevato (*rām w<sup>e</sup>-niššā*)”, che dimora in eterno”<sup>58</sup>. Alla base di tale mutamento sta, evidentemente, lo stretto rapporto che intercorre tra τὰ ὕψιστα e locuzioni analoghe, che nella maggior parte dei casi indicano il “cielo” in quanto dimora di Dio o origine del suo intervento (fino ad indicare, in qualche caso, Dio stesso, con un processo analogo a quello osservato per οὐρανός)<sup>59</sup>, e la qua-

<sup>56</sup> La dimensione simbolica è prevalente ad es. in Is 33.5 (ἄγιος ὁ θεὸς ὁ κατοικῶν ἐν ὑψηλοῖς); Ger 32.30 (Κύριος ἀφ’ ὑψηλοῦ χρηματιεῖ); Gb 16.19 (καὶ νῦν ἰδοὺ ἐν οὐρανοῖς ὁ μάρτυς μου, ὁ δὲ συνίσταω μου ἐν ὑψίστοις); Is 38.14 (βλέπειν εἰς τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τὸν κύριον, ὃς ἐξείλατό με, ripreso in *Odi* 11.14); Sir 26.16 e 43.9 (ἐν ὑψίστοις κυρίου) etc.

<sup>57</sup> KITTEL (1965-1992), s.v. ὕψος; coll. 785-786).

<sup>58</sup> Anche altrove, del resto, la *Settanta* presenta le locuzioni in esame, laddove nel testo ebraico non compare *mārôm*: v. ad es. Gb 22.12.

<sup>59</sup> V. ad es., nel *Nuovo Testamento*, Lc 24.49, dove ἐξ ὕψους δύναμιν indica sostanzialmente la potenza che viene dall’alto, cioè da Dio (cfr. δύναμις ὑψίστου in Lc 1.35). In Lc 2.14 (Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας) τὰ ὕψιστα indica certamente il cielo in opposizione alla terra; in KITTEL (1965-1992,

lifica di ὕψιστος che viene attribuita di frequente a lui.

L'uso di ὕψιστος come epiteto divino è stato ampiamente studiato<sup>60</sup>; formalmente esso è aggettivo superlativo formato sull'avverbio ὕψι, con il significato di "altissimo", "elevatissimo". Nella letteratura greca pagana è attestato in riferimento a Zeus (es. in Pindaro, Eschilo, Sofocle), per sottolineare, secondo Georg Bertram (in Kittel, 1965-1992, s.v. ὕψιστος: col. 816), la sua collocazione sul monte più alto, unitamente alla qualifica di divinità del cielo e, in accezione morale, la sua funzione di garante della giustizia. Il fatto che l'epiteto non fosse riferito ad altre divinità sembra comunque indicare che esso implicasse anche, con valore relativo, un'idea di preminenza all'interno del pantheon. Non a caso, come sottolinea Simon (1972: 372), esso è «d'usage fort courant, dans le monde hellénistique et romain, pour désigner une divinité païenne considérée comme la plus importante du panthéon»: è accostato al generico θεός o al nome di Zeus, principalmente quando questo designa una divinità orientale a lui assimilata (in tal senso sembra comparire nelle iscrizioni di città dell'Asia Minore, in particolare di Palmira)<sup>61</sup>. Sincretismi e sovrapposizioni di questo tipo sono considerati indice di un processo di avvicinamento del pensiero religioso greco al monoteismo, attraverso «the tendency to exalt and worship a supreme God above all other gods»<sup>62</sup>.

Ciò che interessa, in questa sede, è però il valore che il termine assume in contesto biblico, per render ragione delle sovrapposizioni con le locuzioni generiche indicanti il cielo, di cui si parlava. Ὑψιστος traduce prevalentemente

s.v. ὕψιστος: col. 816) si ricorda però che la stessa invocazione è riportata in *Acta Pilati* A 1, 4, in traduzione greca, nella forma σωσον δη ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις κτλ.: «si tratta propriamente di una invocazione a Dio; il suo nome però è sostituito, nella prassi giudaica, dall'indicazione della sua dimora».

<sup>60</sup> Per indicazioni bibliografiche in merito, v. SIMON (1972: 372).

<sup>61</sup> Cfr. a titolo di esempio l'iscrizione 634 in DITTEMBERGER (1960, vol. 2), risalente al 162/163 d.C., o l'iscrizione bilingue (Puchstein 34), del 132 d.C., citata da LIDZBARSKI (1908: 295 ss.), a cui si rimanda per ulteriori indicazioni. La formula in questione si ritrova anche in iscrizioni di Laodicea, Mileto, Cizico, Stratonicea etc.: v. DODD (1964: 12). Per altre testimonianze non letterarie del culto di Zeus ὕψιστος, v. KITTEL (1965-1992, s.v. ὕψιστος: coll. 816 e 824, e bibliografia relativa).

<sup>62</sup> DODD (1964: 12). Il termine medio tra monoteismo e politeismo viene chiamato, tecnicamente, *enoteismo*: «Questo si può definire la credenza in uno degli dei, il quale acquisti un posto preminente in un gruppo particolare, senza negare per questo l'esistenza degli altri dei, o degli dei degli altri, in particolare degli altri popoli». (LEMAIRE, 2003; trad. it. 2005: 19).

mente (ma non esclusivamente)<sup>63</sup> il titolo divino *'elyôn*<sup>64</sup> – da una radice che esprime l'idea di “elevatezza” – attestato anche da Filone di Biblo<sup>65</sup> come nome di un dio fenicio e risalente probabilmente ad una divinità pre-israelitica di ambiente cananeo. Con il passaggio dal concreto all'astratto già delineato, da una probabile significazione di “Alto”, “Colui che abita in alto” (sui monti, in cielo), esso ha assunto la nozione di “Altissimo”, “Sublime”, che gli è propria nell'ebraico biblico. Nel nuovo contesto monoteistico il termine ha evidentemente perso la connotazione, che pure doveva essergli propria in origine<sup>66</sup>, di divinità “più alta”, “suprema” rispetto ad altre<sup>67</sup>.

La corrispondenza con *'elyôn* sembra indicare dunque, come significazione di ὕψιστος all'interno delle Scritture, il valore elativo di “Altissimo” in senso assoluto<sup>68</sup>; nel termine greco è tuttavia di certo avvertita, probabilmente anche per il collegamento paradigmatico (che talora, come si è visto in Is 57.15, diviene anche sintagmatico) con τᾶ ὕψιστα e simili, anche la nozione localistica di “abitante in alto”, per quanto tale localizzazione sia da intendere in senso fortemente spiritualizzato. A riprova di ciò, ὕψιστος è impiegato talvolta in corrispondenza della locuzione ebraica *'lôhê-haššamayim* (o dell'equivalente aramaico), che significa letteralmente “Dio del Cielo”<sup>69</sup> ed è altrove tradotta con ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ (2Cr 36.23): ciò accade ad esempio in 1Esd 2.2 (κύριος ὁ ὕψιστος), 6.30 e 8.21 (τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ), 8.19 (τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου), Dan 2.18 (τοῦ κυρίου τοῦ ὑψίστου), 2.19 (τὸν κύριον τὸν ὕψιστον)<sup>70</sup>. Hanhart (1992: 348-349) spiega la «free translation» ὁ ὕψιστος alla luce del fatto che in

<sup>63</sup> Per altri termini ebraici così tradotti, e per l'uso di ὕψιστος in senso assoluto come nome divino, v. KITTEL (1965-1992, s.v.).

<sup>64</sup> V. ad es. Gen 14.18, 19, 20, 22; Sal 46 (= 47 ebr.).3, 81 (= 82).6, 96 (= 97).9 etc.

<sup>65</sup> Nella forma Ἑλιοῦν. La notizia è tramandata da Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, I.10.14.

<sup>66</sup> SIMON (1972: 376).

<sup>67</sup> Nella Bibbia rimangono tracce di questa situazione, es. in Sal 81.1 Ὁ θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ διακρίνει, o in Sal 96.9 ὅτι σὺ εἶ κύριος ὁ ὕψιστος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν, σφόδρα ὑπερυψώθης ὑπὲρ πάντας τοὺς θεοὺς, dove il riferimento è verosimilmente agli dei degli altri popoli. Per i rischi di sincretismo con concezioni di tipo enoteistico che la traduzione ὕψιστος comporta, e per i rimedi lessicali adottati, v. SIMON (1972).

<sup>68</sup> In tal senso sembrano da intendersi le nove occorrenze neotestamentarie, per le quali v. KITTEL (1965-1992, s.v.: coll. 827 ss.).

<sup>69</sup> NTPC, s.v. ὕψιστος.

<sup>70</sup> Significativamente nella versione di Teodoziona compare in questi ultimi due passi il nesso θεὸς τοῦ οὐρανοῦ.

tali testi, «dealing with the Seleucid persecution and its effects», la resa con ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ avrebbe potuto generare il pericolo di una identificazione con Zeus, propugnata dalla politica sincretistica di quella dinastia. Tale scelta sarebbe dunque un esempio di come «through the choice of the equivalent an existing Greek expression could be formed anew in the light of the contemporary history of the translators»: nello specifico, evidentemente, portando in primo piano una sfumatura di significato che era prima latente o ‘periferica’<sup>71</sup>. La traduzione κύριος ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ di 2Esd 1.2 quindi «should be attributed to a time in which this danger [*i.e.* l’interpretazione sincretistica] no longer existed in the same extent».

### 3.3. Ἐν τοῖς ἐπουρανίοις e altre locuzioni significative contenenti gli aggettivi ἐπουράνιος ed οὐράνιος

Per completare la presentazione delle denominazioni complessive del cielo, è opportuno ricordare che, nella *Lettera agli Efesini*, compare per cinque volte (Ef 1.3, 1.20, 2.6, 3.10, 6.12) il sintagma preposizionale ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, che designa indubbiamente tale ambito nella sua dimensione di sede divina. Traub osserva che il prefisso ἐπ- sembra assumere il significato di “presso, in” piuttosto che “sopra” i cieli: in realtà, le due nozioni potrebbero essere compresenti. Lo stesso Traub, se da un lato afferma che «ἐν τοῖς ἐπουρανίοις equivale totalmente, nel suo significato oggettivo, a ἐν τοῖς οὐρανίοις»<sup>72</sup>, poiché tali spazi sono presentati come il luogo in cui Dio è assiso (Ef 1.20 καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) o dove si trovano i “principati” e le “potestà” (Ef 3.10 ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις: essi compaiono anche in Col 1.16, dove sono menzionate τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς), dall’altro sembra vedere nell’impiego del sintagma proprio un’allusione alla superiorità di Cristo, «elevato molto al di sopra del mondo celeste», su queste potenze<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Si noti, di contro, che l’aggettivo ὑψηλός, nel quale l’accezione concreta è prevalente, «figura talvolta come predicato di Dio nel senso di *sublime*» (KITTEL, 1965-1992, *s.v.* ὑψος), “eccelso”, o perlomeno in compresenza di significato: v. Sal 98.2, 112.4, 137.6 (i passi ebraici corrispondenti hanno *rām*). In Lam 3.41 (privo di equivalente ebraico) Dio è definito semplicemente l’Alto (ἀναλάβωμεν καρδίας ἡμῶν ἐπὶ χειρῶν πρὸς ὑψηλὸν ἐν οὐρανῷ): in questo caso dimensione localistica e qualitativa sembrano coesistere.

<sup>72</sup> Tanto che, in Ef 1.20, parte della tradizione manoscritta riporta la *lectio facilior*.

<sup>73</sup> KITTEL (1965-1992, *s.v.* ἐπουράνιος). A questa fonte si rimanda per una analisi del significato teologico e delle motivazioni sottese all’impiego di tale «dizione pteroforica»,

In ogni caso, è chiaro che non vi è nell'espressione un rimando ad una stratificazione celeste di pertinenza cosmologica. L'aggettivo ἐπουράνιος è del resto impiegato prevalentemente anche nella letteratura greca pagana in riferimento alla sfera divina<sup>74</sup>, come attributo (es. *Iliade* Z, 129, *Odissea* ρ, 484) o addirittura come sinonimo di "divinità" (Teocrito, *Idilli* 25.5; Luciano, *Dialogi Deorum* 10.3.5). Indica inoltre ciò che pertiene all'ambito ultraterreno ed escatologico: ad esempio in Platone, *Fedro* 256 d, è riferito al "cammino celeste" dell'anima; in *Apologia di Socrate* 19 b caratterizza una delle aree di interesse del filosofo, parallelamente a "ciò che è sotto terra": evidentemente il riferimento è agli insegnamenti che riguardano il destino dopo la morte, e non ad osservazioni di carattere astronomico/meteorologico piuttosto che geologico<sup>75</sup>.

Di tale ambito d'uso preferenziale si deve tener conto nell'analizzare il nesso σώματα ἐπουράνια, presente in:

1Cor 15.40 καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἢ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἢ τῶν ἐπιγείων.

1Cor 15.41 ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ.

Esso indica i "corpi celesti", e la successiva menzione di sole, luna e stelle «in rapporto di contenuto con ἐπουράνια» potrebbe indurre ad interpretarlo in accezione tecnica. Traub afferma però che «qui non si tratta di corpi celesti in senso moderno, ma dei corpi di quel mondo celeste in cui gli astri potevano essere equiparati agli angeli».

In effetti, la contrapposizione con σώματα ἐπίγεια ed il contesto di tutto il brano (a partire da 1Cor 15.38) nel quale il termine σῶμα ri-

coerente con la cifra stilistico-retorica della *Lettera agli Efesini* – nella quale rientrerebbe anche l'uso del plurale οὐρανοί – e determinata dal «crescente interesse liturgico-apologetico».

<sup>74</sup> Anche nei *Fenomeni* di Arato, v. 134, dove parte della tradizione manoscritta riporta la lezione ἐπουρανή per ὑπουρανή, il referente è la dea Dike.

<sup>75</sup> Traub, in KITTEL (1965-1992, s.v. ἐπουράνιος; col. 1506), cita l'occorrenza nell'*Apologia* come pertinente a τὰ μετέωρα: l'equivoco nasce probabilmente da una ambigua definizione del TGL, s.v. ἐπουράνιος, che, dopo aver riportato il passo platonico, dice a proposito di τὰ ἐπουράνια: «quod etiam interpretari queas Quae supra caelos sunt, ut ἐπιχθόνια, Quae super terram. Aliquanto ante vocat τὰ μετέωρα». Tale interpretazione è riportata anche in lessici ad uso scolastico (come il *Vocabolario Greco-Italiano* di Lorenzo Rocci) che evidentemente dipendono dal TGL.

corre molte volte, in esempi che convergono a distinguere il σῶμα ψυχικόν (corpo animato/animale) dal σῶμα πνευματικόν (corpo spirituale), e ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός da ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (definito ἐπουράνιος in 1Cor 15.48), sembra giustificare tale interpretazione, che la valenza non tecnica dell'aggettivo nella letteratura precedente contribuisce a confermare. Sottolineare la differenza tra la gloria/splendore<sup>76</sup> del sole, della luna e delle stelle, che pertengono in certa misura allo stesso ambito, può servire ad esaltare la distinzione tra realtà di natura così diversa, come sono i corpi terrestri e quelli celesti, il corpo mortale e quello spirituale. Funzione analoga pare avere la contrapposizione tra i diversi tipi di carne (σάρξ: di uomo, di animale, di uccello, di pesce), che pure appartengono al medesimo ambito, in 2Cor 15.39. Si noti inoltre che le altre occorrenze vetero e neotestamentarie di ἐπουράνιος pertengono in generale alla dimensione 'spirituale' del cielo: Dio è "il Celeste" (τὸν ἐπουράνιον) in Sal 67.15; "Colui che ha la dimora celeste"

<sup>76</sup> La connotazione luministica che il termine δόξα assume talora nella lingua testamentaria è riconosciuta in KITTEL (1965-1992, *s.v.*) e in SPICQ (1988, *s.v.*: 423). Dal significato base di "opinione", esteso già nel greco classico a "buona opinione, fama, gloria", il vocabolo passa, probabilmente per calco semantico sull'ebraico *kābôd*, ad indicare anche la "manifestazione esteriore della gloria", e quindi la "magnificenza", lo "splendore regale" (v. TGL; LSJ; DGE, *s.v.*). Si noti che RAPALLO (1971: 196), a proposito dell'uso di δόξα per *kābôd* nel sintagma "la gloria del Signore" in Lv 9.6 (passo in cui tale gloria è presentata appunto come visibile) non registra un vero cambiamento di significato, «ma soltanto un obbligato rinnovamento liturgico». In taluni casi, comunque, che tale manifestazione esteriore si caratterizzi in termini di luinosità è particolarmente verosimile: v. in Es. 34.30 il participio δεδοξασμένη (riferito all'aspetto del volto di Mosè); Nm 14.10 (ἡ δόξα κυρίου ὤφθη ἐν νεφέλῃ ἐπὶ τῆς σκηνῆς); Ez 10.4 (καὶ ἀπῆρεν ἡ δόξα κυρίου ἀπὸ τῶν χερουβὶν εἰς τὸ αἶθριον τοῦ οἴκου, καὶ ἐπλησεν τὸν οἶκον ἡ νεφέλη, καὶ ἡ αὐλὴ ἐπλήσθη τοῦ φέγγους τῆς δόξης κυρίου), per cui v. GELS, *s.v.* δόξα: «*brightness, splendor* (of the appearance of the Lord) Ez 10,4»; Sir 43.9 (δόξα delle stelle: κάλλος οὐρανοῦ δόξα ἄστρων, κόσμος φωτίζων ἐν ὑψίστοις κυρίου), 43.12 (dell'arcobaleno: ἐγύρωσεν οὐρανὸν ἐν κυκλώσει δόξης); At 22.12 (ὡς δὲ οὐκ ἐνέβλεπον ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτός ἐκείνου); Lc 2.9 (δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς) etc. In 1Cor 15.40-41, data l'allusione alla δόξα delle realtà terrene, si può pensare che il riferimento sia genericamente alla "magnificenza" (poiché sembra in ogni caso che si tratti di qualità intrinseche, e non di una "rinomanza" attribuita dall'esterno): la "magnificenza" in riferimento agli astri si caratterizza però indubbiamente anche attraverso la luminosità. L'evoluzione a cui δόξα va incontro nel greco testamentario è del resto analoga a quella subita, nella storia del latino, da *claritas*, che dalla originaria dimensione auditiva, attraverso il concetto di "rinomanza", è giunta al significato di "splendore", "luminosità", che è diventato quello primario (cfr. TLL, *s.v.*). Per la contiguità tra i concetti di "luminosità" e "gloria" v. CIANI (1974).

(ὁ τὴν κατοικίαν ἐπουράνιον ἔχων) in 2Mac 3.39. L'aggettivo compare come epiteto di Dio in 3Mac 6.28, 7.6; del Signore in *Odi* 14.11. In Dn 4.26 nella versione di Teodoziona si parla di "potenza celeste" (τὴν ἐξουσίαν τὴν ἐπουράνιον); in 4Mac 4.11 è menzionato l'"esercito celeste" (τὸν ἐπουράνιον ... στρατόν), che viene descritto come una milizia di angeli a cavallo (in questi ultimi due casi la tradizione manoscritta non è univoca, e la variante accolta in sede di edizione critica è οὐράνιον), etc. Per quanto riguarda il *Nuovo Testamento*, si vedano ad esempio 2Ti 4.10 (τὴν βασιλείαν ... τὴν ἐπουράνιον); Eb 12.22 (Ἱεροσολήμ ἐπουρανίω: nella *Lettera agli Ebrei* le occorrenze dell'aggettivo sono da intendere in senso escatologico); in Gv 3.12 τὰ ἐπουράνια, in opposizione a τὰ ἐπίγεια, rimanda alle realtà pertinenti alla venuta salvifica di Cristo. In Fil 2.10 le realtà celesti sono affiancate a quelle terrestri e sotterranee, ad indicare che tutto ciò che pertiene ai tre ambiti deve piegarsi all'autorità di Gesù (πάν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων). Si è già sottolineato come la menzione del cielo e della terra (ed occasionalmente del mare o degli spazi sotterranei) serva da indicazione globale per il creato: anche se l'espressione "piegare il ginocchio" si potrebbe a rigore attribuire, in senso metaforico, pure a realtà inanimate, è però più probabile che i tre genitivi vadano intesi come maschili piuttosto che come neutri, e che i "celesti" a cui si fa riferimento siano quindi le potenze angeliche, i beati e tutte le schiere che sottostanno alla potenza di Cristo. Diversamente da Es 20.4 e Dt 5.8 (in cui è espresso il divieto di rendere *oggetto* di adorazione le realtà del cielo, della terra e degli spazi sotterranei), in questo passo, come in Ap 5.3 (καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς οὐδὲ ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό), si allude infatti evidentemente ad esseri personali o personificati.

L'interpretazione di σώματα ἐπουράνια in senso non tecnico è favorita inoltre dal fatto che il nesso non compare mai nella letteratura greca precedente di cui è rimasta testimonianza; gli autori e i testi successivi che lo menzionano, d'altra parte, dipendono tutti più o meno evidentemente dal passo in esame<sup>77</sup>. Interessante è però l'impiego del termine nel *Lessico* dello Pseudo-Zonara, s.v. σώμα (Tittmann, 1808: Σ 1705, 14): καὶ πάντα μὲν σὰρξ σώμα λέγεται, οὐ πάν δὲ σώμα σὰρξ ὀνομάζεται οἱ

<sup>77</sup> V. ad es. Clemente Alessandrino, *Excerpta ex Theodoto*, 1.11.2.2; Epifanio, *Panarion*, 3.83.7. Il nesso compare anche in Atanasio, Origene, Giovanni Crisostomo, nelle *Catena* del *Nuovo Testamento* etc., come risulta da una ricerca nel TLG.

γὰρ ἀστέρες σώματα ἐπουράνια εἴρηνται, οὐ μὴν καὶ σάρκες ἐπουράνιοι; la scelta di questo particolare esempio per illustrare la differenza tra *σῶμα* e *σάρξ* sembra indicare che il compilatore della voce avesse in mente 1Cor 15.40 nel suo contesto. È significativo che egli citi come fatto assodato che gli astri possano essere chiamati *σώματα ἐπουράνια*; in questo senso, pare che il nesso abbia acquisito nella percezione del lettore, per l'autorità del testo paolino, una sfumatura di tecnicità che, nel momento in cui è stato impiegato in quella sede, probabilmente non aveva. Ciò sarà stato indubbiamente favorito dall'accostamento a *οὐράνια σώματα*: tale nesso è attestato al genitivo (*οὐρανίων σωμάτων*) in Plutarco (*Vita di Lisandro* 12.3.6), che cita a propria volta lo storico Daimaco di Platea (IV a.C.), e in questo passo indica chiaramente i "corpi celesti" nell'accezione moderna del termine<sup>78</sup>. Esso compare inoltre in accezione analoga anche in contesti più tecnici, ad esempio nella individuazione dell'astronomia (la quale *περὶ τὰ οὐράνια σώματα καταγίνεται*) come parte della matematica (in quanto questa è *περὶ τὴν κίνησιν τῶν οὐρανίων σωμάτων*) nel *De partibus philosophiae* dello Pseudo-Galeno (28.6); in una definizione simile nel *Περὶ γραμματικῆς* di Teodosio Grammatico (52.33); in Temistio, *In Aristotelis libros De anima paraphrasis*, 5,3.18.28; nella *Introductio in Tetrabiblum Ptolomaei* di Porfirio (vol. 5,4.190.6); in Areta, *Scholia in Porphyrii Eisagogen*, 12.3.3; nel *De mensibus* di Giovanni Lorenzo Lido (VI d.C.), 1.12.40, 2.18.15, etc<sup>79</sup>.

Per quanto riguarda l'aggettivo *οὐράνιος*, infine, anch'esso ha una connotazione prevalentemente spirituale-teologica, tanto nell'*Antico* quanto nel *Nuovo Testamento*; caratterizza ad esempio il Dio di Israele in 1Esd 6.14; i figli del Cielo in 2Mac 7.34; la giustizia in 4Mac 9.15 e 11.3 (nel secondo caso in alternanza con *ἐπουράνιος* nella tradizione manoscritta, come succede per i riferimenti alla potenza ed all'esercito in Dn 4.26 di Teodoziona e 4Mac 4.11 rispettivamente). A questo ambito sono inoltre da attribuire le porte celesti (*τὰς οὐρανίους πύλας*) di 3Mac 6.18. In sette delle nove

<sup>78</sup> Si noti che nel paragrafo precedente (12.2) essi sono definiti più estesamente "i corpi fissati nel cielo" (*τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐνδεδεμένων σωμάτων*).

<sup>79</sup> Quando è attestato al singolare, il nesso indica invece il "corpo del cielo", quindi il "cielo" stesso, ad esempio nei *Commentari* alla *Metafisica* di Aristotele di Alessandro (442.31), o nella *Confutatio dogmatum quorundam Aristothelicorum* dello Pseudo-Giustino Martire (197 b, 2 Morel), dove significativamente si parla del "movimento del corpo celeste (*i.e.* del cielo) e dei corpi che si muovono in esso". Altrove designa un corpo di natura celeste rispetto ad uno di natura terrestre: cfr. ad esempio i *Problemata* dello stesso Alessandro (II-III d.C.), 2.67.58.

occorrenze neotestamentarie οὐράνιος è riferito al Padre (es. Mt 5.48 ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος etc.), mentre in Lc 2.13 descrive la moltitudine dell'esercito celeste, che accompagna l'angelo che annuncia ai pastori la nascita di Gesù; in At 26.19 è riferito ad una visione (τῆ οὐρανίῳ ὀπτασίῳ).

Designa una realtà astronomica, le stelle, unicamente in 2Mac 9.10 (τῶν οὐρανίων ἄστρον ἄπτεσθαι); è inoltre attestato in parte della tradizione manoscritta al posto di οὐρανόν (τὸν θησαυρὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαθόν, τὸν οὐράνιον) in Dt 28.12, passo che, come si vedrà, potrebbe contribuire alla identificazione dei 'serbatoi' del cielo come origine della pioggia.

#### 4. Denominazioni riferibili alla struttura e composizione del cielo

Dopo aver delimitato, per quanto possibile, il valore referenziale delle denominazioni complessive e degli aggettivi relativi, si analizzeranno ora nella stessa prospettiva locuzioni che designano realtà pertinenti alla sfera celeste: si evita volutamente di chiamarle "definizioni" per non suggerire una connotazione di tecnicità che non è loro propria, dato che, per la maggior parte, esse appartengono al registro poetico, con la consueta difficoltà di individuazione dei referenti che ciò comporta, e sono perlopiù attestate solo nei testi biblici o nella letteratura cristiana posteriore come citazioni dirette o indirette. Come risulta dal titolo di questo contributo, saranno considerate principalmente espressioni riferibili a partizioni del cielo stesso, che contengono spesso un nome per il cielo – essenzialmente οὐρανός – soprattutto al genitivo, e a fenomeni che lo interessano nel complesso (par. 5); ci si occuperà invece solo tangenzialmente dei casi in cui οὐρανοῦ specifica lessemi che hanno per referente corpi celesti.

##### 4.1. L'esercito del cielo

Nonostante la delimitazione di ambito appena presentata, in questa parte della trattazione si analizzeranno, innanzitutto, le diverse realizzazioni della formula "esercito del cielo"<sup>80</sup>, che in accezione prettamente referenziale indica le stelle. Essa costituisce infatti un esempio particolarmente signifi-

<sup>80</sup> Per cui v. SCHIAPARELLI (1903: 58 ss.); IDB, s.v. *Host of Heaven*; KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός: col. 1414).

cativo della presenza, all'interno dell'ambito lessicale in esame, di un alto tasso di omonimia e sinonimia – spia della mancanza di relazione biunivoca tra designazione e referente extra-linguistico – oltre a rappresentare un caso emblematico di sovrapposizione di significati traslati e simbolici rispetto a quelli propri: se in alcune circostanze il contesto risulta disambiguante, altrove è effettivamente impossibile escludere una delle due dimensioni a vantaggio dell'altra. Da un lato il nesso ebraico  $\text{š}^{\text{b}}\text{ā}^{\text{z}}\text{-}h\text{āššā}^{\text{m}}\text{ayim}$  è infatti trasposto in greco in molti modi diversi, dall'altro il riferimento può essere di volta in volta alle divinità astrali dei politeisti, alle stelle, agli angeli, alle stelle personificate.

Per quanto riguarda il primo aspetto, a parte i casi in cui non è conservata in greco la formula originaria, ma si menzionano, per esempio, solo le “stelle” (τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ Dn 8.10; τὰ ἄστρα Is 34.4; τοῖς ἄστροις Is 45.12), i vocaboli impiegati nella *Settanta* e nel *Nuovo Testamento* – anche all'interno del medesimo libro – per indicare l’“esercito” del cielo sono: στρατιά (v. 1Re 22.19; 2Cr 33.3, 33.5; Os 13.4; Ger 7.18, 8.2, 19.13; nel NT Lc 2.13, dove il genitivo οὐρανοῦ è sostituito dall'aggettivo οὐράνιος; At 7.42; al plurale Ne 9.6.); στρατός (4Mac 4.11, con l'aggettivo al posto del genitivo); στρατεύματα (Ap 19.14, dove il genitivo è sostituito dall'indicazione localistica ἐν τῷ οὐρανῷ in posizione attributiva); στάσις (Ne 9.6, in compresenza con στρατιά); δύναμις (es. 2Re 17.16, 21.3, 21.5, 23.4, 23.5; 2Cr 18.18; Sal 32.6; Sir 17.32; *Odi* 12.15 con il genitivo οὐρανῶν; al plurale: Sal 102.21, 148.2; Is 34.4 in parte della tradizione; nel NT: Mt 24.29; Mc 13.25; Lc 21.26); κόσμος (v. Gen 2.1; Dt 4.19, 17.3; Is 13.10, 24.21; Sir 43.9). Il termine παρεμβολή compare inoltre in Sir 43.8, dove la luna è definita “strumento delle milizie nell'altezza” (σκεῦος παρεμβολῶν ἐν ὕψει): l'ipotesi che qui vi sia un riferimento alla formula “esercito del cielo” può trarre conferma dal fatto che le stelle, al verso successivo, sono definite κόσμος; si è già visto, del resto, che ὕψος può indicare il cielo, mentre per l'indicazione localistica al posto del genitivo, cfr. Ap 19.14.

A proposito della traduzione di  $\text{šābā}^{\text{z}}$  con κόσμος, il GELS, *s.v.*, suggerisce che tale resa sia dovuta ad una errata interpretazione del testo ebraico: «“Gn 2,1 ὁ κόσμος *ornamentation*-◊הבצ or-יבצ for MT ◊חבצ *host, army*, see also Dt 4,19, 17,3, Is 24,21, 40,26, Sir 50,19». Piuttosto che ipotizzare un sistematico fraintendimento, tuttavia, pare logico considerare κόσμος nel senso di “ordine”, e quindi, in questi contesti, “ordinamento”, “schiera”. Nella percezione del lettore grecofono tale idea si sarebbe ovviamente sovrapposta a quella di “ornamento”, come testimonia tra l'altro la traduzione armena,

che impiega in questi casi *zard* («ornamento, ornato, adornamento, fregio, ornatura, abbellimento»)<sup>81</sup>; tale nozione poteva infatti altrettanto naturalmente essere riferita alle stelle: cfr. in particolare il citato Sir 43.9 (κάλλος οὐρανοῦ δόξα ἄστρον, κόσμος φωτίζων ἐν ὑψίστοις κυρίου)<sup>82</sup>. In proposito NTPC, *s.v.*, osserva giustamente che «in omnibus his locis [*i.e.* quelli in cui *šāḇā'* è reso con κόσμος] sermo est de κόσμῳ τοῦ οὐρανοῦ, per quem stellæ sunt intelligendæ, quibus κόσμος, *ornatus*, recte tribui potest, et quæ ad modum ordinatissimi exercitus (cum quo in SS. haud raro comparantur) procedunt»<sup>83</sup>. *La Bible d'Alexandrie* sottolinea inoltre come dal nesso κόσμος τοῦ οὐρανοῦ abbiano tratto impulso le riflessioni «sur la belle ordonnance du monde», presenti in testi ebraici e cristiani oltre che nella letteratura ellenistica pagana<sup>84</sup>.

Per il rapporto tra *šāḇā'* e δύναμις, invece, è opportuno ricordare che, secondo Rosén (1997: 309), *šāḇā'* denotava in ebraico biblico una folla umana che, ben ordinata o meno, poteva rappresentare una truppa da combattimento; poiché però in tempi successivi la natura delle unità da combattimento era differente, ed i parlanti dell'ebraico post-biblico dovevano esserne consapevoli, i traduttori avrebbero scelto per rendere *šāḇā'* il termine

<sup>81</sup> CIAKCIAK (1837, *s.v.*). Per la corrispondenza con κόσμος, v. AWETIK'ĒAN, SIWRMĒLEAN e AWGEREAN (1836-37, *s.v.*: 718).

<sup>82</sup> Si noti però che in questo caso specifico l'armeno (in Sir. 43.10), come anche la *Vulgata* (Sir 43.10 «Species caeli gloriosa stellarum mundum inluminans in excelsis Dominus»), muta nella seconda parte del verso i rapporti sintattici, risalendo evidentemente ad un testimone che presentava le lezioni κόσμον per κόσμος e κύριος per κυρίου (varianti attestate nella tradizione manoscritta: v. ZIEGLER, 1980, *ad. loc.*), cosicché il Signore diventa soggetto del verbo per «illuminare», mentre quella che era una apposizione riferita alle stelle (κόσμος) diviene un complemento oggetto, inteso nel significato di «mondo» (*ašxarhs*; v. OLSEN, 1999: 865 e SCALA, 2002).

<sup>83</sup> V. anche KITTEL (1965-1992, *s.v.* κόσμος).

<sup>84</sup> HARL (1986: 98). Si noti che il termine κόσμος è impiegato nell'accezione tecnica di «universo» – che risale al concetto greco, elaborato nel VI sec. a.C. dalla filosofia ionica, di universo-sistema con un principio di unità – solo nei testi deuterocanonici, es. Sap 7.17 (σύστασιν κόσμου), Sap 11.17 (ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης), 2Mac 7.23 (ὁ τοῦ κόσμου κτίστης, diversamente declinato anche in 2Mac 13.14), 2Mac 8.18 (τὸν ὅλον κόσμον), e nel *Nuovo Testamento*: es. Mt 4.8, Mt 5.14 (ὁμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου), Mc 8.36 etc; cfr. PENNA (1995, *s.v. cosmologia*). In At 17.24 e 1Cor 8.4,5 il contenuto di κόσμος è inoltre esplicitato tramite la menzione del cielo e della terra, che fin dalla prima occorrenza in Gen 1.1, pur senza assumere «il senso d'una definizione esauriente del mondo, che non è ancora inteso come unità cosmologica» (KITTEL, 1965-1992, *s.v.* οὐρανός: col. 1438), rappresentano, in quanto *creata* per eccellenza, l'universo in quanto opera di Dio.

δύναμις, esatto corrispondente di *hayil*, che significava “potere”, “forza”, e che nell’ebraico a loro contemporaneo indicava anche, appunto, una unità militare organizzata<sup>85</sup>.

Spostando l’attenzione sul contenuto, ovvero sul referente, della formula in esame, si può notare come la sua evoluzione si inserisca perfettamente nel quadro della progressiva spiritualizzazione dell’immaginario celeste, di cui si è trattato in 3.1.1. L’espressione trae verosimilmente origine in contesto politeistico, e risente della rappresentazione, nel pantheon cananaico, del dio Baal circondato da divinità minori ad identificazione astrale (un’immagine analoga si trova peraltro, in ambito indoeuropeo, nella mitologia baltica, dove le stelle costituiscono le truppe al servizio del dio lunare della guerra, Mēness; v. Biezais, 1987: 53). Ha poi subito tuttavia un processo di elaborazione e adattamento al contesto monoteistico, passando ad indicare, con designazione frequente quanto, ovviamente, ascientifica, gli astri e le stelle (referente naturalistico dell’immagine fin dall’origine), per poi essere attribuita, con un nuovo processo di sovrapposizione e personificazione, al consiglio divino, alle schiere angeliche e alle potenze celesti; in tal senso spesso la specificazione “di Dio [di lui, del Signore]” si trova nella formula in alternativa a “del cielo”: v. ad es. Sal 148.2. Naturalmente non si è verificata una sostituzione istantanea e radicale; nei singoli casi, a seconda del contesto, prevale l’una o l’altra sfumatura, e spesso è anzi mantenuta una significazione plurima. Nell’*Antico Testamento*, quando l’espressione compare in riferimento alle pratiche idolatriche, indicherà certamente gli astri, ma anche i falsi dei ad essi associati (es. in Dt 17.3; 2Re 17.16; Sof 1.5 etc.; cfr. Ger 7.18, dove τῆ στρατιᾶ τοῦ οὐρανοῦ si sostituisce in greco alla originaria menzione della “regina del cielo”); altrove per contrasto è ribadita la natura di *creata* di tali realtà, opera di Dio e non divinità per essenza propria (es. Os 13.4: ἐγὼ δὲ κύριος ὁ θεὸς ... οὐ αἱ χεῖρες ἔκτισαν πᾶσαν τὴν στρατιάν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οὐ παρέδειξά σοι αὐτὰ τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν). Se in alcuni passi, in base al contesto, l’espressione è indubbiamente riferita a realtà

<sup>85</sup> A ROSÉN (1997: 309) si rinvia anche per alcune osservazioni sulla reinterpretazione dell’epiteto di *Dominus virtutum*, ossia “Signore degli eserciti”, mantenuto prevalentemente nella *Settanta* nella forma κύριος σαβαωθ (es. Is 5.16, 16.10: altrove però κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, es. Sal 88.9), che rimanda in origine al legame tra Dio e l’“esercito del cielo”, nel nuovo senso di “Dio operatore di miracoli”, a causa dell’estensione di δύναμις/*virtus* fino ad assorbire «all concepts which include deeds the source of which lies in extraordinary capacities».

astronomiche (v. Is 13.10)<sup>86</sup>, altrove essa compare più volte nel medesimo verso, in accezioni differenti (v. Ne 9.6: σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσαν τὴν στάσιν αὐτῶν ... σοὶ προσκυνοῦσιν αἱ στρατιαὶ τῶν οὐρανῶν: nel primo caso il referente è naturalistico, nel secondo la personificazione sembra maggiore, tanto che le due occorrenze vengono diversificate in sede di traduzione). In Sal 148.2 costituisce quasi un *trait d'union* tra gli angeli, menzionati subito prima, e i corpi celesti che seguono, nell'elenco di realtà invitate a lodare il Signore<sup>87</sup>. Per quanto la definizione di "esercito" sembri per lo più designare semplicemente la "moltitudine" degli astri (es. Gen 2.1; Sal 32.6; Is 34.4 dove il nesso ebraico è reso nella *Settanta* con πάντα τὰ ἄστρα)<sup>88</sup>, in alcuni casi essa mantiene invece la concreta accezione bellica. A questo proposito, se in Gdc 5.20 le forze celesti che combattono a fianco di Israele sono chiamate "astri" (ἐξ οὐρανοῦ παρετάξαντο οἱ ἀστέρες, ἐκ τρίβων αὐτῶν παρετάξαντο μετὰ Σισαρα), e in Dan 8.10 ss. vi è una significativa sovrapposizione tra la rappresentazione naturalistica e quella angelica delle schiere<sup>89</sup>, nei testi più tardi, come i libri dei *Maccabei*, il valore traslato dell'espressione "esercito del cielo" è particolarmente evidente: ὁ οὐράνιος στρατός menzionato in 4Mac 4.11, ad esempio, è esplicitamente descritto, nel verso precedente, come una turba di angeli a cavallo.

Nel *Nuovo Testamento* l'immagine dell'"esercito del cielo" non compare di frequente; in At 7.42 l'impiego di στρατιαὶ τοῦ οὐρανοῦ in riferimento alle pratiche idolatriche è giustificato, in quanto si tratta di una esplicita citazione veterotestamentaria. In alcuni casi essa rimanda peraltro

<sup>86</sup> Is 13.10 οἱ γὰρ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὁ Ὀρίων καὶ πᾶς ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ τὸ φῶς οὐ δώσουσιν, καὶ σκοτισθήσεται τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φῶς αὐτῆς.

<sup>87</sup> Sal 148.2-3: αἰνεῖτε αὐτόν, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ· αἰνεῖτε αὐτόν, πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ / αἰνεῖτε αὐτόν, ἥλιος καὶ σελήνη· αἰνεῖτε αὐτόν, πάντα τὰ ἄστρα καὶ τὸ φῶς.

<sup>88</sup> A proposito della (naturale) associazione delle stelle o di particolari costellazioni con la nozione di pluralità, cfr. per l'ambito armeno MARTIROSYAN (2008: 605 ss.).

<sup>89</sup> In Dn 8.10, laddove si menzionava la caduta dell'esercito del cielo e delle stelle, la *Settanta* semplifica, nominando solo le stelle (καὶ ὑψώθη ἕως τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἐρράχθη ἐπὶ τὴν γῆν ἀπὸ τῶν ἀστέρων καὶ ἀπὸ αὐτῶν κατεπατήθη); in seguito però si citano il capo dell'esercito (ἀρχιστράτηγος, Dan 8.11) a cui viene tolto il sacrificio quotidiano, e un "santo" che ne interroga un altro (Dan 8.13 καὶ ἤκουον ἐτέρου ἁγίου λαλοῦντος, καὶ εἶπεν ὁ ἕτερος τῷ φελοῦντι τῷ λαλοῦντι) riguardo alla durata di tale situazione nefasta.

certamente alle potenze celesti o alle schiere di angeli e beati<sup>90</sup>: v. Lc 2.13 (καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλήθος στρατιᾶς οὐρανόου αἰνούντων τὸν θεόν) o Ap 19.14 (καὶ τὰ στρατεύματα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἠκολούθει αὐτῷ ἐφ' ἵπποις λευκοῖς, ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν: la determinazione localistica può essere qui considerata equivalente al genitivo). In altri sorge però il dubbio che persista (perlomeno in compresenza) un'allusione anche al referente naturalistico del termine: in Lc 21.16 la frase αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται potrebbe in effetti essere intesa in riferimento ad uno sconvolgimento delle "potenze" del cielo; è significativo però che i passi paralleli di Mt 24.29 e Mc 13.24-25 (nel quale la formula compare come αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) la riportino di seguito ad alcune citazioni bibliche che descrivono una fenomenologia di tipo astronomico (ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ [Mt] / ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες [Mc]).

#### 4.2. *Il firmamento tra solidità ed estensione*

Dopo aver analizzato un caso di forte compresenza tra dimensione simbolica ed astronomica, si passerà ora a considerare il lessico di interesse più strettamente cosmologico, con la precisazione che, anche in questo ambito, si riscontrano commistioni più o meno significative tra i due livelli.

Le prime notizie sulla composizione del cielo si trovano in Gen 1.6-1.8, dove viene descritta la separazione primordiale tra le acque superiori (del cielo) e quelle inferiori («dei continenti, dei mari, e degli abissi»<sup>91</sup>). Il termine στερέωμα, che qui compare per descrivere l'elemento preposto a tale divisione (1.7: ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα, καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος, ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερώματος, καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερώματος), è usato per rendere l'ebraico *rāqīa'*<sup>92</sup>, tema nominale formato sulla radice triconsonantica \*r-q-' , sulla cui interpretazione esistono opinioni divergenti. La radice

<sup>90</sup> Per le stelle come immagini degli angeli cfr. Ap 1.20, dove si afferma esplicitamente che sette stelle simboleggiano in una visione gli angeli delle sette chiese: οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν.

<sup>91</sup> SCHIAPARELLI (1903: 37).

<sup>92</sup> Si noti che στερέωμα rende talvolta anche altri nomi riferibili al cielo, come \**hāqīm*, che, come si vedrà, non ha una traduzione specifica e univoca in greco.

presenta infatti come significati di fondo “battere”, “calpestare”, “distendere”, “allargare battendo” (cfr. il termine fenicio *mrq'*, che significa “involucro battuto”); essa è attestata anche in siriano, con il significato di «press down (...) spread out, also consolidate», ed in arabo come «patch, put on a patch, repair» (BDB, *s.v.*)<sup>93</sup>. Ora, l'idea di schiacciamento / compressione, implicita nel significato di “calpestare”, può avere come risultato l'allargamento in superficie, quindi l'estensione della sostanza schiacciata, ma anche il suo compattamento e quindi la solidificazione: si pensi, ad esempio, ad un pavimento di terra battuta. Non a caso il BDB, *s.v.*, riporta come prima glossa per *rāqîa'* «extended surface», ma aggiunge alla successiva («expanse», cioè “estensione”), tra parentesi, l'aggettivo «solid»; il NTPC lo glossa a sua volta come «expansum, etiam firmamentum»<sup>94</sup>. La compresenza di queste accezioni ha determinato un dibattito riguardante la preminenza in *rāqîa'* dell'una o dell'altra nozione, mirante a stabilire se questo termine descriva il cielo in quanto realtà estesa (in tal senso intende ad esempio Vigouroux, 1912-1922, *s.v. firmament*, che ritiene l'idea di solidità come secondaria nella parola ebraica, e veicolata piuttosto tramite le comparazioni di cui si dirà) o solida (con Schiaparelli, 1903: 36-37, ma anche con Georg Bertram in Kittel, 1965-1992, *s.v. στερεός*)<sup>95</sup>. Tenendo evidentemente conto dell'impiego del verbo, in alcuni passi biblici, in riferimento alla battitura e lavorazione dei metalli (es. Is 40.19; Es 39.3; Nm 17.4; Ger 10.9), T. H. Gaster afferma a proposito di *rāqîa'* che «the word denotes properly a strip of hammered metal» (IDB, *s.v. heaven*: 551).

Quale che fosse l'idea prevalente nel vocabolo ebraico, nel greco *στερέωμα* è chiaramente lessicalizzata la nozione della solidità. Si tratta infatti di un *nomen rei actae* dal verbo *στερεόω* (“rendo solido”, “rendo saldo”), a sua volta denominale dall'aggettivo *στερεός*, (“duro”, “solido”, “saldo”); indica propriamente il “risultato dell'azione di consolidare”, un “corpo solido”, ma anche “ciò su cui qualcosa è collocato stabilmente”, quin-

<sup>93</sup> Cfr. GESENIUS (1886, *s.v.*).

<sup>94</sup> NTPC, *s.v.*: si ricorda qui l'interpretazione di Isaac Voss, secondo cui *rāqîa'* e *στερέωμα*, significando «firmamentum aut fulcimentum», sarebbero da intendere come designazione delle nuvole, «quae tamquam fulcra, vehicula et *στερεώματα* sint humorum»; in ragione del fatto che le Scritture menzionano il sole e la luna come collocati nel firmamento (Gen 1.14), i termini sarebbero poi stati impiegati in senso lato «pro toto eo spatium, quod supra nos est».

<sup>95</sup> A questa fonte, e a HOUTMAN (1993: 222 ss.: par. 6.3.2, dal titolo *Der Himmel, eine feste, unerschütterliche und weit ausgestreckte Fläche*) si rimanda per alcuni riferimenti bibliografici concernenti le diverse interpretazioni.

di “base”, “consolidamento”, “fondamento”, “scheletro”<sup>96</sup> (e, per estensione, “saldezza, solidità”)<sup>97</sup>. Il firmamento può caratterizzarsi pertanto sia come “realtà solida” in sè, sia come “sostegno” di ciò che lo sovrasta (v. *infra* per le discussioni sulla consistenza dello στερέωμα in rapporto alla sua funzione, in Basilio di Cesarea ed altri)<sup>98</sup>. A differenza di *rāqīaʿ*, che «era un termine tecnico della cosmologia»<sup>99</sup>, στερέωμα è dunque un lessema di per sé generico. Viene qui per la prima volta utilizzato in accezione specifica, ad indicare la struttura cosmologica che sostiene le acque superiori, il “firmamento”, appunto<sup>100</sup>; si noti in proposito che il valore del termine in varie lingue europee, tra cui italiano, francese, inglese e tedesco, deriva dall’impiego del latino *firmamentum* – che a sua volta indica di per sé un “sostegno”<sup>101</sup> – nelle traduzioni della Bibbia, in riferimento alla partizione celeste proprio per calco su στερέωμα<sup>102</sup>. Nella *Settanta* il vocabolo è usato nella maggior parte dei casi, ma non esclusivamente<sup>103</sup>, in tale accezione, mentre l’uni-

<sup>96</sup> Cfr. CHANTRAINE (2009, s.v. στεῖρα 2: 1012): *corps solide, squelette, consolidation*; LSJ, s.v. στερέωμα: *solid body; foundation, framework; solid part, strength of an army*; TGL, s.v.: *firmamentum, statumen, robur, columen*; DEMETRAKOS (1964-1978, s.v.): τὸ ἀποτελεσμα τοῦ στερεῶ, ἐστερεωμένον, στερεὸν σῶμα; τὸ ἐφ’ οὗ στερεοῦται τι, βάσις, θεμέλιον, κραταίωμα, κτλ.

<sup>97</sup> Cfr. le glosse presenti in DANKER (2000, s.v.: «state or condition of firm commitment, firmness, steadfastness»), e LSJ, s.v. (*steadfastness*), entrambe a proposito di Col 2.5 (τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν); si noti che comunque, almeno nel caso specifico, il vocabolo potrebbe essere inteso, più letteralmente, come riferito al “fondamento” della fede in Cristo, cioè la solida base che essa costituisce (cfr. τὸ στερέωμα τῆς πίστεως, detto di S. Pietro in Giovanni Crisostomo, *Homilia in Matthaeum* 18: 23). Lo stesso si potrebbe dire dell’occorrenza in Sal 72.4, glossata dal GELS, s.v., come *firmness*. Per altri esempi v. LAMPE (1961, s.v.) e DEMETRAKOS (1964-1978, s.v.), che menziona anche Col 2.5. Si vedano i dizionari citati per altre sfumature di significato non rilevanti ai fini della presente trattazione.

<sup>98</sup> Cfr. DANKER (2000, s.v.): «the sky as a supporting structure, the firmament», vs. quanto riportato in una precedente edizione della medesima opera (ARNDTE e GINGRICH, 1971, s.v.): «the solid part, firmament, of the sky».

<sup>99</sup> KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός).

<sup>100</sup> Per un diverso utilizzo in ambito astronomico, nell’accezione di “corpo solido” riferita alla luna, v. Ps. Plutarco, *Placita philosophorum*, Περὶ οὐσίας σελήνης (891 c, 2 Stephanus): Ἀναξαγόρας Δημόκριτος στερέωμα διάπυρον, ἔχον ἐν ἑαυτῷ πεδία καὶ ὄρη καὶ φάραγγας.

<sup>101</sup> SOUTER *et al.* (1968, s.v.).

<sup>102</sup> Cfr. ERNOUTE-MEILLET (1985, s.v. *firmus*); DELI, s.v. *firmamento*.

<sup>103</sup> Si veda, a titolo di esempio, Sal 17.3 dove ha valore di “sostegno” (κύριος στερέωμά μου καὶ καταφυγή μου); Est 9.29, dove indica “ratificazione” (τὸ τε στερέωμα τῆς ἐπιστολῆς); 1Esd 8.78, dove indica “fondamento”, “posizione salda” (δοῦναι ἡμῖν

ca occorrenza nel *Nuovo Testamento* (Col 2.5) non riguarda l'ambito astronomico (cfr. nota 97).

Nemmeno nella sua accezione cosmologica, comunque, στερέωμα può essere considerato un'unità di lessico specialistico. Innanzitutto, la distinzione tra στερέωμα e οὐρανός, pur individuabile come rapporto tra meronimo e vocabolo di significato più ampio (v. ad es. Sir 43.1: Γαυρί-αμα ὕψους στερέωμα καθαριότητος, εἶδος οὐρανοῦ ἐν ὀράματι δόξης)<sup>104</sup> non è sempre rispettata nell'uso: cfr. Gen 1.8, dove essi sembrano essere presentati come sinonimi (καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα οὐρανόν). A ciò concorre ovviamente la natura non scientifica dei testi, che, non mirando ad un rigore terminologico in questi ambiti, possono ricorrere a procedimenti di tipo metonimico. La corrispondenza tra *rāqīá'* e στερέωμα non è del resto biunivoca: in Dn 12.3 (ὡσεὶ τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ), i Settanta, diversamente da Teodoziona (che traduce, più precisamente, ὡς ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος), rendono *rāqīá'* con οὐρανός; d'altra parte, altrove στερέωμα finisce per divenire un generico sinonimo di "cielo", traducendo ad esempio il vocabolo ebraico *š'hāqīm* (Dt 33.26), di cui si parlerà a breve. Στερέωμα e οὐρανός, sono, comunque, di frequente associati: in Gen 1.14, 1.15, 1.17, 1.20; Es 24.10; Sir 43.8; *Odi* 8.56 compare il nesso στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ<sup>105</sup>; altrove sono presenti entrambi, in ridondanza, come nel famoso Sal 18.2 in cui cieli e firmamento sono testimoni della gloria e dell'opera di Dio (Οἱ οὐρανοὶ διηγούνται δόξαν θεοῦ, ποίησιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα), o nel già citato Dt 33.26 (ὁ ἐπιβαίνων ἐπὶ τὸν οὐρανὸν βοηθός σου καὶ ὁ μεγαλοπρεπής τοῦ στερεώματος). Talora il rapporto tra le due

στερέωμα ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Ἱερουσαλῆμ); 1Mac 9.14 dove è riferito alla "parte forte" dell'esercito (τὸ στερέωμα τῆς παρεμβολῆς). Cfr. GELS, *s.v.*

<sup>104</sup>Così gli uccelli, spesso chiamati πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, volano secondo Gen 1.20 κατὰ τὸ στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ (*sub firmamento caeli* nella *Vulgata*). A proposito della differenza d'uso dei termini ebraici *rāqīá'* e *šāmayim*, v. KITTEL (1965-1992, *s.v.* οὐρανός): a differenza di *rāqīá'*, termine tecnico della cosmologia, *šāmayim* «veniva usato nel culto e nel linguaggio comune ed aveva quindi un significato decisamente più labile, con un contenuto essenzialmente più ampio». V. anche PENNINGTON (2003: 41). I due termini descrivono inoltre il cielo in dimensioni differenti: se *rāqīá'* sembra in ogni caso privilegiare il senso dell'estensione, presentando il cielo come una superficie, *šāmayim* evidenzia la sua "altezza" e profondità (per l'etimologia di *šāmayim* ed il suo rapporto con l'idea di altezza, v. HOUTMAN, 1993: 7).

<sup>105</sup>Nell'espressione ebraica corrispondente MAUNDER (1922: 36) vede la designazione della parte più alta del *rāqīá'*, cioè dello spazio nel quale si collocherebbero gli astri.

denominazioni è oggetto di riflessione in ambito patristico: ad esempio Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, 2.1.272.1 ss. afferma che i due nomi indicano la stessa realtà, sottolineandone caratteristiche differenti: στερέωμα indicherebbe il cielo come limite del mondo materiale, οὐρανός come confine delle cose visibili (per l'assonanza con ὄραω); invece Teodoreto di Cirra, sostenitore dell'esistenza di due cieli, indica con οὐρανός quello creato prima dell'avvento della luce, e con στερέωμα il cielo visibile che sostiene le acque superiori, chiamato a propria volta οὐρανός solo per estensione metonimica (perché si trova in alto e riveste, nella nostra percezione, la funzione dell'altro cielo).

Inoltre, per quanto sulla scorta di alcuni passi biblici (Gen 1.14 Γενηθήτωσαν φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ; 1.15 καὶ ἔστωσαν εἰς φαῦσιν ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ; 1.16-7 καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους... καὶ ἔθετο αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ) lo στερέωμα fosse considerato la sede dei corpi luminosi – al punto che nella *Vita Joannis Damasceni* 2, M 94.432 b, il santo è definito metaforicamente οὐκ ἐλάσσω φωστῆρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ στερεώματος – e sebbene Demetrios (1964-1978, s.v.) specifichi che στερέωμα indica “il cielo”, ovvero “il vuoto (τὸ ἀχανές) nel quale si trovano i corpi celesti”, non si sono trovate per il momento prove che il lessema greco sia mai andato incontro ad una specializzazione semantica nel senso di *cielo stellato*, come nel caso dell'italiano *firmamento*<sup>106</sup>; nessuno dei principali dizionari lo glossa peraltro in tal modo<sup>107</sup>.

L'uso di στερέωμα nel senso di “firmamento” (o più genericamente di “cielo”)<sup>108</sup> ha comunque avuto fortuna, ma essenzialmente nell'ambito di

<sup>106</sup> Cfr. la definizione di *firmamento* presente in DEVOTO-OLI (1967, s.v.): «La volta celeste spec. in quanto popolata da una spettacolare moltitudine di stelle». Come è noto, il vocabolo in italiano è impiegato, metonimicamente, anche per indicare l'insieme delle stelle, e si presta ad usi metaforici analoghi a quello attestato per στερέωμα nella *Vita Joannis Damasceni*, in quanto «campo o ambiente in cui le personalità siano definite per l'importanza ed il successo individuale»: es. *il firmamento del cinema*. La differenza è che, nell'esempio greco, la menzione del corpo luminoso non permette di asserire che la presenza di στερέωμα bastasse di per sé a richiamare l'insieme degli astri: il sintagma potrebbe essere inteso, altrettanto agevolmente, come perfetto equivalente di οὐκ ἐλάσσω φωστῆρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ οὐρανοῦ.

<sup>107</sup> Cfr. LSJ; TGL; GELS; DANKER (2000); LAMPE (1961); SOPHOCLES (1957), s.v. Sulla problematica collocazione delle stelle in rapporto al firmamento si tornerà a breve.

<sup>108</sup> V. LAMPE (1961, s.v.).

diretta influenza biblica<sup>109</sup>: il vocabolo ricorre così in riferimento alla sfera celeste in autori cristiani come Origene, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Basilio di Cesarea, Giovanni Filopono nel *De opificio mundi*, etc. Compare inoltre in scrittori non cristiani che per ragioni diverse fanno riferimento al testo sacro: si veda ad esempio Filone, *De opificio mundi* 36,4 (Ἐποίει τὸν οὐρανὸν ὁ δημιουργὸς, ὃν ἔτυμως στερέωμα προσηγόρευσεν ἅτε σωματικὸν ὄντα), o Giuliano Imperatore, *Contra Galilaeos*, 170,5; 171,5; 171,6; 171,10; 171,12. Ne è attestato l'impiego, in un contesto che chiaramente risente della cosmologia biblica (ὁ μὲν οὐρανὸς ὀρώμενος ὃς ὀνομάζεται καὶ στερέωμα, ὃς καὶ διαχώρισις ἀνὰ μέσον ὕδατος, ἔστιν οὕτως ὁ ὀρώμενος παρ' ἡμῶν), anche in un'opera anonima di carattere astrologico presente nel *Cod. Vat. Gr.* 216, fol. 13V, dall'*incipit τῶν ἑπτὰ οὐρανῶν ὁ ἀκριβασμὸς καὶ τὰ μετάλλα εἰσὶν οὕτως*<sup>110</sup>. Il plurale στερεώματα, come denominazione riferibile a una molteplicità di cieli o a diversi livelli celesti in modelli stratificati, compare – variamente declinato – anche in testi meno strettamente legati a tale ambito di riferimento (al quale comunque, in ultima istanza, questo uso risale). Il LSJ, *s.v.*, ne segnala l'occorrenza in una *tabula defixionis* di Cartagine del III sec d.C. (τὸν τῶν οὐρανίων στερεώματων δεσπότην Αχραμαχαμαρει)<sup>111</sup>. Una ricerca nel corpus della letteratura greca (TLG) rivela inoltre la sua presenza, ad esempio, negli *Oracoli Caldaici*, 57 (ἑπτὰ γὰρ ἐξώγκωσε πατὴρ στερεώματα κόσμων)<sup>112</sup>, frammento esplicitamente ripreso tra gli altri da Simplicio, *Commentari alla Fisica di Aristotele (Corollarium de loco)*, 9. 616.33-35; Damascio, in *Parmenidem* 178.7; Michele Psello, *Theologica*, opuscolo 4.44, etc.; anche le occorrenze in Damascio, in *Parmenidem* 87.11 (al genitivo) e *De Principiis*, 1.225.27 (al dativo) sono verosimilmente riconducibili agli *Oracoli*<sup>113</sup>. Esso si trova inoltre nei *Commentari al Timeo* di Proclo, 2.57.13 (τὰ ὑπὲρ τὸν κόσμον στερεώματα τί φήσομεν) e 2.57.15<sup>114</sup>, nel *Corpus Hermeticum*, fr. 26, 1.4 (tratto da Stobeo,

<sup>109</sup> Cfr. KITTEL (1965-1992, *s.v.* στερεός) per esempi diversi da quelli qui riportati.

<sup>110</sup> Il testo è già stato menzionato a proposito delle occorrenze di οὐρανός al plurale.

<sup>111</sup> V. AUDOLLENT (1967: 325, n. 242, riga 8).

<sup>112</sup> V. LEWY (1956: 123, note 218 e 219), per un commento ed alcuni ulteriori riferimenti.

<sup>113</sup> Cfr. WESTERINK (1991: 178, nota 2) per una breve discussione su στερεώματα, che, in questa accezione specifica, è fatto risalire agli *Oracoli Caldaici*, che l'avrebbero a loro volta tratto dalla *Settanta* (in cui, comunque, non ricorre mai al plurale); nella medesima nota si osserva inoltre che «pour l'acception de "firmaments", le lexiques ne donnent aucun exemple indépendant de la Bible».

<sup>114</sup> In FESTUGIÈRE (1966-68, tome troisième - livre III: 89, nota 4) si osserva come il

*Antologia*, I.49.69: αἱ δὲ χῶραι αὐταὶ ὑπὸ τῶν προγόνων καλοῦνται ὑφ' ὧν μὲν ζῶναι, ὑφ' ὧν δὲ στερεώματα, ὑπὸ δὲ ἑτέρων πτυχαί.)<sup>115</sup>, etc. Si noti che l'occorrenza nell'*Almagesto* di Tolomeo (*Syntaxis Mathematica*, 1,2.183.20), a dispetto del contesto astronomico, non si riferisce a "cieli" o "firmamenti", ma a «small solid pieces» da utilizzare nella costruzione di un modello della sfera delle stelle fisse<sup>116</sup>.

A proposito della corrispondenza tra στερεώμα e *rāqīā'*, Maunder (1922) – in un'opera radicalmente differente, per quanto riguarda la ricostruzione del sistema cosmologico biblico, rispetto al precedente lavoro di Schiaparelli (1903) sullo stesso tema – nega risolutamente la solidità del 'firmamento', sulla base del fatto che il termine *rāqīā'*, nel quale egli sottolinea il significato di "estensione" e che interpreta come designazione dell'atmosfera e del vuoto interstellare, «does not necessarily convey that meaning», e del discutibile presupposto secondo il quale «the attitude of the Hebrew mind towards nature was not such as to require this idea. (...) It would have been sufficient for them (...) to consider that God was "upholding all things by the word of His power", and they would not have troubled about the machinery» (38). Peralto la funzione stessa di sostegno è messa da Maunder in discussione, poiché le acque superiori non sono secondo lui contenute da alcun tipo di barriera solida, ma semplicemente trasportate dalle nuvole (42)<sup>117</sup>. Quanto a στερεώμα, egli sostiene che nella scelta dell'equivalente per *rāqīā'* i Settanta sarebbero stati influenzati dalle idee cosmologiche in voga ad Alessandria d'Egitto, in particolare dalla dottrina delle sfere cristalline, ed avrebbero così introdotto nel testo sacro la nozione della solidità del cielo, desunta dalla scienza greca contemporanea e ad esso originariamente estranea.

In realtà tale nozione non era certamente propria solo del pensiero ellenistico, ma trovava riscontro ad esempio nelle concezioni dei Caldei o degli Egizi<sup>118</sup>. Anche prescindendo dalle indicazioni desumibili, come si

termine sia «sans doute biblique (LXX)» ma ricorra anche negli *Oracoli Caldaici*.

<sup>115</sup> Cfr. RAMELLI (2005: 1180, nota 2) per un commento su στερεώμα, del quale «non si citano esempi (...) al di fuori della traduzione dei LXX e degli autori che ne dipendono»; l'uso di στερεώματα viene quindi ricondotto «ai tratti giudaici nell'Ermetismo».

<sup>116</sup> Cfr. TOOMER (1984: 406).

<sup>117</sup> Come si vedrà, la menzione in alcuni passi biblici delle nuvole come origine della pioggia non esclude in realtà l'esistenza delle acque superiori.

<sup>118</sup> Cfr. VIGOUROUX (1912-1922, s.v. *firmament*).

è visto, dallo stesso termine *rāqīā'*, e nonostante la mancanza, prevedibile data la natura dei testi, di una trattazione organica ed esplicita del tema, nell'*Antico Testamento* sono comunque presenti molti indizi, sotto forma di comparazioni o di espliciti riferimenti a pilastri o sostegni del cielo (da Maunder considerati mere immagini poetiche e quindi non probanti)<sup>119</sup>, di una concezione del firmamento come realtà solida.

Rilevante da questo punto di vista è Gb 37.18 (στερεώσεις μετ' αὐτοῦ εἰς παλαιώματα, ἰσχυραὶ ὡς ὄρασις ἐπιχύσεως)<sup>120</sup>; prima di analizzare l'immagine contenuta nel passo, è opportuno tuttavia presentare alcuni aspetti di carattere filologico, indispensabili per una sua corretta interpretazione. Il termine στερεώσεις sembrerebbe infatti usato solo in questo caso come equivalente di στερέωμα nell'accezione cosmologica-astronomica<sup>121</sup>; esiste tuttavia la possibilità che si tratti piuttosto di un indicativo futuro del verbo στερεώω (si noti che è attestata anche la variante στερεωθείς; v. Rahlfs, 1979, *ad loc.*).

Nel testo ebraico si trova *š'ḥāqīm* (singolare *šāḥaq*), «mot poétique, usité ordinairement au pluriel (...) pour désigner les espaces étendus» secondo Vigouroux (1912-1922, *s.v. ciel*, col. 750), ma connesso in realtà con il verbo *šāḥaq*, “polverizzare”, ad indicare la “nebbia” o le “nuvole”, secondo Gesenius (1886) e il BDB, *s.v.* Esso viene usato anche, per estensione, ad indicare il cielo, e non ha pertanto una traduzione specifica e univoca in greco: nei passi corrispondenti si trovano infatti στερέωμα (es. Dt 33.26), νεφέλαι (Sal 35.6, 56.11, 67.35, 107.5; in 88.7 l'ebraico ha il singolare); νέφη (Gb 35.5); ἄηρ (al plur. in Sal 17.12; al sing in 2Sam 22.12), οὐρανός (Sal 88.38: l'ebraico ha il singolare); ἄστρα (Ger 51.9: 28.9 in ebraico) etc.; la resa del

<sup>119</sup> È evidente che distinguere, in un insieme di testi complesso e stratificato come la Bibbia, rappresentazioni meramente figurative da altre che dovrebbero invece veicolare nozioni ritenute dagli autori veritiere è alquanto arduo e in buona misura arbitrario. Del resto, come sottolinea INNES (1971: 146), «it may be questioned whether the Hebrews distinguished as we do between the “figurative” and the “literal”». Nel caso specifico, non sussistono elementi per escludere in sede di ricostruzione, come fa MAUNDER (1922), i passi che suggeriscono l'idea della solidità del cielo, a vantaggio di quelli che veicolano l'idea di estensione.

<sup>120</sup> Il verso è marcato nella tradizione manoscritta con l'asterisco, che indica passi originariamente mancanti nella *Settanta* ed integrati ad opera di Origene sulla base delle altre traduzioni greche; v. RAHLFS (1979, *ad loc.*).

<sup>121</sup> Nel *Nuovo Testamento* στερέωσις non compare mai. GELS, *s.v.* cita d'altra parte come unica occorrenza del vocabolo quella in Sir 28.10 (τὴν στερέωσιν τῆς μάχης), glossata come «*obstinacy* (of conflict)» e considerata un neologismo; anche NTPC, *s.v.*, non menziona il passo di *Giobbe*.

medesimo vocabolo con “firmamento”, “nubi”, “cielo” o “stelle” è peraltro spia della scarsa distinzione tra dimensione atmosferica e astronomica che caratterizza la percezione della realtà sovraterrrestre. In Gb 37.18, *šĥâqîm* è oggetto di un verbo che rimanda alla radice \**r-q-*, la stessa di *râqîa'* (v. la traduzione della CEI: «Hai tu forse disteso con lui il firmamento?»); se si interpreta *στερεώσεις* come resa della voce verbale viene a mancare tuttavia nel verso greco la menzione del cielo, e l'aggettivo *ἰσχυράι* (significativamente declinato al nominativo femminile plurale) rimane privo di referente. Se d'altra parte lo si interpreta come traduzione di *šĥâqîm*, la frase risulta priva di verbo e altrettanto anacolutica.

Arrivare ad una soluzione pare estremamente arduo, considerando che l'intera sequenza di domande, a partire da Gb 37.14, appare nel testo greco priva di consequenzialità e mal rispondente all'ebraico. La posizione di *στερεώσεις* e la rarità di *στερέωσις* nella *Settanta* porterebbero a privilegiare la lettura in senso verbale<sup>122</sup>; da una mancata comprensione di *šĥâqîm* potrebbe derivare la locuzione preposizionale *εἰς παλαιώματα*, che non ha corrispondenza nel testo ebraico: si noti che *παλαιώμα* – neologismo della *Settanta* con il significato di «*antiquity, relic of ancient times*» secondo GELS, *s.v.* – compare anche in Gb 36.28 e 37.21 laddove l'ebraico ha *šĥâqîm*. La forma *ἰσχυράι* risente comunque senza dubbio di una incerta interpretazione del primo elemento del verso, che, quale che sia stata la sua genesi, finì evidentemente per assumere agli occhi del lettore una funzione nominale (forse con un verbo di creazione sottinteso). In ogni caso il confronto con l'ebraico permette di considerare la comparazione come pertinente per una descrizione del “firmamento”.

Il segmento *ἰσχυράι ὡς ὄρασις ἐπιχύσεως* (lett. “salde come una visione di fusione”) può essere confrontato con Ez 1.22, in cui il firmamento è paragonato alla *ὄρασις κρυστάλλου*<sup>123</sup>. La traduzione di *ὄρασις* in queste due espressioni andrebbe però precisata: a giudicare dall'ebraico

<sup>122</sup>In senso verbale l'interpretarono, ad esempio, gli autori della traduzione armena: in corrispondenza di *στερεώσεις* si trova infatti *hastates'es*, futuro/congiuntivo dal tema dell'aoristo di *hastatem*, traducibile con “renderai saldo, rafforzerai, darai fondamento”.

<sup>123</sup>Ez 1.22 *καὶ ὁμοίωμα ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτοῖς τῶν ζώων ὡσεὶ στερέωμα ὡς ὄρασις κρυστάλλου ἐκτεταμένον ἐπὶ τῶν πτερύγων αὐτῶν ἐπάνωθεν*. Si noti che il BDB (come anche SCHIAPARELLI, 1903: 37) intende in questo verso e in quelli immediatamente successivi *râqîa'* come indicante un “palco”, una “base” come termine di comparazione, separando questa occorrenza dalle altre in cui indica il firmamento. L'immagine è in ogni caso chiaramente finalizzata alla descrizione del cielo, quindi la distinzione non sembra sostanziale.

(che impiega in effetti due parole differenti, *r'i* e *'ayin* rispettivamente), il termine di comparazione nel primo caso è uno “specchio di metallo fuso”<sup>124</sup>; nel secondo, il riferimento è invece probabilmente all’“aspetto (colore?) del cristallo (o del ghiaccio)”<sup>125</sup>. Si noti a questo proposito che l’interpretazione del termine κρύσταλλος non è sicura, poiché esso, come è noto, può ricoprire entrambi i significati. L’ebraico ha *qerah*, che viene inteso come “ghiaccio”, “freddo” in tutte le altre occorrenze bibliche, e anche in ebraico moderno esprime tale significato<sup>126</sup>; Gesenius (1886, *s.v.*) intende, solo in questo caso, «Bergkrystall, wie κρύσταλλος, wegen der Ähnlichkeit mit dem Eise», postulando dunque uno slittamento semantico. Poiché ai fini della comparazione le due sostanze sono equivalenti, non sembra in realtà che ci siano motivi contestuali per preferire il significato di “cristallo”; non a caso nel BDB, *s.v.*, si interpreta con “ghiaccio” anche l’occorrenza di Ez 1.22, attribuendo la consueta interpretazione di “cristallo” al confronto con la *Settanta*, dove evidentemente il vocabolo è equivoco. Forse tale lettura è stata preferita, per il termine greco, anche in ragione del fatto che altrove il termine di comparazione è una pietra preziosa: in Es 24.10 (καὶ τὰ ὑπὸ τοῦς πόδας αὐτοῦ ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαπφείρου) Dio pare posare i piedi sopra “un’opera (un pavimento, cfr. il latino *opus*) di lastre di zaffiro”, esplicitamente accostata al firmamento del cielo nella sua purezza (καὶ ὡσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῆ καθαριότητι); in questo caso vi è evidentemente, in aggiunta alle idee di solidità e trasparenza, un riferimento al colore blu<sup>127</sup>. Alla trasparenza si allude anche in un passo

<sup>124</sup> La parola *r'i* è costruita sulla radice di “vedere”: questo spiega la traduzione ὄρασις. Si noti che T. H. Gaster, in IDB, *s.v. heaven* (551), cita a testimonianza dell’immagine del cielo come specchio di metallo, piuttosto forzatamente, anche Gb 26.13: «Al suo soffio si rasserenano i cieli» (trad. CEI dall’ebraico: il testo greco inserisce qui un’immagine differente, come si vedrà in seguito), sostenendo che Dio soffia sul cielo come un uomo potrebbe soffiare su uno specchio per pulirlo.

<sup>125</sup> V. NTPC, *s.v. ὄρασις*: a proposito di Gb 37.18 «ὄρασις *speculum* notat»; a proposito di Ez 1.22 «*oculus*, it. *color*»; cfr. la *King James Bible* (KJB; la prima edizione è del 1611), che traduce dall’ebraico “(*molten looking*) *glass*” e “*colour*”, rispettivamente. In effetti, la parola *'ayin* indica l’“occhio” ma anche l’“aspetto” (cfr. ad es. Nm 11.7): il nesso di Ez 1.22 potrebbe essere tradotto “come l’aspetto del cristallo/ghiaccio”, quindi semplicemente “come cristallo/ghiaccio”.

<sup>126</sup> Il “cristallo” è invece indicato in ebraico moderno con i termini *gābiš* e *b'dolah* (v. ARTOM e BRAWER LIBERANOME, 1984, *s.v.*), entrambi già attestati in ebraico biblico: per il significato di *b'dolah* nella Bibbia si veda però BDB, *s.v.*

<sup>127</sup> Lo zaffiro e l’elettro sono menzionati anche in Ez 1.26-27 per descrivere il trono divino, posto sopra il firmamento, e la figura di Dio stesso.

del *Nuovo Testamento* (Ap 4.6 καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ) dove, nella descrizione di una visione celeste, lo spazio davanti al trono di Dio è “come un mare trasparente simile a cristallo”: in questo caso l’aggettivo ὑαλίνη, lett. “di vetro”, “di cristallo”, favorisce una interpretazione univoca del termine di comparazione.

Entrambe le nozioni sono in realtà abbastanza comuni e universali, e compaiono nella descrizione del cielo in molte culture<sup>128</sup>. Per quanto riguarda l’idea di solidità, si noti che in ambito greco il cielo è definito πολὺχαλκος (“di bronzo”) in *Iliade* E 504 ed *Odissea* γ 2, σιδήρεος (“di ferro”) in *Odissea* ο 329 e ρ 565, χάλκεος (“bronzeo”) in *Iliade* P 425, come anche in alcuni passi di Pindaro (*Pitica* X. 27 e *Nemea* VI.4)<sup>129</sup>. È interessante però osservare, a questo proposito, che gli aggettivi χαλκοῦς (Dt 28.23) e σιδηροῦς (Lv 26.19) compaiono nella *Settanta* in riferimento ad οὐρανός solo in un contesto di minaccia: Dio renderà tale il cielo (e la terra σιδηρᾶ e χαλκῆ rispettivamente, con inversione degli aggettivi) per punire l’iniquità degli uomini, privandoli delle loro risorse e rendendo impossibile ogni forma di coltivazione. Il paragone con il metallo non veicola quindi in questo caso un’idea di solidità intrinseca, ma piuttosto la durezza, la sterilità e, in Dt 28.23, anche la condizione innaturale e malsana della terra, che si proietta e trova riscontro nel cielo (dal quale, in Dt 28.24, scendono terra e polvere al posto della pioggia).

Ancora, le testimonianze di Plutarco<sup>130</sup> e Giovanni Stobeo<sup>131</sup> riferiscono che Empedocle considerava il cielo solido e cristallino; nell’*Inno Orfico al Cielo*, v. 7, esso è invocato come ἀδάμαστε (“durissimo”, “inflexibile”, cfr. ἀδάμας, “metallo durissimo”, “diamante”); Seneca informa che, per Artemidoro,

<sup>128</sup> Cfr. MASOTTI (1936: 11-12) e IDB, s.v. *heaven* (551). CATSANICOS (1987: 138) ricorda ad esempio che «le v.-perse *asman-* (msc.) “ciel” reflète la croyance selon laquelle le ciel serait une voûte de pierre», citando paralleli in avestico e sanscrito. Sull’accostamento metaforico tra il cielo e strutture solide, di tipo architettonico e non, cfr. per l’ambito armeno MARTIROSYAN (2008: 112 ss., 127, 362-363, 570, 639 ss.). Per la cosmologia del cielo in ambito greco v. KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός).

<sup>129</sup> Evidentemente non si può escludere, per questi aggettivi, anche un riferimento al colore e/o alla luminosità del cielo.

<sup>130</sup> Ps. Plutarco, *Placita philosophorum*, II, XI, 2 (888 b, 7 Stephanus): Ἐμπεδοκλῆς στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς.

<sup>131</sup> *Eclogae Physicae*, 500; v. ΜΕΙΝΕΚΕ (1860-1864, vol I: 137): Ἐμπεδοκλῆς στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος παγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς.

«summa coeli ora solidissima est<sup>132</sup>».

Flavio Giuseppe nelle *Antichità Giudaiche* I. 1.30 racconta che Dio circondò il cielo con qualcosa che egli definisce κρύσταλλος:

μετὰ δὴ τοῦτο τῇ δευτέρᾳ τῶν ἡμερῶν τὸν οὐρανὸν τοῖς ὅλοις ἐπιτίθει-  
σιν, ὅτ' αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων διακρίνας κατ' αὐτὸν ἤξιωσε τετάχθαι,  
κρύσταλλον τε περιπέξας αὐτῷ καὶ νότιον αὐτὸν καὶ ὑετώδη πρὸς  
τὴν ἀπὸ τῶν δρόσων ὠφέλειαν ἀρμοδίως τῇ γῆ μηχανησάμενος.

Si ripresenta il problema dell'identificazione del referente: se in Ez 1.22 il termine fungeva da elemento di paragone per il firmamento, qui l'involucro che viene posto intorno al cielo (per separarlo dalle altre realtà) ed adattato alla terra è descritto senz'altro come consistente di quel materiale. La differenza di contesto può tuttavia fornire indicazioni utili per capire che cosa Flavio intendesse con κρύσταλλος. Si noti che la cosmologia sottesa al passo è di ascendenza biblica (v. Gen 1.7 ss): sembra anzi che si voglia rendere conto della funzione di sostegno e separazione che il firmamento esercita nei confronti del cielo, e nel contempo spiegare l'origine delle precipitazioni (il cui rapporto con il firmamento stesso è di difficile comprensione, come si vedrà). La soluzione proposta sembra risiedere in questo caso nella definizione di νότιον ("umido") e ὑετώδη ("piovoso", "contenente pioggia") attribuita al κρύσταλλος, nozioni che sembrano più coerenti con il ghiaccio piuttosto che con il cristallo<sup>133</sup>.

Accanto alle comparazioni miranti a sottolineare la solidità del firmamento, sono frequenti, nell'*Antico Testamento*, immagini che evidenziano l'altra caratteristica fondamentale del cielo, anch'essa adombrata nel termine *nāqīā'*, vale a dire il suo essere (es)teso. I versetti più espliciti in tal senso sono Is 40.22, dove Dio è ὁ στήσας ὡς καμάραν τὸν οὐρανὸν καὶ διατείνας ὡς σκηνὴν κατοικεῖν, e Sal 103.2, dove egli è presentato come ἐκτείνων τὸν οὐρανὸν ὡσεὶ δέρριν. Il termine di paragone è qui una tenda (σκηνή)<sup>134</sup> o una pelle (δέρρις); καμάρα indica «*anything with an*

<sup>132</sup> Seneca, *Naturales quaestiones*, VII, 13.

<sup>133</sup> Così viene interpretato anche in NODET (1992: 9): «Il fit se figer de la glace tout autour de lui».

<sup>134</sup> Cfr. Sal 17.12 καὶ ἔθετο σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ· κύκλω αὐτοῦ ἡ σκηνὴ αὐτοῦ, σκοτεινὸν ὕδωρ ἐν νεφέλαις ἀέρων (2Sam 22.12 καὶ ἔθετο σκότος ἀποκρυφὴν αὐτοῦ κύκλω αὐτοῦ, ἡ σκηνὴ αὐτοῦ σκότος ὑδάτων· ἐπάχυνεν ἐν νεφέλαις ἀέρος); qui l'immagine della tenda è usata però per indicare l'oscurità in cui si avvolge il Signore; del resto ad un mantello è accostata la tenebra che avvolge il cielo in

*arched cover*» (LSJ, *s.v.*), tant'è che in Erodoto, *Storie*, 1.199 è usato per carri coperti. L'idea che emerge da questi passi sembra quindi quella di un tessuto leggero, tale da poter essere teso (ἐκτείνω, διατείνω); non contrasta con questo la rappresentazione del cielo come libro, nel senso ovviamente di *volumen*<sup>135</sup>, che (da aperto e appunto teso come doveva essere) si riavvolge per un sovvertimento dell'ordine naturale: Is 34.4: καὶ ἐλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον e Ap 6.14: καὶ ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἐλισσόμενον. Tra le immagini relative alla fine dell'esistenza dei cieli (perlomeno nel loro assetto consueto), si consideri inoltre Sal 101.27 (καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτούς, καὶ ἀλλαγῆσονται): l'accostamento ad un mantello in questo caso è motivato però più dall'idea di qualcosa che si logora e quindi si sostituisce, che da un'analogia 'strutturale' tra il cielo ed il tessuto<sup>136</sup>; il generico παλαιῶω, usato al passivo, è infatti impiegato per rendere la forma *yiblû* (Sal 102.27), tratta dalla radice \**b-l-b*, che indica qui il "divenire dismesso" degli abiti. Si noti tuttavia che in Eb 1.11,12, che riprende Sal 101.27, la seconda parte dell'espressione è leggermente modificata, con l'introduzione del verbo ἐλίσσω ("ravvolgo"): καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἐλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγῆσονται. In IDB (551), si cita poi Gb 14.12 (ἕως ἂν ὁ οὐρανὸς οὐ μὴ συρραφῆ), «where, by different vocalization of the consonantal text (viz., *BÍLôTH*, "wear out", for MT *BiLTî*, "are no more"), the ultimate dissolution of the heavens is portrayed as "becoming unstitched"». Si noti, a proposito di questo passo, che nella tradizione manoscritta esiste anche la variante παλαιωθη (v. Rahlfs, 1979, *ad loc.*), rispetto alla quale οὐ μὴ συρραφῆ è di meno immediata

Is 50.3 καὶ ἐνδύσω τὸν οὐρανὸν σκότος καὶ θήσω ὡς σάκκον τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ. Cfr. anche τίς συνέστρεψεν ὕδωρ ἐν ἱματίῳ; di Pr 30.4, con probabile allusione alle acque al di sopra del cielo. La rappresentazione del cielo come un manto o un capo di abbigliamento è attestata del resto in contesti culturali differenti: cfr. ad es. PARPOLA (1985: in particolare i capitoli 7 e 19 per le attestazioni in ambito indiano e iranico).

<sup>135</sup> In KITTEL (1965-1992, *s.v.* οὐρανός) si parla a proposito di Is 34.4 di «un rotolo aperto su cui stanno scritte le costellazioni», perché, come conseguenza della chiusura del cielo, nel passo biblico si dice che πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται. Nel verso, in ogni caso, il paragone esplicitato per le stelle è quello con le foglie che cadono dalla vite o dal fico (ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς).

<sup>136</sup> La medesima immagine è applicata infatti a realtà diverse: in Is 50.9 πάντες ὅμοιως ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσεσθε è detto di coloro che si oppongono a chi è sotto la protezione di Dio; in Gb 13.28 il riferimento è sempre ad un uomo; in Sir 14.17 si parla della carne; in Is 51.6 della terra.

comprensione. Anche per la presenza della doppia negazione, il sintagma è probabilmente da interpretare come “non (è possibile che) sia cucito/tenuto insieme”, e quindi “si sfaldi”, e in tal senso si giustifica la traduzione “becoming unstitched”; v. GELS, *s.v.* συρράπτω: «P: *to be composed, not to be decomposed, to keep together* Jb 14,12».

La coesistenza di questi due tipi di immagini può aver contribuito a generare le discussioni sulle caratteristiche del firmamento, attestate già in antico. Commentando Gen 1.6, Basilio di Cesarea, *Homiliae in hexaemeron*, 3.4, bolla ad esempio come puerili i tentativi di assimilarlo all’acqua congelata o al cristallo; egli afferma che il termine στερέωμα è impiegato ἐπί τινος στερῶς φύσεως, στέγειν τοῦ ὕδατος τὸ ὀλισθηρὸν καὶ εὐδιάλυτον ἐξαρκούσης («per designare una sostanza solida capace di impedire la mobilità e l’instabilità dell’acqua»). In 3.7 specifica inoltre che il nome dello στερέωμα non deve essere inteso come riferibile ad una natura ἀντίτυπον καὶ στερέμιον (rigida e solida) che ha pesantezza e resistenza, come quella della terra, ma che esso gli è attribuito in base ad un confronto (συγκρίσει) con ciò che si trova al di sopra di esso (*i.e.* le acque superiori), la cui natura è leggera (λεπτὴν), sottile (ἄραιάν) e impercettibile (οὐδεμιᾶ αἰσθήσει καταληπτὴν); si deve perciò pensare, essenzialmente, a τόπον τινὰ διακριτικὸν τοῦ ὑγροῦ, «un luogo capace di segregare l’elemento umido»<sup>137</sup>. Analogamente Giovanni Zonara, *Epitome Historiarum*, 1.1, rimarca l’impermeabilità dello στερέωμα, così chiamato ὅτι στεγανὸν τὸ σῶμα τοῦτο, καὶ οὐ λεπτήν οὐδ’ ἀραιὰν τὴν φύσιν ἔχει, κατὰ τὰ ὕδατα, ἐξ ὧν τὴν σύστασιν ἔσχηκεν, ὃ καὶ οὐρανὸς ὠνομάσθη. Teodoreto di Cirro, *Quaestiones in Octateuchum*, 14.11-13, pur affermando che il firmamento è composto della sostanza fluida delle acque, sottolinea come esso derivi il suo nome dal fatto che questa si è condensata e consolidata: οὗτος γὰρ ἐξ αὐτοῦ τοῦ πράγματος τὴν προσηγορίαν ἐδέξατο, ἐπειδὴ γὰρ ἐκ τῆς ῥοώδους τῶν ὑδάτων οὐσίας συνέστη, καὶ ἡ ῥυτὴ φύσις στεγανωτάτη γέγονε καὶ στερέμιος προσηγορεύθη στερέωμα.

In ogni caso, la duplice rappresentazione crea difficoltà tanto a Maunder (1922) quanto a Schiaparelli (1903); se il primo, come si ricorderà, risolve la questione destrutturando razionalisticamente il cielo e negandogli qualsia-

<sup>137</sup> Questa citazione e la precedente provengono dalla traduzione italiana presente in NALDINI (1990: 83, 93). La resa di συγκρίσει in 3.7 con «per analogia» pare però, in base al contesto, fuorviante: per questo motivo, a testo, si preferisce intendere nel senso di «*by comparison*» (cfr. LSJ, *s.v.* σύγκρισις), in riferimento ad un confronto di tipo contrastivo.

si solidità, per privilegiare la dimensione dell'estensione, il secondo si sente obbligato a distinguere tra un firmamento solido, lo στερέωμα, ed un cielo astrale: «Sopra il corso del Sole e della Luna, all'ultimo limite delle cose visibili si estende il cielo delle stelle, talvolta confuso con il firmamento. Ma mentre il firmamento è riputato solido e rigido a guisa di vòlta, il cielo delle stelle ci vien presentato come qualche cosa di flessibile e di sottile a guisa di coperta o di padiglione. In più luoghi si dice dai profeti, che Iddio *ha teso il cielo*, ciò che non sembra si possa dire di una volta solida». Nel suo sforzo di conciliare le diverse testimonianze in un sistema organico, egli postula quindi l'esistenza di un'ulteriore superficie, di differente consistenza, «portante le stelle attaccate a foggia di ricamo» (54-55). Il fatto che alcuni passi biblici, come si è detto, collochino esplicitamente i corpi luminosi nel firmamento del cielo non scoraggia Schiaparelli, il quale sostiene «che si voglia significare più l'apparenza che la realtà. Quei luminari infatti per lo spettatore si progettano sulla vòlta del firmamento» (48)<sup>138</sup>, che è come si è detto trasparente, ma si troverebbero in realtà al di sopra delle acque superiori. In effetti sulla collocazione delle stelle in rapporto all'oceano celeste la Bibbia non fornisce indizi; quanto poi al fatto che esse si trovino sopra la volta del firmamento<sup>139</sup>, si tratta di un'ipotesi logica e sostenibile: non ci sono elementi per affermare che siano invece appese al cielo, come nella cosmologia egizia<sup>140</sup>. Non c'è tuttavia alcun motivo per attribuire le immagini che rimandano alla sfera della (es)tensione ad una diversa realtà astronomica, per giunta creata *ad hoc*<sup>141</sup>. Innanzitutto, come si è già sottolineato, non si può pretendere, e imporre in sede di ricostruzione, una coerenza interna ai testi biblici a questo proposi-

<sup>138</sup> Qui SCHIAPARELLI (1903), alla nota 1, aggiunge: «Del resto la parola *biregiá* invece che *nel firmamento* si può anche tradurre *sopra il firmamento*».

<sup>139</sup> Magari in una fascia immediatamente a ridosso di esso, come nel seguente schema:

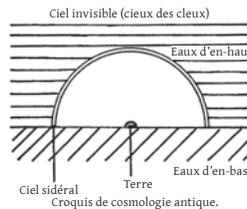


Figura 1. *Modello cosmologico (da Corswant, 1956, s.v. ciel: 83)*

<sup>140</sup> Cfr. in proposito MASOTTI (1936: 12) e VIGOUROUX (1912-1922, s.v. *firmament*). Per i dubbi sulla collocazione degli astri nella cosmologia biblica cfr. HARL (1986: 93, commento a Gen 1.17): «Où les astres sont-ils placés, sur quelle sphère (des fixes ou des planètes), plus bas que le ciel ou dans le ciel, etc.?».

<sup>141</sup> Soprattutto se si considera che nella parola ebraica per "firmamento", come si ricorderà, è verosimilmente presente la nozione di "estensione".

to; in modo perfettamente legittimo, pertanto, Penna (1995, *s.v. cielo*: 339) parla di «un altro modello cosmologico, quello di una stoffa stesa da Dio». In ogni caso, poi, i due tipi di rappresentazione possono coesistere, dato che evidenziano aspetti differenti ma non incompatibili del cielo, che è presentato ora come realtà solida, ora come realtà estesa. Proprio nel già citato passo di Ez 1.22, lo στερέωμα è descritto come ἐκτεταμένον, “disteso”, mentre la forma presente in ebraico è tratta dalla radice \*n-ṭ-h, che ha il significato di “distendere, allargare”.

Nel testo greco, per indicare l’azione creatrice di Dio nei confronti del cielo (spesso associato, nel momento generativo, alla terra come altro fondamentale ambito del creato)<sup>142</sup>, sono impiegati, accanto a verbi più generici come ποιέω (Gen 1.1, 2.4; Is 42.5, 51.13; Sal 133.3 etc.; NT At 4.24); κτίζω (Gen 14.19, 22; 1Es 6.13; Sal 148.6 etc.); συντελέω (Gen 2.1); ἐτοιμάζω (Prov 3.19, 8.27); ἵστημι (Is 40.22 e 51.16; in Is 40.12 compare μετρέω, in riferimento all’azione di misurare con la spanna), anche verbi che rimandano all’una o all’altra caratteristica, presentando il cielo stesso come “disteso” o “consolidato”. Per quanto riguarda la prima, si ha ἐκτείνω, oltre che in Ez 1.22, anche in Is 44.24, nel già citato Sal 103.2, in Ger 10.12, 28.15, Zac 12.1; διατείνω nel già citato Is 40.22; τανύω in Gb 9.8 (in Sir 43.12 non è chiaro se sia riferito al cielo o all’arcobaleno); si può ascrivere alla rappresentazione del cielo come realtà estesa anche πήγνυμι di Is 42.5, traducibile con “fissare”, “piantare” e usato in Gen 26.25 in riferimento a una tenda. Alla seconda caratteristica è riconducibile invece στερεόω: Gb 37.18 (?); Is 45.12; Is 48.13; Sal 32.6; Os 13.4. In Is 51.6 è paradossalmente usato per descrivere la dissoluzione del cielo, la cui consistenza è paragonata a quella del fumo; si tratta però probabilmente di una errata lettura dell’ebraico: «Is 51,6 ἐστερεώθη *it appeared solid*-◇מלל? *to be full* for MT ממלח *they are dispersed in fragments*» (GELS, *s.v.*). Non vi è peraltro sempre equivalenza, da questo punto di vista, con l’ebraico. Se ad esempio in Sal 103.2 e Is 40.22, come in Ez 1.22, l’idea di estensione è veicolata coerentemente con l’ebraico \*n-ṭ-h, in altri casi il greco banalizza l’immagine, introducendo, come in Is 51.13, un meno specifico ποιέω. In forza del legame paradigmatico con στερέωμα, inoltre, στερεόω è arbitrariamente impiegato per descrivere la creazione del cielo, anche laddove l’ebraico impiega forme verbali tratte da radici che alludono piuttosto alla nozione di estensione (come

<sup>142</sup> Cfr. ad es. Gen 1.1, 2.1, 2.4. Dio è spesso definito “colui che ha creato (ad es. ὁς ἐκτίσεν in Gen 14.19, 14.22; ὁ ποιήσας in Sal 133.3, At 4.24; etc.) il cielo e la terra”. Per l’associazione cielo / terra, cfr. *infra*, par. 5.5.

\**n-t-h* in Is 45.12, o \**t-p-h*, che esprime per l'esattezza l'idea del "misurare a spanne", in Is 48.13) o in corrispondenza di radici di significato meno specifico, come \**'-š-h* ("fare", "creare") di Sal 32.6 (33.6 in ebraico). In Os 13.4 la menzione di Dio come creatore del cielo e della terra (ἐγὼ δὲ κύριος ὁ θεός σου στερεῶν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν) non trova peraltro riscontro nel testo masoretico. Per la verità, il riferimento di στερεῶν al cielo è giustificato, in base alla presenza di una forma verbale riconducibile alla radice \**r-q-*, solo in Gb 37.18 (la cui traduzione nella *Settanta* è però, come si è visto, di problematica interpretazione, poiché in στερεώσεις si potrebbe riconoscere tanto un sostantivo quanto una forma verbale). La radice \**r-q-* non è infatti usata altrove in associazione con il cielo; descrive invece la creazione della terra, ed è tradotta con στερεῶν, in Is 42.5, 44.24, Sal 136.6 (135.6 in greco). In questo ultimo passo in particolare il verbo ebraico potrebbe indicare tanto un consolidamento quanto una distensione, poiché si parla della collocazione della terra sulle acque: VNR lo rende comunque con "stendere" o "distendere" in tutti e tre i casi, mentre la traduzione della CEI impiega "stabilire" proprio in Sal 135.6, a fronte di "distendere" degli altri due<sup>143</sup>. Si noti, peraltro, che l'idea di fondazione / collocazione stabile

<sup>143</sup>Una possibile allusione alla fondazione (espressa tramite il verbo \**y-s-d*) della volta del cielo sulla terra si trova, nel testo ebraico, in Am 9.6, per quanto l'interpretazione non sia priva di problemi. Compare infatti in questo verso il termine <sup>u</sup>*guddā*, che significa letteralmente "legame", ma viene generalmente inteso come riferito alla «*vault of the heavens (as fitted together, constructed)*»: v. BDB, s.v.. La *Vulgata* lo rende con *fasciculum*, KJB con *troop*, mentre la traduzione CEI, Disegni 1995 e VNR, rendono, appunto, con *volta*. HOUTMAN (1993: 233) traduce invece con *Bollwerk*, "bastione", intendendo a sua volta il termine (il cui «Kennzeichen» è la "coesione") come riferito a una «kompakte Masse (...) die aus mehreren Bestandteilen zusammengestellt und durch eine verbindende Kraft zusammengehalten wird». La resa della *Settanta* (τὴν ἐπαγγελίαν αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς θεμελιῶν) esclude invece una interpretazione in senso cosmologico. Poiché il testo ebraico non presenta varianti che possano giustificare tale traduzione, non risulta evidente come essa si sia prodotta; dato l'impiego poco perspicuo di <sup>u</sup>*guddā* in questo contesto e la conseguente difficoltà di resa, comunque, può non essere necessario postulare la dipendenza da un testo diverso. Nella tradizione manoscritta greca è peraltro attestata la variante δεσμῆν (v. ZIEGLER, 1984, *ad loc.*), che risponde meglio al termine ebraico, ma non sembra indicare un riconoscimento dello stesso come allusione ad una realtà cosmologica. Forse la scelta di ἐπαγγελία potrebbe effettivamente rimandare ad un tentativo di esplicitare l'idea di "legame" espressa da <sup>u</sup>*guddā*, intendendolo come allusione all'"annuncio" (o alla "promessa": v. TGL e KITTEL, 1965-1992, s.v.) autorevole e vincolante" di Dio; cfr. in proposito NTPC, s.v.: «Vox Hebr. omne notat, quod est bene ligatum ac firmiter constrictum, unde LXX eam h. l. transtulerunt per ἐπαγγελίαν, h. e. *promissionem certam ac firmam*, quanquam haec notio est ab h. l. maxime aliena». Si noti che MLS, s.v. ἐπαγγελία, glossa il termine come «that which one has undertaken to produce». NTPC suggerisce anche, come spiegazione alternativa, che i traduttori abbiano connesso la voce ebraica alla radice \**n-g-d*, che significa "raccontare", "dichiarare". Anche HOUTMAN (1993: 233), ricorda queste due interpretazioni, senza prendere posizione in merito. Altre ipotesi riportate da NTPC, come la proposta (non giustificata dalle attestazioni manoscritte) di intendere ἐπαγγελίαν come corruzione di στραγγαλία, "fune", sembrano meno probabili.

– nonché di mantenimento / sostegno – del cielo e della terra è attestata anche in ittito e antico persiano, con paralleli in latino, avestico, vedico, in formule di verosimile eredità indoeuropea (v. Catsanicos, 1986; cfr. *infra*, n. 189).

#### 4.3. *Le cataratte del cielo*

Come si ricorderà, la funzione del firmamento è di sostenere le acque superiori; esse si riversano tuttavia occasionalmente sulla terra, in forma di pioggia, tramite aperture chiamate in ebraico <sup>א</sup>רֻבֹּת, plurale di <sup>א</sup>רֻבָּא, termine che designa propriamente una “grata”. Poiché la radice \*’-r-b è impiegata anche in riferimento al “tendere imboscate”, l’interpretazione del suo significato originario non è univoca. Gesenius (1886, *s.v.*) ritiene che l’idea di base sia quella di “intrecciare”, “annodare” (il che renderebbe conto anche del significato di <sup>א</sup>רֻבֹּת), e quindi, metaforicamente, anche “intessere agguati”; il BDB, *s.v.*, sostiene invece che l’idea di base sia “giacere in attesa” (ed in tal caso il significato di <sup>א</sup>רֻבֹּת sarebbe più difficile da giustificare: forse la “grata” vista come “ostacolo”, “impedimento”?). L’unica occorrenza di <sup>א</sup>רֻבָּא al singolare, in Os 13.3, indica un’apertura (evidentemente dotata di sbarre) attraverso la quale esce il fumo; In Is 60.8, al plurale, indica una gabbia per piccioni; altrove indica finestre munite di inferriate<sup>144</sup> (ovviamente non chiuse da vetrate)<sup>145</sup>. In riferimento al cielo, indica verosimilmente delle “chiuse”, la cui apertura e chiusura regola il flusso dell’acqua: lo stato della documentazione non permette di affermare se tale significazione fosse occasionale e affidata al contesto (a partire dall’idea di “finestra” come “apertura parzialmente ostruita”), o se effettivamente <sup>א</sup>רֻבֹּת fosse impiegato come termine tecnico in tal senso.

Tale vocabolo è reso nella *Settanta* in modi diversi; in riferimento al cielo, esso è tradotto però in quasi tutti i passi con καταρράκται. In Gen 7.11, dove viene descritto l’inizio del diluvio universale, si legge che οἱ καταρράκται τοῦ οὐρανοῦ ἠνεώχθησαν<sup>146</sup> (“furono aperte”);

<sup>144</sup> <Compare in tal senso in Qo 12.3, dove si descrivono donne che guardano dalle finestre (αἱ βλέπουσαι ἐν ταῖς ὀπαῖς nella *Settanta*). Si noti che il BDB (*s.v.*) ritiene che, in questo caso, il termine sia usato metaforicamente per indicare “occhi” (frangiati da ciglia?); il vocabolo greco in effetti designa “aperture”, ma anche, per estensione, “cavità oculari”.

<sup>145</sup> Si veda il VIGOUROUX (1912-1922, *s.v. cataractes du ciel*).

<sup>146</sup> L’acqua che si riversa sulle terre in occasione di questo cataclisma trae la sua origine anche dalle πηγαὶ τῆς ἀβύσσου, per cui v. SCHIAPARELLI (1903: 33).

in Gen 8.2, alla conclusione del diluvio, le medesime καταρράκται τοῦ οὐρανοῦ ἐπεκαλύφθησαν (“furono coperte, nascoste”)<sup>147</sup> e quindi συνεσχέθη (“fu chiusa, trattenuta”) ὁ ὑετὸς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. È stato osservato che il termine greco ha carattere più visivo rispetto all’ebraico, poiché rappresenta l’idea dell’acqua che si precipita con impeto (καταράσσω), designando quindi più l’effetto dell’apertura che il passaggio aperto stesso. Si noti che con καταρράκται, oltre ad <sup>148</sup>rubbôt, viene tradotto anche il plurale di šinnôr (in Sal 42.8, 41.8 in greco: ἄβυσσος ἄβυσσον ἐπικαλεῖται εἰς φωνὴν τῶν καταρρακτῶν σου), che indica di per sé un “condotto”, una “grondaia” ed anche una “caduta d’acqua”, una “cascata” vera e propria<sup>148</sup>. Vigouroux (1912-1922, *s.v. cataractes du ciel*) sottolinea perciò come tale traduzione sia meno appropriata in 2Re 7.2 (ποιήσει κύριος καταρράκτας ἐν οὐρανῶ) e 7.19 (κύριος ποιεῖ καταρράκτας ἐν τῷ οὐρανῶ), dove non si parlerebbe di acqua, ma di grano venuto dal cielo. In realtà, si potrebbe forse pensare, per questi passi, anche ad un’improvvisa pioggia come rimedio alla carestia<sup>149</sup>; se di cibo caduto dall’alto si tratta, tuttavia, si può confrontare Sal 77.23-24 (καὶ ἐνετείλατο νεφέλαις ὑπεράνωθεν καὶ θύρας οὐρανοῦ ἀνέφωξεν / καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μαννα φαγεῖν καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς). Per indicare le “porte” del cielo (θύρας οὐρανοῦ), origine della manna e del pane celeste, si usa però nel corrispondente ebraico (Sal 78.23) il plurale di *delet* (“porta”, appunto)<sup>150</sup>. In

<sup>147</sup> Al pari delle fonti dell’abisso: v. nota precedente. Si noti che in ebraico la forma verbale *wa-yysāḳrû*, riconducibile alla radice \**s-k-r*, esprime piuttosto l’idea del “chiudere”: Simmaco traduce infatti ἐκλείσθησαν; per Aquila sono attestate le lezioni ἐνεφράγησαν o ἐπεφράγησαν, che implicano comunque l’idea di interruzione. Cfr. WEVERS (1993, *ad loc*): «the verb ἐπεκαλύφθησαν suggests that a lid had been put on the flood sources. The Hebrew (...) simply means “be stopped up”». La traduzione CEI e la VNR rendono infatti: «le fonti dell’abisso e le cataratte del cielo furono chiuse», KJB «The fountains also of the deep and the windows of heaven were stopped». Sull’uso di *cataratte* nelle traduzioni italiane della Bibbia si tornerà a breve.

<sup>148</sup> Cfr. BDB, *s.v.* Si noti che l’occorrenza di Sal 42.8 viene qui intesa come riferimento figurato proprio alle «sluices of heaven opened», per quanto il cielo non sia effettivamente menzionato nel passo.

<sup>149</sup> INNES (1971: 144) intende in senso ironico l’allusione alle aperture nel cielo in 2Re 7.2 e 7.19: «the idea of Yahweh’s making windows in heaven seemed to one Israelite official ridiculous enough to be the subject of a profane joke». Tale interpretazione, che attribuisce un’attitudine razionalistica all’ufficiale ebreo (nel contesto di un articolo che mira nel complesso a dimostrare «that the Hebrews did not hold such a naively literal conception of the [...] universe as is generally supposed») pare in ogni caso priva di fondamento.

<sup>150</sup> «C’est par les portes du ciel que tombe aussi la manne» si dice in VIGOUROUX (1912-1922, *s.v. ciel*), dove si effettua peraltro una identificazione tra queste porte e le cataratte: «C’est par des fenêtres treillisées, Gen., VII, 11, ou des portes, Ps. LXXVIII, 23 [Sal. 77.23 nella *Settantà*], placées dans cette voûte, que tombait la pluie». Al pane venuto dal cielo si fa riferimento, senza menzionare però i varchi attraverso cui sarebbe sceso, anche in Sal 104.40 (ἄρτον οὐρανοῦ), ed in Sap 16.20 (ἄρτον

ogni caso, aprire gli <sup>ā</sup>rubbōt̄ equivale a donare benessere in Mt 3.10 (ἀνοίξω ὑμῖν τοὺς καταρράκτας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐκχεῶ ὑμῖν τὴν εὐλογία μου ἕως τοῦ ἰκανωθῆναι); carattere catastrofico, come nella *Genesis*, ha invece lo spalancarsi delle θυρίδες (lett. “finestre”, traduzione più neutra del consueto <sup>ā</sup>rubbōt̄) in Is 24.18 (θυρίδες ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἠνεώχθησαν, καὶ σεισθήσεται τὰ θεμέλια τῆς γῆς). È possibile che la resa con un vocabolo più generico sia stata favorita dall’assenza, in questo passo, della frequente e quasi formulare associazione con *šamayim*: non si parla infatti delle chiuse *del* cielo, ma di apertura delle stesse *dal* cielo (ebraico *mimmārôm*, lett. “dalle altezze”; la *Vulgata* traduce comunque *cataractae de excelsis apertae sunt*).

Tornando alla corrispondenza tra <sup>ā</sup>rubbōt̄, e καταρράκται, è bene osservare che il vocabolo greco, per quanto denotasse in partenza un “precipitarsi dall’alto in basso” (in Dt 14.17, Lv 11.17, ma già in Aristotele, *Historia Animalium*, 509 a, 4 etc. designa ad esempio un uccello rapace), era in effetti utilizzato anche come termine tecnico per indicare le “chiuse”. Tale impiego è attestato in greco in Eliodoro, *Etiopiche*, 9.8<sup>151</sup>, e inoltre in autori latini come Plinio (*Epistole*, 10.61.4), e Ammiano Marcellino (24.1.11)<sup>152</sup>. Il passaggio semantico può essere ricostruito in questo modo: dall’indicare i salti d’acqua naturali (*in primis* le cataratte del Nilo: v. Strabone XVII, 786 e 817, Filostrato 266 etc.; in latino Vitruvio, Seneca, Lucano, Plinio etc.; anche quelle dell’Istro in Diodoro, *Biblioteca storica*, 17.97; cfr. Erodoto, *Storie*, 7.26, dove è menzionato un fiume della Frigia chiamato Καταρράκτης; per la nozione di acqua precipite, si noti che καταρράκτης, come aggettivo, è riferito alla pioggia torrenziale in Strabone XIV, 640), il termine deve essere passato a designare anche quelli artificiali, e quindi, per contiguità, il meccanismo che li provoca, dunque le “chiuse” e le opere di ingegneria idraulica in generale<sup>153</sup>: NTPC, *s.v.*, ne segnala l’impiego «de molibus illis fluminum, per quas ars et manus ruere aquas cogunt»<sup>154</sup>. Non si può esclu-

ἀπ’ οὐρανοῦ), dove esso è definito “cibo degli angeli”. L’immagine di Sal 77.23-24 è ricordata inoltre molte volte, per lo più in funzione simbolica, nel *Vangelo di Giovanni* (6.31-6.58); cfr. ad es. l’esplicita citazione di Gv 6.31, dove la ripresa non è peraltro letterale: il “pane del cielo” è divenuto “pane dal cielo” (Ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ).

<sup>151</sup> TGL, *s.v.*; DEMETRAKOS (1964-1978, *s.v.*).

<sup>152</sup> TLL, *s.v. cataracta*.

<sup>153</sup> V. l’articolazione della voce *cataracta* in TLL.

<sup>154</sup> Si noti però che l’impiego in riferimento ad un’opera idraulica viene chiamato in causa solo per giustificare, tramite slittamento metaforico, l’uso del termine in Aquila (Os 13.3), ad indicare il passaggio attraverso cui esce il fumo (che può essere spiegato in altro

dere che tale estensione sia stata favorita dalla struttura del meccanismo stesso, qualora esso comportasse ad esempio l'abbassamento di una paratia. Significativamente, nel commento alla traduzione di Gen 7.11 de *La Bible d'Alexandrie* l'impiego di *καταρράκται* (che peraltro viene reso con il termine francese per "botola") in questo contesto viene spiegato proprio alla luce del funzionamento del meccanismo: «le mot que nous traduisons par "les trappes" du ciel, *katarráktai*, formé sur *rhássō*, désigne ce qui s'abat brusquement, comme les herses [*i.e.* "saracinesche"] d'une fortification»<sup>155</sup>. Il lessema greco è infatti attestato in riferimento a marchingegni di questo tipo<sup>156</sup>: in Plutarco, *Vita di Arato* 26.5 compare come aggettivo riferito a *θύρα*, e sembra designarne esattamente il movimento dall'alto in basso; è sostantivato nello stesso Plutarco, *Vita di Antonio* 76.4, e indica una "saracinesca" ad esempio in Livio 27.28.10-11, Vegezio 4.4. In Dionigi di Alicarnasso 8.67 designa d'altra parte chiaramente qualcosa che serve a sbarrare la porta dell'accampamento e che viene fatto a pezzi per varcarla: poiché il contesto non ne chiarisce la struttura, è difficile stabilire se il referente sia, come afferma il TGL, un «*vectis, quo porta obfirmatur*» – come nel *Commento all'Iliade* di Eustazio di Tessalonica, 158.36, dove il termine è usato per glossare l'ἐπιβλήης di *Iliade* Ω, 453; in tal caso l'idea prevalente sarebbe quella dell'ostacolo rimovibile, e meno rilevante sarebbe la nozione di caduta dall'alto in basso, anche se una "sbarra" può effettivamente essere alzata ed abbassata – oppure siano indicate anche in questo caso le "saracinesche", come sostiene il LSJ (*s.v.*). Anche altrove sembra emergere l'idea della reversibilità o rimovibilità: così talvolta *καταρράκτης* è riferito a un

modo, come si vedrà). Sembra invece essere ascritto alla nozione di «*locus præceps, unde aqua cum impetu deorsum ruit*» l'impiego in Gen 7.11, 8.2 «*ubi cataractæ cæli sunt nubes densæ et copiosæ, e quibus aqua in terram delabitur*»; pare dunque che le cataratte del cielo siano intese qui semplicemente come "salti d'acqua", la cui origine è identificata nelle nuvole, e non come "chiuse" del cielo. Si ricordi che anche Maunder (1922: 49-50), nella sua volontà di unificazione e razionalizzazione delle attestazioni bibliche sulla struttura dei cieli, dopo aver negato alla volta del firmamento qualsiasi consistenza architettonica e considerato le acque superiori come immagine delle «*masses of water vapour carried by the atmosphere, seen in the clouds, and condensing from them as rain*» (40), afferma che «*it seems to show some dulness on the part of an objector to argue that this expression [quella delle *windows of heaven*, intese sì come *floodgates*, ma solo metaforicamente] involves the idea of a literal stone-built reservoir with its sluices*».

<sup>155</sup> HARL (1986: 135).

<sup>156</sup> Si noti che il TLL sembra però considerare gli impieghi in tal senso come derivati, per analogia strutturale, dall'accezione di "chiuse": li riporta infatti sotto la dicitura «*variae res a similitudine saep-torum dictæ*».

“ponticello mobile” (per abbordare le navi in Appiano, *De bello civili* 5.82; per attaccare elefanti in Dionigi di Alicarnasso 20.1), che poteva a sua volta essere verosimilmente alzato e abbassato, ma in cui la nozione del “precipitarsi in basso” doveva essere perlomeno diluita. L’idea di “meccanismo reversibile / ostacolo rimovibile” sembrerebbe prevalente in alcuni passi della *Settanta* (e di Teodoziona), dove indica i “ceppi” (*mab<sup>h</sup>peket*, es. in Ger 20.2-3)<sup>157</sup>, a meno che, come suggerisce l’NTPC, l’idea qui espressa dal greco sia quella della “prigione” come luogo sotterraneo, che scende a precipizio<sup>158</sup>, o ancora quella delle “sbarre”<sup>159</sup>, alle quali bene poteva riferirsi un termine adatto ad indicare la “saracinesca”<sup>160</sup>. Anche qualora il referente fosse effettivamente uno strumento di costrizione o tortura (cfr. *nervum*: *Vulgata*, βασανιστήριον ο στρεβλωτήριον<sup>161</sup>; Simmaco)<sup>162</sup> non si può comunque escludere che esso funzionasse con un meccanismo che implicasse uno scatto verso il basso, come per esempio nel caso di una gogna. Si noti che l’impiego di καταρράκτης in Ger 36.26 (= 29.26 in ebraico) è spiegato dal GELS (*s.v.*: cfr. anche NTPC), a partire dall’ebraico *šīnōq*, con un errore di lettura: «Jer 36(29),26 τον καταρράκτης *the cistern*-תצנור for MT תצניק *the collar*»; poiché *šīnōq* è preceduto in questo verso da *mab<sup>h</sup>peket*, si potrebbe forse pensare che a *šīnōq* risponda invece ἀπόκλεισμα (che nel testo greco precede), e καταρράκτης renda anche in questo caso *mab<sup>h</sup>peket*, con una inversione nella sequenza dei termini non impossibile (cfr. BDB, *s.v.*).

Alla luce di quanto osservato, ad ogni modo, la traduzione di <sup>157</sup>*rubbōt* con

<sup>157</sup> BDB, *s.v.*: «stocks or similar instrum. of punishment (compelling *crooked* posture, or *distorting*)»; il termine è infatti connesso con una radice che significa «turn, overturn».

<sup>158</sup> In Sofocle, *Edipo a Colono*, v. 1590, καταρράκτης è impiegato come aggettivo riferito a ὁδός, per indicare una strada che scende a precipizio (verso l’Ade).

<sup>159</sup> Il TLL (cfr. anche HOFFMANN, 1698, *s.v. cataractae seu catarractae*) ricorda l’impiego (certamente più tardo, ma ugualmente significativo) del latino *cataracta* come equivalente di *clatri* (“sbarre”), per indicare un doppio cancello di ferro che difendeva il sepolcro di Pietro, in più luoghi delle *Epistulae pontificum*.

<sup>160</sup> Si noti che in NETS, καταρράκτης è reso in Ger 20.2-3 (trad. di A. Pietersma e M. Saunders) con *sluice*, che indica appunto una “chiusa”.

<sup>161</sup> Gerolamo, *Commentariorum in Jeremiam Prophetam Libri Sex*, 977, attribuisce a Simmaco entrambe le traduzioni. Secondo FIELD (1875, *ad loc.*) si tratta di «duas lectiones de diversis prophetae locis potius quam de duplici Symmachi versione»: στρεβλωτήριον viene attribuita a Ger 20.2, in base a testimonianze manoscritte, mentre βασανιστήριον a Ger 29 (=36).26. A proposito di quest’ultimo passo, Field segnala per Aquila la lezione πρὸς τὴν καταπάκτην, chiaramente corrotta, e, data la presenza dell’articolo femminile, propende per l’emendazione in καταπηκτὴν (θύραν), cioè *ostium depactum*, *trap door*, piuttosto che in τὸν καταρράκτην.

<sup>162</sup> Gerolamo, *Ibidem*, confrontando la propria traduzione con quelle greche, si riferisce senz’altro a un «*tormenti genus*». Nel supplemento al LSJ, *s.v.*, la glossa di καταρράκτης con «*stocks or pillory*» è posta in forma dubitativa.

καταρράκται ad indicare le chiuse, nei contesti considerati, pare precisa<sup>163</sup>, e non comporta uno slittamento dalla causa all'effetto; è comunque impossibile stabilire se i traduttori riconoscessero al termine ebraico un'accezione tecnica, o se tale scelta sia stata piuttosto determinata da un fattore contestuale. Si noti che Wevers (1993) nel commento al testo greco di Gen 7.11, riferendosi ad <sup>א</sup>רובבֹּתַי e καταρράκται, sembra sottintendere una interpretazione in base al contesto, non accennando ad un valore tecnico nemmeno per il lessema greco: «these cataracts (or windows) are intended as a figure for that which holds back the superterrestrial waters, and some such word as “sluices” or “trapdoors” might give the intended meaning» (*ad loc.*). È interessante notare in proposito che il LSJ, *s.v.*, interpreta le καταρράκται del cielo come “botole” (*trap-doors*), spostando a sua volta il *focus* della significazione sul varco (regolato da un meccanismo di apertura e chiusura) piuttosto che sulla “cascata”: è possibile però che ciò sia determinato dal confronto con la nozione di “finestra” suggerita da <sup>א</sup>רובבֹּתַי, adattata all'idea che tali aperture dovevano aprirsi in un ‘piano’ assimilabile ad un pavimento (la volta del cielo). Dato che il vocabolo greco poteva indicare non solo le “cascate d’acqua”, ma anche il meccanismo stesso di apertura e chiusura, in ogni caso, non sarebbe impropria la corrispondenza con <sup>א</sup>רובבֹּתַי anche nei passi in cui, come è stato suggerito, il loro spalancarsi avesse come esito la caduta di grano dal cielo.

Si noti che un altro traduttore antico, Aquila, estende tale corrispondenza anche laddove <sup>א</sup>רובבֹּתַי indica l’“apertura” per l’uscita del fumo (Os 13.3: la *Settanta* e Simmaco in questo caso impiegano ἀπὸ ἀκρίδων, Teodozione ha τῆς ἀκρίδος; *de fumario* la *Vulgata*) o la “gabbia” per i piccioni (Is 60.8; la *Settanta* con σὺν νεοσσοῖς modifica il testo, menzionando i “piccoli”, mentre Simmaco e Teodozione rendono εἰς θυρίδας ἀντῶν; la *Vulgata* traduce *ad fenestras suas*). Ciò potrebbe indicare una interpretazione di καταρράκται in riferimento a qualunque apertura, verosimilmente governata da meccanismo a saracinesca, come nei casi citati in precedenza, o potrebbe essere semplicemente il risultato di un processo di meccanica sostituzione tra il lessema ebraico e quello greco, che implicherebbe l’estensione di una corrispondenza valida in un determinato contesto (quello più rilevante) ad altri in cui essa è meno appropriata.

<sup>163</sup> Per quanto riguarda 2Re 7.2,19, piuttosto che contestare la validità della corrispondenza alla luce della connotazione ‘idrica’ di καταρράκται, si potrebbe semmai osservare che la presenza del verbo “fare” sembra suggerire una interpretazione di <sup>א</sup>רובבֹּתַי in senso più generico, come “apertura”, per cui sarebbe stata forse più calzante la resa con θυρίδες; si tratta comunque evidentemente di una sottigliezza, non tale da inficiare l’appropriatezza della traduzione.

Per quanto riguarda la compresenza in *καταρράκται* del significato di “cascate” con quello di “chiuse” o “sbarramenti rimovibili” di vario tipo, è significativa l’evoluzione del termine, attraverso il latino *cataracta*, nelle lingue romanze. Il *Dizionario etimologico italiano* Battisti-Alessio<sup>164</sup> ne segnala la sopravvivenza «fuori d’Italia con evoluzione popolare solo nella toponomastica»; ricorda invece continuatori di *cataracta* nel senso di “botola” nei dialetti dell’Italia meridionale (e nel caso del calabrese *catarrattu* postula anche l’influsso del greco bizantino). Si noti che, come si è già sottolineato, l’idea della botola corrisponde bene dal punto di vista visivo all’immagine biblica delle ‘cataratte’ come aperture nella volta del cielo. Tale significato è presente anche in testi letterari, da Boccaccio a D’Annunzio e Pirandello. Nella storia dell’italiano, coerentemente con gli usi già presenti in greco e latino, è attestato poi l’impiego di *cataratta* (o *cateratta*) in riferimento a una “chiusura rimovibile” per trattenere o liberare le acque di un canale (da tale accezione deriva anche l’uso metaforico delle locuzioni *aprire le cataratte*: “dar via libera”, per il quale non bisogna comunque sottovalutare l’influsso degli echi biblici; *romper le cataratte*: “abbattere ogni ostacolo”); alla “sarcinesca” posta all’entrata delle fortezze (XIII sec.); allo “sportello” di gabbie o trappole; all’“abbaino” come apertura nel soffitto; alle “cascate” che si susseguono lungo il corso di un fiume (come voce dotta, a partire da Lorenzo de’ Medici e Poliziano)<sup>165</sup>. Dal XVI sec. si registra poi l’uso del vocabolo in ambito medico, per indicare un appannamento del cristallino dell’occhio, quindi un ostacolo alla visuale: tale accezione può essersi sviluppata a partire dall’uso di *cataractae* come immagine delle “palpebre” (che si abbassano sugli occhi), presente nel latino medievale di Gregorio di Tours. L’uso di *cateratte* per indicare un tipo di scrittura, attestato in Boccaccio e poi nell’Aretino, può essere determinato dall’idea dell’abbondanza di inchiostro (cfr. «scrise in su quella carta certe sue frasche con alquante cateratte»: *Decameron*, nona giornata, quinta novella). In effetti per influsso delle traduzioni, citazioni e interpretazioni della Bibbia, che hanno evidentemente inteso il termine in riferimento alla caduta d’acqua dal cielo più che al meccanismo che la provoca, ha avuto una certa diffusione la locuzione avverbiale *a cataratte* per indicare il precipitare con abbondanza di un liquido, soprattutto in riferi-

<sup>164</sup> BATTISTI-ALESSIO (1950-1957, *s.v. cateratta*).

<sup>165</sup> Per l’esattezza, BATTAGLIA (1961-2002, *s.v.*) precisa che con “cataratta” si indica la forte pendenza del letto di un fiume, diversa dalla cascata perché «non si presenta come un salto d’acqua ma come un pendio più o meno ripido su cui l’acqua scorre acquistando una notevole velocità». Nell’uso la distinzione è comunque molto sfumata.

mento alla pioggia, come sinonimo di *a dirotto* (es. *piove a cataratte*, i.e. *a cascate*), ma anche, occasionalmente, in senso traslato (es. *stile a cataratte*, cioè “proliso, eccessivo”). Si noti peraltro che, per l’autorità della *Vulgata* (che impiega il grecismo *cataractae*: v. Gen 7.11, 8.2; 2Re 7.2, 19; Sal 41.8; Is 24.18; Ml 3.10) e della letteratura religiosa che ad essa ha tradizionalmente fatto riferimento, nonché per influsso dei primi volgarizzamenti, la denominazione di *cataratte del cielo* ha acquisito un valore tecnico all’interno del lessico biblico italiano, tanto da essere generalmente mantenuta anche nelle odierne traduzioni dall’ebraico (es. CEI e VNR). Dal punto di vista sincronico, comunque, l’unico impiego di *cataratta* o *cateratta* segnalato come comune in De Mauro (1999-2000, s.v.) è quello che designa una «serie di piccole cascate alternate a sporgenze rocciose» nel corso di un fiume: la persistenza della percezione di *cataratta* in riferimento all’acqua potrebbe in effetti essere stata favorita dalle suggestioni bibliche. L’impiego nel senso di “chiusa, sbarramento” è d’altra parte considerato arcaico o tipico del lessico specialistico dell’idraulica; al lessico agricolo appartiene la locuzione *granaio a cataratte*, che conserva l’idea della “botola” che permette la caduta del contenuto verso il basso<sup>166</sup>; l’uso nel senso di “saracinesca” è a sua volta confinato al lessico storico, in riferimento all’architettura medievale; tecnico è anche l’impiego del termine (significativamente solo nella forma colta *cataratta*) in ambito medico. A bassa frequenza d’uso è poi la locuzione *a cataratte* cui si faceva riferimento, come anche l’espressione *si aprono le cataratte del cielo* (e simili), di ascendenza biblica, per indicare l’inizio di una pioggia torrenziale.

Per completare il discorso sulle aperture del cielo, è opportuno osservare che il nesso  $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\iota \ \omicron\upsilon\beta\alpha\nu\omicron\upsilon$ , attestato in Sal 77.23, non compare altrove nell’*Antico* e nel *Nuovo Testamento*. In 3Mac 6.18 si menziona l’apertura delle porte celesti ( $\eta\acute{\nu}\epsilon\omega\acute{\xi}\epsilon\nu \ \tau\acute{\alpha}\varsigma \ \omicron\upsilon\beta\alpha\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma \ \pi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\varsigma$ ), per permettere la discesa di due angeli: è evidente però che il cielo è presentato qui nella sua funzione simbolica di sede divina, e pertanto le ‘porte’ non sono da intendere come una realtà cosmologica. Analogamente in Gen 28.17 è definito da Giacobbe  $\pi\acute{\upsilon}\lambda\eta \ \tau\omicron\upsilon\delta\ \omicron\upsilon\beta\alpha\nu\omicron\upsilon$  (“porta del cielo”) un luogo di particolare sacralità; si noti che poco prima, in Gen 28.12, era apparsa a Giacobbe in sogno (e con valore chiaramente simbolico) una scala posta tra cielo e terra ( $\kappa\lambda\acute{\iota}\mu\alpha\acute{\xi} \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\rho\iota\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta \ \acute{\epsilon}\nu \ \tau\grave{\eta} \ \gamma\grave{\eta}$ ,  $\acute{\eta}\varsigma \ \acute{\eta} \ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\grave{\eta} \ \acute{\alpha}\phi\iota\kappa\nu\epsilon\acute{\iota}\tau\omicron \ \epsilon\acute{\iota}\varsigma \ \tau\omicron\nu \ \omicron\upsilon\beta\alpha\nu\acute{\omicron}\nu$ ) percorsa verso l’alto e verso il basso da angeli di Dio. Unicamente

<sup>166</sup> *Ibidem*, s.v. *granaio*: «g. [h.e. *granaio*] costituito da ripiani sovrapposti, provvisti di fori che permettono di far cadere il grano da un ripiano a quello sottostante».

in Gb 26.13 sono poi menzionati i “chiavistelli del cielo”, che temono Dio: κλειῖθρα δὲ οὐρανοῦ δεδοίκασιν αὐτόν; questa espressione nasce tuttavia da una errata lettura del testo ebraico, che allude alla capacità che egli ha di rasserenare il cielo “con il suo soffio”: «\*Jb 26,13 κλειῖθρα *the barriers*-בַּרְיִחַ for MT ב/רוח/ו *by his wind*» (GELS *s.v.* κλειῖθρον), ed è quindi ascrivibile alle denominazioni di pertinenza latamente cosmologico-astronomica che sono introdotte in sede di traduzione.

#### 4.4. *Apertura, chiusura, abbassamento del cielo*

I concetti di “aprire” e “chiudere” sono riferiti al cielo anche quando le ‘cataratte’ non sono menzionate. La chiusura del cielo comporta in tutti i passi interessati i medesimi effetti: in Dt 11.17 è esplicitamente affermato che l’azione di “chiudere il cielo” (συνέχω), operata da Dio nella sua ira (θυμωθεὶς ὀργῆ), ha come conseguenza l’assenza di pioggia; si è perciò perfettamente in linea con quanto osservato in precedenza: evidentemente l’essere aperto del cielo è un fatto positivo, se il suo contrario è presentato come punizione. Nel medesimo senso συνέχω è impiegato in 1Re 8.35, 2Cr 6.26 (ἐν τῷ συσχεθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ μὴ γενέσθαι ὑετόν) ed in 2Cr 7.13 (ἐὰν συσχῶ τὸν οὐρανὸν καὶ μὴ γένηται ὑετός). Nel *Nuovo Testamento* il verbo impiegato è κλείω, ma le conseguenze sono le stesse; se Ap 11.6 (οὗτοι ἔχουσιν τὴν ἐξουσίαν κλείσαι τὸν οὐρανόν, ἵνα μὴ ὑετὸς βρέχη) cita direttamente la mancanza di pioggia, Lc 4.25 presenta la carestia che ne deriva (ὅτε ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ, ὡς ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν).

Il verbo ἀνοίγω (aprire), quando è usato in riferimento al cielo senza menzione delle ‘cataratte’, è riferito all’origine delle precipitazioni, come fonte di benessere, solo in Dt 28.12 (ἀνοίξαι σοι κύριος τὸν θησαυρὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαθόν, τὸν οὐρανόν, δοῦναι τὸν ὑετὸν τῇ γῆ σου ἐπὶ καιροῦ αὐτοῦ). Il cielo è qui definito θησαυρός, vocabolo che potrebbe essere genericamente tradotto con “tesoro”, nel senso di “contenitore di beni” (non a caso, ad esso è riferito l’aggettivo ἀγαθός); l’accezione potrebbe però essere più specifica, ed indicare un “serbatoio” contenente acqua, dato che la sua apertura provoca la pioggia. Queste osservazioni acquisteranno maggior significato alla luce di quanto si dirà a breve sui θησαυροὶ della neve e della grandine.

In altri passi ἀνοίγω, detto del cielo, ha invece valori diversi: non è

legato alla presenza della pioggia in senso positivo, e nemmeno al diluvio<sup>167</sup>. In Is 63.19 l'apertura del cielo è presentata come conseguenza dell'ira divina (ἐὰν ἀνοίξης τὸν οὐρανόν, τρόμος λήμψεται ἀπὸ σοῦ ὄρη, καὶ τακήσονται), ma il confronto con il corrispondente Is 64.1 in ebraico (e nella *Vulgata*) conferma che non vi è qui accenno ad una distruttiva caduta d'acqua: il varco nel cielo è funzionale alla discesa di Dio sulla terra. In Ez 1.1 il riferimento è invece ad una visione prodigiosa (ἠνοίχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδον ὀράσεις θεοῦ). A spettacoli o eventi di carattere miracoloso rimandano, nel *Nuovo Testamento*, Mt 3.16, Lc 3.21, Gv 1.51, At 7.56 (dove compare il composto διανοίγω), At 10.11.

Altrove in riferimento al cielo è usato il verbo κλίνω. In Gb 38.37 il testo ebraico menziona dei recipienti o 'bottiglie' del cielo<sup>168</sup>, che Vigouroux (1912-1922, *s.v. ciel*) identifica con «les eaux supérieures»<sup>169</sup>, ma che secondo un'interpretazione alternativa non rimandano ad una realtà astronomico-cosmologica, ma sono una rappresentazione delle nuvole, le quali in molti passi biblici conservano la loro funzione di produttrici di pioggia<sup>170</sup>. In ogni caso, di tali contenitori non vi è traccia nella *Settanta*; come prerogativa di Dio al di là delle possibilità umane, si cita invece, appunto, la capacità di "inclinare il cielo" (οὐρανὸν δὲ εἰς γῆν ἔκλινεν). Il passo risulta così assimilabile ad altri tre, in cui il nesso κλίνειν οὐρανόν, variamente coniugato, compare in conformità con l'ebraico: 2Sam 22.10 (καὶ ἔκλινεν οὐρανοὺς καὶ κατέβη, καὶ γνώφος ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ); Sal 17.10 (καὶ ἔκλινεν οὐρανὸν καὶ κατέβη, καὶ γνώφος ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ); Sal 143.5 (κύριε, κλῖνον οὐρανοὺς σου καὶ κατάβηθι). L'azione è in questi casi funzionale alla discesa di Dio, che si mostra così in tutta la potenza della sua ira; dato che le manifestazioni della collera divina sono qui caratterizzate, come spesso accade, da una fenomenologia di tipo meteorologico (in Sal 143.6 si menzionano i fulmini: ἄστραψον ἀστραπήν), è possibile che abbia ragione Vigouroux (1912-

<sup>167</sup> Si confronti il citato passo di 3Mac 6.18, dove ἀνοίγω è usato in riferimento alle "porte" del cielo, dalle quali scendono due angeli.

<sup>168</sup> «*Defluxus caelorum aut utres caeli*»: NTPC, *s.v. οὐρανός*.

<sup>169</sup> Nonostante la distinzione lessicale presente nel testo ebraico, sarebbe forse possibile accostarli anche ai serbatoi della neve e della grandine (di cui si tratterà a breve), il cui rapporto con le acque superiori non è comunque chiaro.

<sup>170</sup> V. IDB, *s.v. heaven* (552), anche per raffronti con altre culture. Cfr. MAUNDER (1922: 43). Per le nuvole come origine delle precipitazioni v. Gb 26.8 (δεσμεύων ὕδωρ ἐν νεφέλαις αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἐρράγη νέφος ὑποκάτω αὐτοῦ); Qo 11.3 (ἐὰν πληρωθῶσιν τὰ νέφη ὑετοῦ, ἐπὶ τὴν γῆν ἐκχέουσιν) etc. Per altri esempi v. SCHIAPARELLI (1903: 42-43).

1922, *s.v. ciel*) quando, a proposito di Sal 17.10, interpreta ‘l’essere inclinato’ del cielo come immagine dell’abbassamento delle nubi sulla terra<sup>171</sup>.

#### 4.5. *Le acque superiori, i serbatoi e il problema dell’origine delle precipitazioni*

Nel corso della trattazione sono state menzionate più volte le “acque superiori”, per sostenere le quali il firmamento è stato creato secondo Gen 1.6-7. Si tratta, evidentemente, più che di una denominazione ascientifica, di una semplice descrizione impressionistica che rende ragione del colore del cielo e del fenomeno delle precipitazioni; non a caso, i riferimenti ad esse non presentano una formulazione univoca: in Gen 1.6 si parla ad esempio, semplicemente, dello στερέωμα come collocato “in mezzo all’acqua” (ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος), a “separare acqua ed acqua” (καὶ ἔστω διαχωρίζον ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος), mentre in Gen 1.7 si menziona “l’acqua al di sotto” (ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος, ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος) e “l’acqua al di sopra del firmamento” (καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος). Di “acqua/acque al di sopra del cielo/dei cieli” si parla inoltre, esplicitamente, in Sal 148.4 (τὸ ὕδωρ τὸ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν) e Dn 3.60, ripeso in *Odi* 8.60 (ὕδατα πάντα τὰ ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ).

Esse potrebbero poi essere adombrate in una serie di riferimenti di carattere allusivo: es. τίς συνέστρεψεν ὕδωρ ἐν ἱματίῳ; (Pr 30.4); πλήθος ὕδατος ἐν οὐρανῷ (Ger 10.13); εἰς φωνὴν ἔθετο ἦχος ὕδατος ἐν τῷ οὐρανῷ (Ger 28.16); φωνὴ κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων, ὃ θεὸς τῆς δόξης ἐβρόντησεν, κύριος ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν (Sal 28.3). Come possibile rimando alle acque superiori si potrebbe intendere anche la σκοτεινὸν ὕδωρ di cui il Signore si avvolge in Sal 17.12 (σκοτός ὑδάτων in 2Sam 22.12): si noti tuttavia che Maunder (1922: 44) considera le «“dark waters” in the heavens, as identical with the “thick clouds”», cioè con le “dense nubi”, che il testo ebraico, nel corrispondente Sal 18.11, menziona di seguito alle “acque oscure”, in asindeto<sup>172</sup>; anche negli altri passi citati, in

<sup>171</sup> Si noti che NTPC, *s.v. οὐρανός*, glossa οὐρανόν in Gb 38.37 come «*caelum aërium, nubes*», forse per rendere ragione della divergenza della *Settanta* rispetto all’ebraico.

<sup>172</sup> Del resto Maunder, negando ogni fondamento ad una rappresentazione solida del cielo, nega anche l’esistenza nell’immaginario ebraico di una qualsiasi struttura cosmologica deputata al contenimento delle acque (ivi compresi i serbatoi di cui si tratterà). Egli sostiene razionalisticamente che gli autori dei testi biblici avevano ben presente il concetto della circolazione dell’acqua attraverso l’atmosfera (cfr. Is 55.10 ὡς γὰρ ἐὰν καταβῆ ὑετὸς ἢ χιὼν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ οὐ μὴ ἀποστραφῆ,

effetti, non è sempre agevole escludere un'allusione alle nuvole.

Dio è inoltre definito ὁ στεγάζων ἐν ὕδασι τὰ ὑπερῶα αὐτοῦ in Sal 103.3; il testo greco potrebbe essere tradotto “colui che ricopre con le acque la parte alta di esso”, intendendo αὐτοῦ come riferito al “cielo”, citato al verso precedente, piuttosto che equivalente del greco classico αὐτοῦ con valore riflessivo: cfr. in proposito *qui tegis in aquis superiora eius* della *Vulgata*<sup>173</sup>. Il testo ebraico (in 104.3) parla però propriamente di “colui che costruisce (?) nelle acque le proprie (alte) stanze”: <sup>א</sup>ליגגא (qui nella forma <sup>א</sup>ליגגותאגו, al plurale e con pronome suffisso di terza persona), alla lettera “la salita”, designa infatti “la stanza al piano superiore”; ὑπερῶον come aggettivo sostantivato indica del resto proprio “la parte alta della casa” (GELS, *s.v.*), ed in tal senso è impiegato anche il plurale τὰ ὑπερῶα, ad es. in Gdc 3.23, 3.24 e 3.25 (laddove l'ebraico presenta peraltro il singolare <sup>א</sup>ליגגא). Comunque si voglia interpretare la sintassi del verso nella *Settanta*, il riferimento alle acque superiori è probabile; si confronti in proposito Sal 103.13, dove Dio è definito ποτίζων ὄρη ἐκ τῶν ὑπερῶων αὐτοῦ: anche in questo caso le “alte stanze” sono evidentemente in rapporto con l'acqua, se egli da lì può irrigare le montagne. Non sembrano esservi tuttavia elementi sufficienti per assimilare, come fa tra gli altri Houtman (1993: 253 ss.; par. 6.4.3: «*Die Appartements des Himmels*»), questi passi ai brani biblici che menzionano i θησαυροί o “serbatoi” della neve, della grandine e dei venti (*v. infra*), ed intendere quindi τὰ ὑπερῶα (ed il corrispondente ebraico) come designazione di una realtà cosmologica precisa<sup>174</sup>. Di fatto, in base al significato di <sup>א</sup>ליגגא ed ὑπερῶον ed al confronto con le altre occorrenze, pare più corretto intendere le “alte stanze” come riferimento alla dimora divina, che si colloca nelle acque celesti, e che diviene il punto di partenza dell'azione di Dio sulla terra, per cui si può logicamente dire che da là egli bagna i monti. In tal senso traduce la versione CEI: Sal 103.3 «costruisci sulle acque la tua dimora», Sal 113.3 «dalle tue alte dimore irrighi i monti»; cfr. la VNR (che segue la numerazione ebraica): Sal 104.3 «egli costruisce le sue alte stanze sulle acque», Sal 104.13 «egli annaffia i monti dall'alto delle

ἕως ἄν μεθύσῃ τὴν γῆν) e non potevano quindi menzionare tali strutture se non come espressioni metaforiche riferibili alle nuvole e al vapore acqueo in esse contenuto.

<sup>173</sup> Cfr. anche SCHIAPARELLI (1903: 37).

<sup>174</sup> Cfr. BDB, *s.v.* <sup>א</sup>ליגגא, che afferma, sulla base del confronto con Sal 104.13, che le «chambers in sky» contengono pioggia. Cfr. anche la versione inglese della *Settanta* (NETS): «he who covers his upper stories with waters» (Sal 103.3); «when he waters mountains from his upper stories» (Sal 103.13, trad. A. Pietersma).

sue stanze»<sup>175</sup>. È opportuno segnalare, tuttavia, che un'accostamento tra le "alte stanze" e i "serbatoi" da parte di un lettore più interessato al messaggio simbolico-sacrale della Bibbia che alla precisione cosmologica sarebbe stato senz'altro possibile: significativamente, la versione armena impiega in Sal 103.13 il vocabolo *štemarank'*, che viene usato altrove proprio in riferimento ai "serbatoi" (cfr. *infra*, nota 180).

In rapporto alle acque superiori, comunque, l'esigenza di organicità e verosimiglianza porta Schiaparelli (1903: 38), con quella che Maunder (1922: 43), definisce una «strange deduction», a postulare l'esistenza di una ulteriore partizione del cielo, che non è peraltro menzionata in nessun passo testamentario: «attesa la forma rotondeggiante e convessa del firmamento, le acque superiori non potrebbero starvi su, se una seconda parete non le contenesse lateralmente e di sopra. Perciò una seconda volta sopra a quella del firmamento chiude con esso uno spazio, dove stanno i serbatoi (*otsaroth* [i.e. *òs'róth*], *θησαυροὶ*, *thesauri*) della pioggia, della grandine, e della neve<sup>176</sup>».

<sup>175</sup> In PENNA (1995, *s.v. cosmologia*: 371), Sal 104.3 (secondo la numerazione ebraica) è accomunato ad Am 9.6, in cui occorre *mā<sup>a</sup>lôt*, plurale di *mā<sup>a</sup>lā* (corradicale di *līyyā*) che significa a sua volta "salita" (l'accostamento è dovuto probabilmente al fatto che è stata congetturata anche per Am 9.6 la presenza di *līyyā*: v. VATTIONI, 1974, *ad loc.*, e BHS, *ad loc.*, in apparato critico); i due passi sono considerati alla stregua di reminescenze di un modello cosmologico che presenterebbe il mondo come «una sorta di palazzo con un balcone». In realtà, l'idea del cielo come "dimora elevata" o, nel caso di Am 9.6, come "scala", "ascesa" che porta alla sede divina (v. la traduzione della *Settanta*: ὁ οἰκοδομῶν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν αὐτοῦ; cfr. anche MAUNDER, 1922: 40) non rimanda per forza ad una architettura celeste differente da quella presentata in Gen 1-2, ma si colloca piuttosto sul piano della rappresentazione simbolica, al pari, per esempio, delle allusioni al trono celeste di Dio (cfr. Sal 10.4 nella numerazione della *Settanta*). Non c'è invece in Am 9.6 un riferimento a «stories» o serbatoi del cielo, come afferma il BDB, *s.v. mā<sup>a</sup>lā*, isolando quest'unica occorrenza – mentre assegna alle altre il consueto significato di "salita", "ascesa" – forse per influsso della traduzione di KJB: «[It is] he that buildeth his stories in the heaven». Tale resa è probabilmente dovuta all'accostamento con Sal 104.3 e 104.13, ed all'interpretazione delle "camere superiori" come affini ai "serbatoi": si noti comunque che, nei passi dei *Salmi*, KJB parla senz'altro di «chambers».

<sup>176</sup> Non è nel testo esplicitato quale rapporto sussisterebbe tra questa seconda volta ed il cielo delle stelle, che, come si ricorderà, SCHIAPARELLI (1903) immagina come «qualche cosa di flessibile e di sottile», di consistenza diversa dal firmamento e quindi, a rigore, inadatto anche a svolgere la funzione di contenimento che qui si descrive. Poiché altrove (54) si afferma che il cielo delle stelle è sopra il corso del sole e della luna, i quali a loro volta sono collocati sopra le acque superiori (48: nota 1), deve effettivamente trattarsi, nell'idea dell'autore, di due realtà distinte. Non a caso, Schiaparelli separa nel testo la trattazione relativa al sistema costituito dal firmamento e dalla terra con gli abissi – a cui sembra afferire anche la volta che chiuderebbe le acque superiori – da quella relativa agli astri. A pag. 65

Ora, è bene precisare che di “serbatoi della pioggia” non si parla mai esplicitamente nel testo biblico<sup>177</sup>; in Gb 38.22 si menzionano invece effettivamente quelli della neve (θησαυροῦς χιόνος) e della grandine (θησαυροῦς χαλάζης), che Dio tiene in serbo per i momenti in cui dovrà manifestare la potenza della propria ira (Gb 38.23). Non è immediatamente perspicuo in che relazione tali serbatoi siano con le acque superiori: Schiaparelli sembra nel brano citato identificarli con esse (da qui viene probabilmente l’ulteriore qualifica di “serbatoi della pioggia”), e Galbiati (1986, *s.v. cielo*: 160) afferma esplicitamente che le acque dell’oceano celeste costituiscono il serbatoio non solo di pioggia, neve e grandine, ma anche della rugiada<sup>178</sup>. Come si ricorderà, il cielo nel suo complesso è effettivamente chiamato θησαυρός in Dt 28.12 (passo peraltro non considerato da Schiaparelli), in un contesto in cui la sua apertura è legata al rilascio di pioggia; se, come si è accennato, ci si riferisce qui a un “serbatoio” (il BDB, *s.v.*, interpreta in tal senso il termine ebraico ’*ôšār*), e non genericamente a un “tesoro”, il rimando potrebbe effettivamente essere alle acque superiori. Lo stesso Schiaparelli, tuttavia, a poche pagine di distanza ricorda che nel libro di *Giobbe* le acque superiori non sono mai citate (per quanto in Gb 38.37 l’ebraico menzioni i “recipienti del cielo”), mentre l’origine della pioggia è demandata alle nuvole (es. Gb 26.8, 38.34). Poiché però in Gb 38.22 si menzionano i detti serbatoi della neve e della grandine, «separando manifestamente questi prodotti dalla pioggia e dal tuono» citati nei versi seguenti (Gb 38.25-28, v. *infra*), è possibile secondo l’interprete «che alla neve ed alla grandine fosse riservato dall’Autore [del libro di *Giobbe*] il firmamento, del quale a dir vero egli

peraltro la struttura del cielo viene presentata in termini differenti: sopra il firmamento (chiamato da Schiaparelli, come si vedrà, “cielo meteorologico inferiore”) circola «di moto diurno il *cielo astronomico superiore*», in cui si muovono, con moto libero, sole e luna, e che avvolge la terra ed il firmamento da ogni lato; sopra di esso ancora si trova la sede di Dio. Come termine di confronto per l’esistenza di *due* cieli, egli cita «gli antichi Irani». In questa sistemazione, come si vede, non è considerato il “cielo delle stelle”, che deve comunque nell’ottica di Schiaparelli essere inteso come sottostante alla dimora divina; inoltre parlando di “firmamento” si intende probabilmente in questo caso il sistema formato dalle due volte solide che ingloberebbero le acque superiori.

<sup>177</sup> Si parla di “serbatoi” e di “raccolgere le acque come un otre” in Sal 32.7 συνάγων ὡς ἄσκον ὕδατα θαλάσσης, τιθεὶς ἐν θησαυροῖς ἀβύσσους; i liquidi in questione sono però quelli del mare e degli abissi (si ricordi che le fonti dell’abisso concorrono, insieme alle cataratte del cielo, a provocare il diluvio secondo Gen 7.11). È interessante comunque segnalare che in KITTEL (1965-1992, *s.v. οὐρανός*) si menziona Sal 32.7 (per l’esattezza 33.7, secondo la numerazione ebraica) a proposito dei serbatoi dell’acqua posti sopra il cielo, al pari del già citato Gb 38.37 (dove il termine ebraico usato per i “recipienti” non coincide in ogni caso con ’*ôšār*!).

<sup>178</sup> Di rugiada “dall’alto” (ἀπὸ τῆς δρόσου τοῦ οὐρανοῦ ἄνωθεν) si parla ad esempio in Gen 27.39. La rugiada del cielo è menzionata anche in Gen 27.28 (ἀπὸ τῆς δρόσου τοῦ οὐρανοῦ).

non fa alcuna menzione» (42). L'argomentazione di Schiaparelli presenta evidentemente alcune incoerenze: non è facile comprendere quale statuto cosmologico egli assegni, in definitiva, a tali serbatoi, data l'enigmatica attribuzione al firmamento dell'origine di neve e grandine<sup>179</sup>; Masotti (1936), che sul lavoro di Schiaparelli basa quasi interamente la propria sintesi, percepisce e presenta comunque i serbatoi come una realtà distinta rispetto alle acque superiori (11).

Sebbene non sia indispensabile, ed in realtà forse nemmeno corretto, sforzarsi di chiarire il rapporto tra realtà menzionate in libri della Bibbia diversi, interpretare i "serbatoi della neve e della grandine" come espressione metaforica per designare le acque superiori non sarebbe affatto impossibile. In tutto il passo, da Gb 38.22 a Gb 38.37, si prendono in considerazione fenomeni relativi al cielo, tanto nella dimensione atmosferica quanto in quella astronomica, che comunque non sono così nettamente distinte nella percezione antica, come dimostra già l'incertezza nel riferire all'una o all'altra, ai "serbatoi" o alle nuvole, l'origine delle precipitazioni. In Gb 38.25-26 (τίς δὲ ἠτοίμασεν ὑετῶ λάβρω ῥύσιν, ὁδὸν δὲ κυδοιμῶν / τοῦ ὑετίσαι ἐπὶ γῆν) si citano ad esempio i (per)corsi (ῥύσις, ὁδός) che permettono alla pioggia di cadere sulla terra, i quali, secondo Galbiati (1986, *s.v. cielo*: 160), sarebbero da interpretare come «canali praticati nella volta» del firmamento, a costituire evidentemente uno sfogo proprio per le acque superiori, al pari delle cataratte e delle porte del cielo. Per quanto le ipotesi ricordate siano plausibili, tuttavia, in questo brano più che mai identificare i referenti e ricostruirli in un sistema coerente appare un'impresa disperata: nel testo di *Giobbe* le domande sulle cause dei diversi fenomeni sono poste in bocca a Dio, proprio per sottolineare come essi siano costitutivamente al di fuori della portata dell'uomo, in quanto prodotto di un'entità creatrice più alta.

<sup>179</sup> Non è cioè chiaro se egli immagini che (nonostante la pioggia pertenga alle nuvole) neve e grandine passino attraverso aperture nel firmamento: in tal caso resterebbe comunque in sospeso il problema della loro origine, dato che le acque celesti, in quanto non citate in *Giobbe*, non sono più considerate (a meno che il coinvolgimento del firmamento, parimenti non citato, non implichi un interessamento anche delle acque superiori). L'attribuzione al firmamento potrebbe però essere solo un generico riferimento al cielo non atmosferico, e significare semplicemente che i serbatoi sono realtà cosmologiche autonome. In realtà, a p. 64 si ribadisce il concetto che il firmamento, sostenendo le acque superiori, «è destinato alla distribuzione delle piogge, come pure a servir da serbatoio per la neve e per la grandine», nonostante la distinzione effettuata in precedenza a proposito dell'origine delle diverse precipitazioni; secondo Schiaparelli, del resto, gli scrittori biblici consideravano il firmamento, oltre che «un complemento dell'edificio terrestre», anche una specie di «cielo meteorologico inferiore». Si noti che, nella presente trattazione, con *cielo meteorologico* o *atmosferico* ci si riferisce invece in genere allo spazio al di sotto del firmamento.

Riportando l'attenzione sui "serbatoi", è opportuno comunque considerare che di θησαυροί si parla anche in Sir 43.14-15: da essi escono le nubi, che poi si condensano e successivamente frammentano in chicchi di grandine (διὰ τοῦτο ἠνεώχθησαν θησαυροί, καὶ ἐξέπτησαν νεφέλαι ὡς πετεινά / ἐν μεγαλείῳ αὐτοῦ ἴσχυσεν νεφέλας, καὶ διεθρύβησαν λίθοι χαλάζης). Forse questo potrebbe risolvere il dilemma a cui si è poc'anzi accennato, sciogliendo l'apparente contraddizione tra nuvole e serbatoi come origine dei diversi tipi di precipitazioni; sarebbe però più difficile, naturalmente, conciliare questa immagine con le acque superiori e le cataratte del cielo.

Nell'*Antico Testamento* si parla inoltre in più luoghi di θησαυροί in riferimento ai venti<sup>180</sup>; Schiaparelli, sfruttando la volta superiore da lui postulata al fine di contenere le acque celesti, colloca piuttosto logicamente i "serbatoi dei venti" «nella zona inferiore di detto spazio [*i.e.* quello compreso tra la volta superiore e il firmamento], a livello delle terre e dei mari, ed intorno ad esse» (39), in modo che le correnti aeree possano originarsi da diverse direzioni. Si ritornerà in seguito sull'origine dei venti e sul loro rapporto con il confine del disco terrestre ed i punti cardinali; ora, privilegiando l'indagine sui θησαυροί, basti ricordare che, diversamente dal testo ebraico, che li menziona con chiarezza in riferimento al vento in tre passi, la *Settanta* ne parla solo in Sal 134.7 (135.7 in ebraico): ἀνάγων νεφέλας ἐξ ἐσχάτου τῆς γῆς, ἀστραπὰς εἰς ὑέτων ἐποίησεν· ὁ ἐξάγων ἀνέμους ἐκ θησαυρῶν αὐτοῦ. Per come si presenta il testo greco, αὐτοῦ sembra da interpretare come equivalente del riflessivo αὐτοῦ, in riferimento a Dio; nel testo ebraico si parlava però di vento al singolare, pertanto il riferimento era verosimilmente ai serbatoi *del* vento stesso. In Ger 10.13 e 28.16 (corrispon-

<sup>180</sup> Significativamente nella traduzione armena sono di fatto assimilate a queste occorrenze, in ragione della comune traduzione con *štemarank'*, anche denominazioni che rimandano in origine a referenti diversi (forse costellazioni): sulla problematica interpretazione dei nessi ebraici corrispondenti, v. SCHIAPARELLI, 1903: 79 ss.; VIGOUROUX, 1912-1922, *s.v. astronomie*; MAUNDER, 1922: 261-262; MASOTTI, 1936: 31 ss.; PENNA, 1995, *s.v. stella*; IDB, *s.v. science*, e bibliografia relativa; spiegazioni alternative sono riportate in HOUTMAN, 1993: 255). Si tratta di ταμίεα νότου di Gb 9.9 (traducibile con "le camere del Sud" ma anche, a rigore, con "i serbatoi del vento del Sud", e reso con *zštemarans harawoy*: *haraw*, come νότος, può esprimere tanto la direzione cardinale quanto il vento; v. *infra*, n. 187), a cui si ricollega verosimilmente ἐκ ταμιείων (reso con *i štemaranac*) di Gb 37.9. Cfr. in proposito TINTI (2010). Per ταμιεῖον, che dal significato di "dispensa", "magazzino", "luogo dove si custodiscono le provviste" passa ad indicare nella *Settanta* e nel *Nuovo Testamento*, probabilmente per calco semantico sull'ebraico *heder*, anche un "luogo protetto all'interno della dimora", una "camera", v. GELS e NTPC, *s.v.* Sull'origine dei venti ci si interroga, nella Scrittura, anche in Gb 38.24, all'interno della citata sequenza: πόθεν δὲ ἐκπορεύεται πάχνη (nel testo ebraico si parla di luce) ἢ διασκεδάννυται νότος εἰς τὴν ὑπ' οὐρανόν.

dente a Ger 51.16 dell'ebraico), quasi identici, il vento è sostituito dalla luce (καὶ ἐξήγαγεν φῶς ἐκ θησαυρῶν αὐτοῦ): v. GELS, *s.v.* φῶς: «Jer 10,13 φῶς *light*-כִּיָּר for MT רִיחַ *wind*, see also 28(51),16».

In IDB, *s.v.* *heaven*, sono considerati alla stregua dei θησαυροί di cui si è finora discusso anche «the storehouses or promptuaries of (...) darkness», i “serbatoi dell’oscurità”, e si cita in proposito – facendo però riferimento al testo ebraico – Is 45.3 (καὶ δώσω σοι θησαυροὺς σκοτεινοὺς, ἀποκρύφους ἀοράτους ἀνοίξω σοι, ἵνα γνῶς ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ καλῶν τὸ ὄνομά σου, θεὸς Ἰσραηλ). In realtà, in base al contesto, sembra di poter senz’altro escludere che qui si alluda ad una realtà cosmologico-astronomica: si tratta evidentemente di “tesori nascosti”<sup>181</sup>, che Dio concederà al suo eletto come segno di predilezione e manifestazione della propria potenza; si confronti in proposito Col 2.2-3 (εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ / ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι). A ricompense ultraterrene fanno inoltre ovviamente riferimento i “tesori nel cielo” di Mt 6.2 (θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ); non a caso, tutte le occorrenze analoghe sono al singolare (es. Mt 19.21: ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς; cfr. Mc 10.21, Lc 12.33, 18.22); in Mt 13.44 il regno dei cieli stesso è paragonato a un tesoro nascosto: Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ.

Riassumendo, θησαυροί è impiegato nelle Scritture, in riferimento alla sfera celeste, per designare non meglio identificati e identificabili “serbatoi” da cui si originano neve e grandine, venti, nuvole e (per un’innovazione del testo greco) anche la luce. Il cielo stesso è inoltre definito θησαυρός in un contesto (Dt 28.12) in cui il significato di “serbatoio” e quello di “tesoro” sarebbero ugualmente appropriati. La citata interpretazione di θησαυροὺς σκοτεινοὺς in Is. 45.3 come riferita a “serbatoi dell’oscurità” piuttosto che a “tesori nascosti” testimonia del resto l’ambiguità del termine (che sussisteva in questo caso già in ebraico), confermata dal fatto che altrove θησαυροί indica indubbiamente ricompense ultraterrene; il vocabolo risulta dunque un esempio particolarmente significativo della molteplicità di referenti e della commistione con la dimensione simbolica che caratterizza il lessico del cielo nella Bibbia.

<sup>181</sup> In tal senso, e non come “tesori dell’oscurità”, va interpretato il costrutto dell’ebraico, che ha valore attributivo.

#### 4.6. Estremi, fondamenti e pilastri del cielo

Tra le locuzioni afferenti alla sfera semantica in esame, alcune sembrano più strettamente pertinenti alla zona liminale tra cielo e terra, e paiono in certa misura sovrapponibili tra loro a livello concettuale, pur essendo caratterizzate da vaghezza definitoria ed inconsistenza lessicale particolarmente spiccate persino rispetto al quadro generale che si va delineando.

In numerosi passi biblici si menzionano le “estremità del cielo” (ἄκρα τοῦ οὐρανοῦ). Il noto brano di Sal 18.7 che descrive il percorso del sole (ἀπ’ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἢ ἔξοδος αὐτοῦ, καὶ τὸ κατάντημα αὐτοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ) testimonia che i due punti indicati sono, in questo caso, l’oriente e l’occidente: con ἔξοδος si indica qui il luogo da cui il sole “esce”<sup>182</sup>, con κατάντημα quello in cui il sole “giunge”, “arriva” a destinazione, a livello quindi della linea dell’orizzonte. A ragione Vigouroux (1912-1922, *s.v. ciel*) può pertanto affermare che «les points où la voûte céleste touche la terre sont les extrémités du ciel». Se questo è vero, la distanza tra essi può essere idealmente percorsa non solo, come nel brano appena citato, con un cammino ‘celeste’<sup>183</sup>, ma anche con uno ‘terrestre’: non a caso, l’estremo del cielo è spesso citato, come linea di confine, per indicare la massima estensione possibile *sulla terra*, come in Ne 1.9 (ἐὰν ἦ ἡ διασπορά ὑμῶν ἀπ’ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, ἐκεῖθεν συνάξω αὐτούς κτλ.)<sup>184</sup> o Dt 4.32 (ἐπὶ τὸ ἄκρον τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, εἰ γέγονεν κατὰ τὸ ῥῆμα τὸ μέγα τοῦτο, εἰ ἤκουσται τοιοῦτο). Si confronti in proposito Sal 102.12 (καθ’ ὅσον ἀπέχουσιν ἀνατολαὶ ἀπὸ δυσμῶν, ἐμάκρυνεν ἀφ’ ἡμῶν τὰς ἀνομίας ἡμῶν), in cui per indicare un’enorme distanza si cita quella compresa tra l’alba ed il tramonto, ovvero tra l’oriente e l’occidente (in Sal 102.11 è menzionata allo stesso

<sup>182</sup> Quando il medesimo termine è usato in riferimento al punto nel quale il sole sparisce al tramonto, come in Sal 64.9, può essere efficacemente reso con “soglia”: v. *infra*.

<sup>183</sup> In KITTEL (1965-1992, *s.v. οὐρανός*) si osserva in proposito che la menzione degli estremi del cielo si riferisce alla «dimensione orizzontale» del cielo stesso.

<sup>184</sup> Il passo è indicato come 2Esd 11.9 nell’edizione critica (RAHLFS, 1979, *ad loc.*). Si consideri che alcuni manoscritti riportano, anche in questo passo, la formula completa ἀπ’ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, per indicare i limiti estremi della dispersione, come nel passo analogo di Dt 30.4 (ἐὰν ἦ ἡ διασπορά σου ἀπ’ ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, ἐκεῖθεν συνάξει σε κύριος ὁ θεός σου κτλ.), in cui ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ sembrerebbe essere un’aggiunta, al fine di rendere più icastica l’immagine, rispetto all’ebraico (per i passi in cui i Settanta aggiungono οὐρανός variamente declinato, o espressioni che contengono la parola, per rendere il testo più esplicito o significativo, v. KITTEL, 1965-1992, *s.v. οὐρανός*; coll. 1426-1427). È naturalmente possibile d’altra parte che la traduzione greca rispecchi un testo ebraico differente da quello masoretico.

scopo anche la proverbiale altezza dei cieli sulla terra), e Sal 64.9, dove οἱ κατοικοῦντες τὰ πέρατα, gli “abitanti degli estremi” (*sc.* della terra) e le “soglie della sera e del mattino” (ἐξόδους πρωΐας καὶ ἑσπέρας) sono compresenti, a significare l’amplessimo raggio dell’azione divina.

È chiaro che in questo senso gli ἄκρα τοῦ οὐρανοῦ, indicando punti (opposti) dell’orizzonte, finiscono per identificarsi appunto con gli ἄκρα τῆς γῆς, “gli estremi/ i confini della terra”<sup>185</sup>, a loro volta menzionati (al singolare) in Dt 28.64 (καὶ διασπερεῖ σε κύριος ὁ θεός σου εἰς πάντα τὰ ἔθνη ἀπ’ ἄκρου τῆς γῆς ἕως ἄκρου τῆς γῆς); Is. 42.10 δοξάζετε τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἀπ’ ἄκρου τῆς γῆς. Un’immagine analogica, per quanto lessicalizzata in modo diverso, è veicolata in Lc 17:24 (ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπή ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ’ οὐρανὸν λάμπει): come si vedrà, infatti, ἡ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν è semplicemente “la terra”. Si noti che, in questo caso, lo spazio delimitato con l’espressione “dalla terra che sta sotto il cielo alla terra che sta sotto il cielo” è campo d’azione di una realtà, la folgore, che esplica il suo “balenare” nel cielo, seppur con ricadute sulla terra; non a caso, la versione della CEI rende senz’altro «Perché come il lampo, guizzando, brilla *da un capo all’altro del cielo* [il corsivo è di chi scrive]».

Significativamente, in un passo neotestamentario (Mc 13.27 καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ) si indicano come limiti del campo d’azione l’estremo del cielo e quello della terra, contaminando, per così dire, le due formule<sup>186</sup>. È inoltre impiegata, per designare la provenienza degli eletti da tutti gli angoli del mondo, l’ulteriore immagine dei “quattro venti”, come in Mt 24.31 (καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ’ ἄκρων οὐρανῶν ἕως τῶν ἄκρων αὐτῶν) dove peraltro gli “estremi” dei cieli sono indicati al plurale. L’accostamento degli ἄκρα οὐρανοῦ ai venti è ancora più esplicito in Ger 25.16 (49.36 in ebraico e nella *Vulgata*), nel quale anche gli estremi sono indicati in numero di quattro, e sono pre-

<sup>185</sup> Altre volte chiamati, come si è visto, πέρατα (Sal 64.9), πέρατα τῆς οἰκουμένης (Sal 18.5, 71.8), πέρατα τῆς γῆς (Sal 2.8; Mt 12.42; Lc 11.31), ἔσχατος τῆς γῆς (Ger 10.13; At 1.8 etc.), metaforicamente πτέρυγες τῆς γῆς, lett. “ali” (Gb 37.3; Is 11.12 e Ez 7.2, dove sono indicati in numero di quattro), γωνία τῆς γῆς (Ap 7.1., 20.8, in numero di quattro), etc. Cfr. KITTEL (1965-1992, *s.v.* γῆ) per altri esempi.

<sup>186</sup> Cfr. KITTEL (1965-1992, *s.v.* γῆ).

sentati come origine dei venti stessi: καὶ ἐπάξω ἐπὶ Αἰλαμ τέσσαρας ἀνέμους ἐκ τῶν τεσσάρων ἄκρων τοῦ οὐρανοῦ καὶ διασπερῶ αὐτοὺς ἐν πᾶσιν τοῖς ἀνέμοις τούτοις, κτλ. Se, parlando del percorso del sole, si menzionavano come rilevanti solo il punto di partenza e quello di arrivo, appunto l'oriente e l'occidente (Sal 18.7), è evidente che qui si considerano tutti e quattro i punti cardinali (come conferma la menzione dei quattro venti)<sup>187</sup>, visualizzando i punti di contatto tra terra e cielo non in sezione ma, per così dire, in pianta. Si confronti Ap 7.1 (Μετὰ τοῦτο εἶδον τέσσαρας ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς, κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς), dove si allude ai “quattro venti della terra” in relazione ai quattro angoli di essa.

In Is 13.5 (ἔρχεσθαι ἐκ γῆς πόρρωθεν ἀπ' ἄκρου θεμελίου τοῦ οὐρανοῦ, κύριος καὶ οἱ ὄπλομάχοι αὐτοῦ, κτλ.) il sintagma ebraico che indica l'estremo del cielo è invece reso in modo leggermente diverso, e può essere tradotto con “dall'estremità del fondamento del cielo”. È infatti inserito qui il termine θεμέλιον (“base”, “fondamento”), che (al plurale) compare in riferimento al cielo in 2Sam 22.8 (καὶ ἐταράχθη καὶ ἐσείσθη ἡ γῆ, καὶ τὰ θεμέλια τοῦ οὐρανοῦ συνεταράχθησαν καὶ ἐσπαράχθησαν, κτλ.). In Gb 26.11, in un'analogia situazione di sommovimento dovuto all'ira di Dio, sono invece menzionate le στῦλοι (“colonne”) οὐρανοῦ (σ. ο. ἐπετάσθησαν καὶ ἐξέστησαν ἀπὸ τῆς ἐπιτιμήσεως αὐτοῦ). Schiaparelli (1903: 29) identifica, in modo verosimile anche alla luce dei rispettivi contesti, il referente delle due espressioni, peraltro distinte anche in ebraico<sup>188</sup>, e le interpreta come «le colonne del cielo, cioè la base della gran vòlta» del firmamento – immagine peraltro pre-

<sup>187</sup> I nomi dei venti sono impiegati di frequente, nel testo greco (come nella letteratura greca profana), a guisa di indicatori di una determinata direzione cardinale: es. νότος, il vento del sud, in Qo 1.6, 11.3; Ez 41.11; Dan 8.9; Sir 43.16 etc.; βορρᾶς o βορέας, il vento del nord, in Es 37.9; Is 14.13; Gb 26.7, 37.22; Ger 27.3, 27.9; Ez 1.4, 41.11; Qo 1.6, 11.3; Dan 8.9 etc. Ai “quattro venti” si allude frequentemente, sia nell'*Antico* sia nel *Nuovo Testamento* (tanto che la locuzione è entrata in espressioni idiomatiche italiane: es. *gridare ai quattro venti*). Oltre ai passi citati a testo, si menziona la provenienza ἐκ τῶν τεσσάρων πνευμάτων in Ez 37.9: è interessante notare che, nella tradizione manoscritta, è presente la variante ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ οὐρανοῦ (v. RAHLFS, 1979, *ad loc.*). Il sintagma completo, “i quattro venti del cielo”, compare inoltre, variamente declinato, in Zc 2.10, 6.5 (in Zac 6.1-8 vi è una rappresentazione dei quattro venti come quattro carri con cavalli di colori diversi, che escono in mezzo a due montagne di bronzo – le porte del cielo secondo KITTEL, 1965-1992, s.v. οὐρανός – e vengono mostrati a Zaccaria durante una visione); Dn (LXX e Teodozione) 7.2, 8.8, 11.4.

<sup>188</sup> In Gb 26.11 la parola deriva dalla radice \*'-m-d, “stare in piedi”, mentre in 2Sam 22.8 dalla radice \*y-s-d, “stabilire”, “fondare”.

sente in altre culture, come quella greca arcaica e classica)<sup>189</sup> – laddove Maunder (1922: 39), coerentemente con la propria linea interpretativa generale, nega loro qualsiasi consistenza, intendendole «merely as poetic imagery». Vigouroux (1912-1922, *s.v. ciel*) afferma senz'altro che tali colonne sono in numero di quattro, poste ai punti cardinali, e che «de là partent les quatre vents du ciel»: è probabile che, in questo caso, si effettui una sovrapposizione tra le “colonne” e gli “estremi” del cielo – sovrapposizione peraltro non assurda, che anche il testo greco di Is 13.5 sembra avallare – anche se, in realtà, nei brani interessati non si menziona affatto il numero degli *στῦλοι οὐρανοῦ*<sup>190</sup>.

#### 4.7. *Circolo del cielo, circolo della terra*

Se la menzione degli “estremi del cielo” e di quelli della terra in formule analoghe e addirittura, in un caso, commiste, pare suggerire una loro sovrapposibilità, ad indicare dei punti di contatto particolarmente significativi e, per così dire angolari<sup>191</sup>, tra la terra ed il cielo stesso, Vigouroux 1912-1922, *s.v. ciel*, ritiene di poter individuare nell'*Antico Testamento* una denominazione specifica (in greco *γῦρος οὐρανοῦ* in Gb 22.14 e Sir 24.5) per «l'ensemble de ces points de contact», cioè per il «grand cercle, l'horizon».

In effetti, Schiaparelli (1903) cita Gb 22.14 nell'ambito dell'analisi di

<sup>189</sup> V. la menzione delle colonne (κίονες) di Atlante, che tengono separati (v. LSJ, *s.v. ἀμφίς*) cielo e terra – evidentemente sostenendo il cielo – in *Odissea* α, 53 (ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς μακράς, αἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφίς ἔχουσι); cfr. Eschilo, *Prometeo incatenato*, v. 351 (κίον' οὐρανοῦ τε καὶ ξθονός). MASOTTI (1936: 11) segnala (avvalendosi di riferimenti bibliografici a cui si rimanda) che tali colonne possono essere interpretate come altissime montagne: quattro picchi di montagne sostengono peraltro il cielo secondo la cosmologia egizia; in quella caldea si parla invece di una muraglia che circonda la terra, le cui «robuste assisses» si chiamano, appunto, fondamenta del cielo (v. VIGOUROUX, 1912-1922, *s.v. firmament*). Cfr. *infra*, n. 335 per la possibile interpretazione dell'armeno *erkir*, “terra”, come “sostenitrice del cielo”.

<sup>190</sup> GALBIATI (1986, *s.v. terra*) identifica le colonne o sostegni del cielo con quelle della terra, menzionate in più luoghi: si veda ad esempio Gb 9.6 (ὁ σείων τὴν ὑπ' οὐρανὸν ἐκ θεμελίων, οἱ δὲ στῦλοι αὐτῆς σαλεύονται); Sal 74.4 (ἐτάκη ἡ γῆ [...] ἐγὼ ἐστερέωσα τοὺς στῦλους αὐτῆς). Cfr. la menzione della pietra angolare e degli anelli della terra in Gb 38.6 ἐπὶ τίνος οἱ κρίκοι αὐτῆς πεπήγασιν; τίς δὲ ἐστὶν ὁ βαλὼν λίθον γωνιαῖον ἐπ' αὐτῆς; etc. Analogamente in PENNA (1995, *s.v. cosmologia*) si afferma che «alle estremità del mondo le colonne del cielo si uniscono a quelle della terra». SCHIAPARELLI (1903: 29-30, con un elenco più completo dei passi) le tratta invece separatamente, considerando quelle della terra «non (...) come punti di appoggio sopra una base» ma «semplicemente punti fissati in modo irrevocabile»; in effetti, nulla nel testo autorizza ad effettuare una identificazione (per quanto questa possa parere intuitiva) tra i punti più saldi della terra e le colonne che sostengono la volta del cielo.

<sup>191</sup> Anche se, ovviamente, di angoli di una circonferenza non si può parlare.

alcuni passi biblici in cui si menziona un “circolo”, da lui interpretato come allusione al «limite visibile, dove si toccano tutt’intorno il cielo e il mare che gira tutt’intorno ai continenti» (26), cioè alla linea di confine tra la volta celeste e il mare perimetrale; le “colonne del cielo”, base della volta celeste, sarebbero infatti lambite da queste acque (29). Egli basa questa ricostruzione essenzialmente su due brani: ad un cerchio tracciato da Dio sull’abisso si fa riferimento nel testo ebraico di Pr 8.27 (*gyro vallabat abissos* nella *Vulgata*); sebbene la *Settanta* presenti un’immagine diversa (ὅτε ἀφώριζεν τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ’ ἀνέμων), le versioni greche di Aquila e Teodoziona citano effettivamente tale circolo (γῦρος). In Gb 26.10, inoltre, si menziona un limite tracciato circolarmente da Dio sulle acque<sup>192</sup>, là dove la luce confina con le tenebre, «cioè fin dove la parte illuminata del mondo (terra, mare, e cielo) confina colla parte tenebrosa (abissi e profondità del mare)» (26). Anche in una nota alla traduzione presente in Disegni (1995, *ad loc.*) il “limite circolare” è interpretato come «una linea curva che secondo gli antichi si trovava sull’oceano che circondava la terra! Segnava il confine su cui si muoveva il sole, che rivolgendosi alla terra la illuminava e lasciava nell’ombra quanto rimaneva dietro»<sup>193</sup>. Nella versione dei Settanta (πρόσταγμα ἐγύρωσεν ἐπὶ πρόσωπον ὕδατος μέχρι συντελείας φωτὸς μετὰ σκότους) l’idea di circolo è espressa in questo caso dal verbo γυρώω; se si dà ad esso il valore di “tracciare un cerchio”, come fa il GELS, *s.v.*, bisogna considerare πρόσταγμα una sorta di accusativo dell’oggetto interno o tutt’al più un accusativo di relazione: l’espressione in tal caso potrebbe essere

<sup>192</sup> In ebraico, il testo vulgato presenta in questo passo la lezione *hōq-hag*, “ha circoscritto un limite” (v. VATTIONI, 1974; *hōq* significa letteralmente “legge”), che trova riscontro nella traduzione della *Settanta*. Sono state avanzate tuttavia diverse proposte di emendazione (per cui v. HOUTMAN, 1993: 241), che concordano nel riconoscere anche in Gb 26.10, come nei passi che si menzioneranno in seguito, la parola *hug*, cioè “cerchio, volta”. La proposta più economica, che cambia solo la vocalizzazione dei due termini, mantenendone la struttura consonantica, è di leggere qui *haq-hug*, cioè “ha tracciato un cerchio”, dove *haq* è il perfetto della radice \**h-q-q*, che significa, appunto, “iscrivere”, “tracciare” e anche “decretare”.

<sup>193</sup> Le parole ebraiche per “luce” e “oscurità” in questo passo sono tradotte con *day* e *night*, per esempio, in KJB. L’ipotesi che qui si alluda al limite tra la notte e il giorno (cfr. Gen 1.4-5 και διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους / καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα) potrebbe essere in effetti presa in considerazione, se questo “circolo” è da identificarsi con l’orizzonte (che è, in fondo, anche la linea che il sole varca quando va a coricarsi). Per i luoghi di pertinenza della luce e delle tenebre, cfr. Gb 38.19-20 ποία δὲ γῆ ἀλλίζεται τὸ φῶς, σκότους δὲ ποῖος ὁ τόπος; / εἰ ἀγάγοις με εἰς ὄρια αὐτῶν; εἰ δὲ καὶ ἐπίστασαι τρίβους αὐτῶν;

tradotta “tracciò in forma di cerchio un limite”<sup>194</sup>. Se, seguendo il TGL, si traduce semplicemente γυρόω con *circumdo*, la resa può essere “pose intorno un limite”, anche se è vero che, in questo secondo caso, mancherebbe l’indicazione esplicita della realtà intorno alla quale il limite è posto; nell’unica altra occorrenza testamentaria, in Sir 43.12 (ἐγύρωσεν οὐρανὸν ἐν κυκλώσει δόξης), il verbo, che ha per soggetto l’arcobaleno, assume peraltro chiaramente il significato di “circondare”<sup>195</sup>.

In realtà, l’interpretazione dei due passi non è priva di problemi: entrambi si collocano infatti in un elenco di azioni divine di portata cosmogonica, non strettamente collegate l’una all’altra se non nella loro potenza e grandiosità, e presentate in rapida successione con formulazioni lapidarie. In mancanza di un contesto disambiguante, non si può pertanto affermare con certezza che l’acqua a cui si fa riferimento costituisca effettivamente un mare che circonda le terre emerse, e non sia invece semplicemente un’allusione all’oceano primordiale (v. Gen 1.2 ss.), sul quale sarebbe stato tracciato il profilo circolare della terra<sup>196</sup>. Ciò non impedisce comunque, a rigore, di vedere in tale circolo una allusione all’orizzonte, e di mettere i brani in relazione con i due passi in cui è menzionato il γῦρος οὐρανοῦ:

Gb 22.13 καὶ εἶπας Τί ἔγνω ὁ ἰσχυρός; ἦ κατὰ τοῦ γνώφου κρινεῖ;

Gb 22.14 νέφη ἀποκρυφῆ αὐτοῦ, καὶ οὐχ ὄραθήσεται καὶ γῦρον οὐρανοῦ διαπορεύεται.

Sir 24.4 ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα, καὶ ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης·

Sir 24.5 γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα·

Sir 24.6 ἐν κύμασιν θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ καὶ ἐν παντὶ λαῶ καὶ ἔθνει ἐκτησάμην.

<sup>194</sup> Non è perciò esatto dire che, in Gb 26.10, il verbo è usato in senso assoluto, come fa il GELS *s.v.* γυρόω. Sembra opportuno tradurre in questo caso con “limite”, al pari dell’ebraico *hōq*, anche il termine πρόσταγμα, glossato dal TGL: *praeceptum, praeceptio, imperium, auctoritas, jussum, conditio victis imposita* e dal GELS: *ordinance, command*. È più esplicito in questo caso NTPC, *s.v.*, che afferma che in Gb 26.10 «πρόσταγμα *terminum, finem non trasgrediendum* notat». Per i termini ebraici che πρόσταγμα traduce, v. DODD (1964: 27, 29, 32).

<sup>195</sup> Cfr. GELS, *s.v.* γυρόω. Il DGE, *s.v.*, riporta i due passi biblici e glossa «trazar en círculo, circumscribir».

<sup>196</sup> V. KITTEL (1965-1992, *s.v.* γῆ), che significativamente descrive la massa continentale come «circondata dal mare o poggiata su di esso».

senza per questo attribuire la designazione stessa di γῦρος οὐρανοῦ al confine del cielo *con le acque*. Tenendo conto del rapporto tra gli “estremi del cielo” e quelli della “terra”, si potrebbe considerare come riferito alla medesima realtà, cioè all’insieme dei punti di contatto tra la volta celeste e la superficie a cui si appoggia, il nesso γῦρος τῆς γῆς di:

Is 40.22 ὁ κατέχων τὸν γῦρον τῆς γῆς, καὶ οἱ ἐνοικοῦντες ἐν αὐτῇ ὡς ἀκρίδες, ὁ στήσας ὡς καμάραν τὸν οὐρανὸν καὶ διατείνας ὡς σκηνὴν κατοικεῖν

peraltro spesso citato come testimonianza della rappresentazione circolare della terra stessa, senza dover postulare in proposito l’allusione ad un orizzonte apparente, come limite visibile tra il cielo e la terra, distinto da uno effettivo che interessi un mare perimetrale<sup>197</sup>. In effetti, il GELS, *s.v.*, glossa senz’altro γῦρος come «*ring, circle of the horizon*», senza effettuare distinzioni tra i tre passi della *Settanta* in cui la parola compare; il DGE, *s.v.*, citando Gb 22.14 e Is 40.22, rende a sua volta semplicemente con «*circulo*». La *Vulgata* d’altra parte traduce Gb 22.14 con *nubes latibulum eius nec nostra considerat et circa cardines caeli perambulat*: il riferimento ai *cardines caeli* e l’uso di *circa* sembrano rimandare proprio ad un percorso lungo la linea dell’orizzonte; negli altri due passi, tuttavia, a γῦρος della *Settanta* risponde il prestito *gyrus*, che non fornisce ulteriori elementi per l’identificazione del referente.

Prescindendo dal problema dell’identificazione dell’orizzonte interessato, le interpretazioni finora discusse concordano nel vedere in γῦρος (e nell’ebraico *hug*, che esso traduce) il riferimento ad una linea circolare. È significativo però notare come lo stesso Schiaparelli (1903: 26), nel citare il

<sup>197</sup> Si noti peraltro che, anche se si accettasse l’esistenza di tale mare e si riferisse il nesso γῦρος οὐρανοῦ al confine tra il cielo e le acque, non sarebbe impossibile considerare analogamente l’espressione γῦρος τῆς γῆς, intendendo γῆ come riferito al disco terracqueo e non esclusivamente alle terre asciutte. Se è vero che la seconda accezione è prevalente nella Scrittura, ne è tuttavia attestato anche l’impiego in senso cosmologico: v. in proposito Gen 1.2 ἡ δὲ γῆ ἦν ἄορατος καὶ ἀκατασκευαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος, in cui la “terra” è una massa informe che precede la separazione dal mare delle terre asciutte e l’attribuzione a queste ultime di tale nome (καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὴν ξηρὰν γῆν καὶ τὰ συστήματα τῶν ὑδάτων ἐκάλεσεν θαλάσσας), cui si fa riferimento in Gen 1.9-10. Cfr. in proposito MAUNDER (1922: 51-52), che dopo aver menzionato Is 40.22 e Pr 8.27 (riportando la traduzione di KJB, senza l’indicazione dei passi), e averne tratto l’indicazione della forma circolare della terra e dell’oceano che la circonda, aggiunge che «*this circle is no doubt the circle of the visibile horizon, within which earth and sea are spread out apparently as a plain*».

“circolo” di Gb 22.14 come analogo al «limite visibile» di Pr 8.27, lo definisca ulteriormente come «lo spazio sferico limitato dal circolo che è confine fra cielo e terra», identificandolo quindi di fatto con una realtà differente: non l’orizzonte, ma la (semi)sfera cui esso fa da confine. Del resto, il contenuto di Gb 22.13,14 rende difficile ritenere che il  $\gamma\upsilon\rho\omicron\varsigma$  οὐρανοῦ sia da identificare con una circonferenza lineare che costituisce l’estremo confine del mondo. L’empio afferma in questo passo che Dio non sa nulla, a meno che non giudichi attraverso la foschia: infatti le nuvole lo velano, e per questo egli non vede (così l’ebraico, mentre nella *Settanta* è presente il passivo οὐχ ὀραθήσεται), e cammina sul  $\gamma\upsilon\rho\omicron\varsigma$  οὐρανοῦ. Sembrerebbe più logico riconoscere qui una allusione alla volta celeste, sulla quale egli cammina, in alto, non potendo così conoscere (secondo l’accusa che gli si muove) quanto accade agli uomini, poiché vi sono le nubi a fare da schermo. Per quanto riguarda il passo del *Siracide* (24.4-6), l’affermazione della Sapienza, che sta elencando gli ambiti della propria azione, acquisirebbe maggior significato se alla profondità degli abissi (citata subito dopo) fosse contrapposta la volta dei cieli, suo antonimo concettuale, piuttosto che la linea dell’orizzonte; è vero comunque che, in questo secondo caso, il contenuto del brano è meno probante ai fini di una dimostrazione. In ogni caso, sembra scorgere in questi passi un’allusione alla “volta celeste” anche NTPC, *s.v.*, che glossa  $\gamma\upsilon\rho\omicron\varsigma$  οὐρανοῦ di Gb 22.14 come «coelum siderium, luminaribus et stellis ornatum», citando a confronto Sir 24.5. Significativa è inoltre la posizione di Maunder (1922), che, dopo aver riconosciuto in Pr 8.27 un’allusione alla linea dell’orizzonte, all’interno della quale terra e mare si estendono come una superficie piana, interpreta il nesso di Gb 22.14 nel senso della «“vault of heaven”» che su tale superficie si inarca (52)<sup>198</sup>. L’immagine di Is 40.22 è analoga a quella rappresentata nel brano di *Giobbe*: Dio *siede sopra* il  $\gamma\upsilon\rho\omicron\varsigma$  τῆς γῆς e gli abitanti della terra gli appaiono come locuste (v. GELS, *s.v.* ἀκρίς), evidentemente per la distanza; è vero che nella *Settanta* è impiegato il verbo κατέχω, “occupare”, che indica un contatto diretto: la particella ‘al dell’ebraico può tuttavia indicare anche “sospensione al di sopra di”. Anche accettando l’idea che  $\gamma\upsilon\rho\omicron\varsigma$  τῆς γῆς indichi effettivamente il profilo circolare della terra, comunque, si potrebbe pensare, come sembra fare Masotti (1936)<sup>199</sup>, che l’espressione indichi qui per estensione la terra

<sup>198</sup> *Vault of heaven* è riportato nel testo di Maunder tra virgolette in ragione della impostazione generale dell’autore, secondo cui il cielo non ha nessuna solidità, e le immagini che sembrano suggerirla vanno interpretate in senso puramente poetico.

<sup>199</sup> Cfr. p. 8: «Come in altre cosmografie primitive, la terra è piana e circolare (...). A conferma di

medesima, e l'immagine rappresenti Dio seduto al di sopra del circolo terrestre; Schiaparelli (1903: 27) afferma che in Is 40.22 sono indicate «la grande altezza dei cieli e la figura circolare della terra», e non a caso traduce (dall'ebraico?): «Egli (il Signore) siede in alto sopra il circolo della terra, e gli abitanti di essa sono a lui come locuste». Risulta comunque chiaro che Dio non è seduto sulla linea dell'orizzonte, ai margini della terra.

Pare estremamente arduo, se non impossibile, giungere ad una interpretazione univoca e definitiva dei sintagmi in oggetto; un confronto con il più vasto ambito della letteratura in lingua greca non è purtroppo risolutivo, poiché γῦρος οὐρανοῦ e γῦρος τῆς γῆς sono attestati solo in scrittori cristiani (in massima parte commentatori) o in autori che dipendono direttamente dai passi biblici esaminati<sup>200</sup>. Si noti peraltro che anche la versione NETS, basata sulla *Settanta*, parla piuttosto ambiguamente di «circle of heaven» in Gb 22.14 («and he will pass through the circle of heaven», trad. C. E. Cox) e di «circle of the earth» in Is 40.22 («it is he who holds the circle of the earth», trad. M. Silva). Tali scelte sembrano privilegiare l'aspetto connotativo del testo, suggerendo rispettivamente l'idea di un percorso in regioni inaccessibili all'uomo, la cui direzionalità o spazialità non è esattamente definita, e della posizione preminente di Dio rispetto al mondo, senza tentare di identificare con precisione i referenti delle espressioni in esame. La traduzione di Sir 24.5 («a circle of sky I encircled alone», B. G. Wright) sembrerebbe invece alludere, data la presenza dell'articolo indeterminativo, ad una «porzione circolare» di cielo. I problemi di identificazione non riguardano comunque, come si è visto, solo il greco γῦρος; anche l'ebraico *ḥug* può essere glossato infatti tanto con «volta» quanto con «orizzonte»<sup>201</sup>. La versione della *Settanta* non fa altro che mantenere tale ambivalenza, il che non è sorprendente, tenendo conto delle finalità non scientifiche del testo sacro e delle sue traduzioni antiche.

Anche le moderne versioni del testo masoretico non sono in ogni caso univoche: per quanto riguarda il «circolo della terra», alcuni interpreti (v. Disegni, 1995, *ad loc.*) lo rendono addirittura con il «globo terrestre», definizione che, in relazione all'immagine di una terra piatta e circolare

queste affermazioni ricordiamo l'espressione «circolo della terra», che designa la terra in Isaia XL, 22».

<sup>200</sup> Ad es., per γῦρος οὐρανοῦ, v. Origene, Giovanni Crisostomo, Olimpiodoro, Giuliano; per γῦρος τῆς γῆς Eusebio, Gregorio di Nissa, Cirillo di Gerusalemme, Gregorio Antioco, Procopio, Teodoreto, Cirillo d'Alessandria, Cosma Indicopleuste.

<sup>201</sup> Cfr. ad es. la definizione piuttosto vaga «Vault, horizon of the heavens sea and earth», nel BDB, s.v. Per una rassegna delle interpretazioni del termine, che oscillano essenzialmente tra questi due significati, v. HOUTMAN (1993: 241 ss.).

sormontata dalla volta celeste, non pare appropriata; la versione della CEI parla della «volta del mondo», la cui identificazione non è del tutto chiara: il ‘circolo della terra’ sembrerebbe qui essere sovrapposto a quello del cielo, nel senso, appunto, del firmamento; analogamente in Kittel (1965-1992, *s.v.* οὐρανός: col. 1406), citando in una nota Is 40.22, Gb 22.14 e Pr 8.27, si parla piuttosto ambiguamente della «‘volta’, l’‘orbe’ del cielo e della terra», pur distinguendo, a testo, la cupola del cielo dal circolo terrestre su cui esso si inarca<sup>202</sup>. Houtman (1993: 242) assimila a sua volta l’occorrenza di *hug* in Is 40.22 alle altre, intendendo il termine, che denota una “curvatura”, un “arco” (*Umschließung, Rundung, Bogen*), come designazione poetica del cielo, ispirata alla sua «kuppelförmige Gestalt». Egli interpreta dunque il “circolo della terra” come riferito a «dem Bogen, der sich über der Erde wölbt». Significativamente, individua inoltre una rappresentazione del cielo anche nel “circolo” (quindi l’“arco”, la “volta”) tracciato sulle acque in Pr 8.27, e in Gb 26.10, per cui accoglie le proposte di emendazione cui si è fatto riferimento *supra*, nota 192, riconoscendo anche qui la menzione di *hug*, e traducendo quindi: «Er setz aus den Bogen über dem Wasser».

Più sicura sembra invece l’attribuzione alla “volta celeste” del sintagma κύκλος τοῦ οὐρανοῦ, presente in 1Esd 4.34 (μεγάλη ἡ γῆ, καὶ ὑψηλὸς ὁ οὐρανός, καὶ ταχὺς τῷ δρόμῳ ὁ ἥλιος, ὅτι στρέφεται ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάλιν ἀποτρέχει εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ). Così lo interpreta il GELS, *s.v.* κύκλος: «*vault* (of heaven) 1 Ezzr 4,34»; il TGL, *s.v.*, riporta tra i significati di κύκλος anche «Orbis caeli, Convexa caeli», anche se non cita il passo biblico e nemmeno il nesso κύκλος τοῦ οὐρανοῦ. Il LSJ, *s.v.*, riporta invece tale nesso, che interpreta come «*vault* of the sky», e, oltre a quella biblica, segnala un’altra occorrenza in Erodoto (*Storie*, 1.131.5 ss.)<sup>203</sup>. Il brano descrive in effetti il

<sup>202</sup> Si ricordi peraltro che poco oltre (col. 1419, in un paragrafo ugualmente compilato da G. von Rad) Gb 22.14 è reso «Le nuvole lo avvolgono, per cui non vede, ed egli passeggia per la cerchia dei cieli!». Ecco alcuni ulteriori esempi di traduzioni divergenti: DISEGNI 1995 rende Gb 22.14 «Le nubi gli fanno velo e nulla vede e spazia sulla volta dei cieli» e Is 40.22 «Vi è Colui che risiede al di sopra del globo [*sic*] terrestre, gli abitanti del quale sono di fronte a lui come cavallette (...)»; KJB interpreta Gb 22.14 «Thick clouds [are] a covering to him, that he seeth not; and he walketh in the circuit of heaven» e Is 40.22: «[It is] he that sitteth upon the circle of the earth, and the inhabitants thereof [are] as grasshoppers (...)». SCHERMAN (2000) traduce in Gb 22.14 «he walks about in the heavenly horbit» ed in Is 40.22 «It is he who sits on the circumference of the earth». Cfr. la versione della CEI: Gb 22.14 «Le nubi gli fanno velo e non vede e sulla volta dei cieli passeggia»; Is 40.22 «Egli siede sopra la volta del mondo, da dove gli abitanti sembrano cavallette».

<sup>203</sup> Οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες. Θύουσι δὲ ἥλιῳ τε καὶ σελήνῃ

movimento del sole nel cielo; per quanto l'interpretazione come "volta celeste" sia la più verosimile e, come si è visto, ampiamente sostenuta, non sarebbe tuttavia impossibile riconoscere qui proprio una menzione del "percorso circolare" compiuto nel cielo dal sole. Del resto come allusione al percorso celeste (o orbita) delle stelle viene talvolta interpretato (ad es. da Larcher, 1983-85, vol. 2: 757)<sup>204</sup> il problematico κύκλος ἄστρον di Sap 13.2, che pure viene tradotto come «la volta stellata», per esempio, dalla versione della CEI<sup>205</sup>. In effetti, κύκλος in relazione all'ambito astronomico può indicare di per sé, tra l'altro, tanto un "movimento circolare" quanto una "volta", il "circolo" dello zodiaco (es. Aristotele, *Meteorologica* 343 a, 24), o il "disco" di un corpo celeste (TGL e LSJ, *s.v.*). In unione con ἄστρον risulta attestato proprio nel senso di "circuito, percorso circolare" in Massimo Planude, *Boethii de philosophiae consolatione in linguam graecam translata*, 4.55.1.14 (ἄστρον μέγαν κύκλον φθάση); indica verosimilmente il "percorso degli astri", intesi come "corpi celesti" poiché si tratta dei movimenti del sole e della luna, anche in Cosma Indicopleuste, *Topographia Christiana*, 4.15.3 (διαγράψαι τῶν ἄστρον τὸν κύκλον); nella *Sfera* pseudo-aratea, v. 54 (δινωτὸς ἄστρον Κύκλος ἀμφελίσσεται), designa invece una costellazione nota come Corona Australe<sup>206</sup>. Poiché in Sap 13.2 il κύκλος ἄστρον è menzionato in un elenco di *creata* considerati dagli uomini alla stregua di divinità, comunque, sembrerebbe difficile, contrariamente a quanto afferma Larcher, vedervi un riferimento all'"orbita" o al "movimento" delle stelle; la "volta stellata" parrebbe un candidato più probabile<sup>207</sup>.

καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι. Si noti che il LSJ interpreta in riferimento alla volta celeste anche il sintagma κύκλος αἰθέρος, attestato ad esempio in Euripide, *Ione*, v. 1147 (per cui cfr. GARCÍA RAMÓN, 2007).

<sup>204</sup> L'interpretazione come «"le mouvement circulaire, l'orbite ou le cycle" des corps célestes» è preferita perché il nesso è collocato tra ταχινὸν ἄερα e βίαιον ὕδωρ, che veicolano l'idea del movimento.

<sup>205</sup> Anche OSTY (1957, *ad loc.*) preferisce rendere con «la voûte étoilée». NETS, *ad loc.* (trad. M.A. Knibb), anche in questo caso non rende esplicito il significato, traducendo con «the circle of the stars».

<sup>206</sup> MAASS (1898: 158). Sulla costellazione v. BOLL (1903: 148-150).

<sup>207</sup> Si potrebbe forse considerare anche un riferimento alle costellazioni dello zodiaco, il quale però viene indicato di solito, più precisamente, come κύκλος τῶν ζῳδίων (cfr. ad es. il citato passo di Aristotele: ὁ κύκλος ὁ τῶν ζῳδίων, o Polibio, *Storie*, 9.15.7) o come ζῳδιακός (κύκλος): cfr. ad es. Diodoro, *Biblioteca storica*, 2.31.4 (che si colloca nel I sec. a.C., come, verosimilmente, lo stesso libro della *Sapienza*, che peraltro utilizza spesso, come si vedrà, lessico greco di carattere tecnico); Plutarco, *Moralia*, 60.937; un frammento di Eudemo citato da Teone di Smirne, *De utilitate mathematicae*, 198 (Hiller), etc.

#### 4.8. *Distruzione, rinnovamento, persistenza*

Per completare l'analisi dell'ambito lessicale riferibile al cielo nell'accezione cosmologica e strutturale si considereranno ora, brevemente, i passi testamentari in cui si parla della distruzione / rinnovamento del cielo stesso. Tra le immagini associate a questo tema sono già state menzionate nel par. 4.2, in quanto rilevanti ai fini di una valutazione della sua "consistenza", la metafora del libro che si riavvolge (ἐλίσσω) in Is 34.4 e Ap 6.14; l'accostamento dei cieli perituri (ἀπόλλυμι) ad un capo di abbigliamento che diventa vecchio (παλαιόω) e viene sostituito (ἀλλάσσω) in Sal 101.27 (ripreso in Eb 1.11,12, dove manca però παλαιόω e viene introdotto con ἐλίσσω il ravvolgimento del mantello), oppure si sfalda (οὐ συρράπτω) in Gb 14.12; il paragone con il fumo di Is 51.6 (con il problematico impiego di στερεόω).

Cielo e terra sono inoltre spesso associati, in quanto *creata* per eccellenza uniti nel momento generativo (v. *supra*, nota 142; cfr. *infra*, par. 5.5), anche a simboleggiare la fine o comunque un drastico cambiamento di tutte le cose. Nel *Nuovo Testamento* è di frequente impiegato in questi casi un verbo che indica "passare oltre, allontanarsi, fuggire": παρέρχομαι (Mt 5.18; Mc 13.31; 2Pt 3.10<sup>208</sup>), ἀπέρχομαι (Ap 21.1), φεύγω (Ap 20.11). In Ap 21.1 al venir meno del cielo e della terra si associa l'instaurazione di οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν, con una ripresa della profezia di Is 65.17 e 66.2. Ad un sovvertimento (ὁ γὰρ οὐρανὸς θυμωθήσεται καὶ ἡ γῆ σεισθήσεται ἐκ τῶν θεμελίων αὐτῆς) si fa invece riferimento in Is 13.13, dove il "turbamento" del cielo è espresso metaforicamente con il passivo del verbo θυμόω, che ha il significato intransitivo di "adirarsi". In Ag 2.6 (ripreso in Eb 1.26) si parla di uno "scuotimento" del cielo (come della terra e di altre realtà) reso con il verbo σείω<sup>209</sup>. Uno sconvolgimento di terra e cielo è inoltre presentato, nel testo greco<sup>210</sup>, in Ger 38.35 (ἐὰν

<sup>208</sup> In 2Pt 3.10 il parallelismo cielo-terra è più sfumato, con la menzione degli "elementi" e l'uso di verbi differenti (l'impiego del passivo di εὐρίσκω in riferimento alla terra non sembra dare senso nel contesto: l'ultima parte del verso è peraltro omessa nella maggior parte della tradizione della *Vulgata*).

<sup>209</sup> In Eb 12.26 sono menzionati solo cielo e terra, mentre in 12.27 il concetto è ulteriormente precisato: si parla della τῶν σαλευομένων μετάθεσιν ὡς πεποιημένων, ἵνα μείνη τὰ μὴ σαλευόμενα.

<sup>210</sup> In ebraico nel corrispondente Ger 31.37 si dice infatti che se il cielo può essere misurato in altezza e le fondamenta della terra investigate in profondità (cosa impossibile), allora Dio può respingere la stirpe di Israele per le sue azioni; il senso è quindi che Dio *non* rigetterà il suo popolo. Il traduttore ha male interpretato il verbo riferito al cielo («Jer 38,35(31,37) ἐὰν ὑψωθῆ if (the sky) should be raised-ומרי ׁם for MT דמרי ׁם if (the sky) should be measured» in GELS *s.v.* ὑψόω), ed ha conseguentemente introdotto ταπεινώω in riferimento alla terra, laddove il testo ebraico impiega una forma tratta dalla

ὕψωθῆ ὁ οὐρανὸς εἰς τὸ μετέωρον ... καὶ ἐὰν ταπεινωθῆ τὸ ἔδαφος τῆς γῆς κάτω, καὶ ἐγὼ οὐκ ἀποδοκιμῶ τὸ γένος Ἰσραὴλ ... περὶ πάντων, ᾧν ἐποίησαν), sotto forma di ἀδύνατον<sup>211</sup>. Il cielo, raffigurato nei passi citati come transeunte, è presentato peraltro anche, in più luoghi, come realtà duratura: cfr. Sal 184.4-6, in cui i cieli dei cieli e l'acqua al di sopra di essi sono menzionati in un elenco di altri *creata*, in associazione con una legge che non passerà (παρέρχομαι)<sup>212</sup>. Talvolta l'ambito celeste diviene emblema stesso di persistenza, soprattutto se relazionato alla vita umana; i due aspetti non sono comunque in contraddizione: significativamente, la durata dell'οὐρανὸς καινός di Is 65.17 è usata come termine di paragone per la longevità di una stirpe, come i giorni del cielo sulla terra in Dt 11.21 (ἵνα πολυημερεύσητε καὶ αἱ ἡμέραι τῶν υἰῶν ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ... καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τῆς γῆς) e Bar 1.11; i giorni del cielo in *Salmi di Salomone* 14.4; Sal 88.30; il sole e la luna in Sal 88.37-38 (per una discendenza regale).

### 5. Fenomenologia e percezione del cielo

Come anticipato, l'analisi si estenderà ora a comprendere espressioni riferibili a fenomeni di rilevanza astronomica, che non possono essere ascritti ad un corpo celeste specifico ma interessano piuttosto l'οὐρανός nel suo complesso, cominciando da quanto è attinente alla sfera della luminosità.

radice \*h-q-r, che significa in questo caso "esplorare" (BDB, *s.v.*). Ha inoltre volto al negativo la seconda parte della frase: il testo greco, così come si presenta, sembra affermare che dovrebbero verificarsi condizioni improponibili perché Dio non allontanasse da sé Israele, e il senso è quindi che quindi egli lo allontanerà. A questo fraintendimento contribuisce probabilmente il fatto che il testo della *Settanta* si distacca da quello ebraico (e dalla *Vulgata*) nell'ordine dei versetti: il brano, perfettamente coerente per senso, che il testo masoretico riporta in Ger 31.36, è infatti nella *Settanta* posto dopo Ger 38.5, a distanza di un verso, cosicché la consequenzialità delle immagini si perde: Ger 38.37 Ἐὰν παύσωνται οἱ νόμοι οὗτοι ἀπὸ προσώπου μου, φησὶν κύριος, καὶ τὸ γένος Ἰσραὴλ παύσεται γενέσθαι ἔθνος κατὰ πρόσωπόν μου πάσας τὰς ἡμέρας.

<sup>211</sup> In ebraico e nella *Vulgata* è presente un simile uso dell'ἀδύνατον, al fine di garantire la saldezza dell'alleanza tra Dio e Davide, in Ger 33.20-25 (brano che non ha corrispondenza nella *Settanta*): si dice infatti che tale alleanza sarà spezzata solo se sarà rotta anche quella di Dio con il giorno e con la notte, in modo che essi cessino di esistere, e se è vero che egli non ha stabilito leggi del cielo e della terra (cfr. a questo proposito i νόμοι di Ger 38.37, che si riferiscono a realtà astrali e marine menzionate in Gb 38.36). Si avrà modo di discutere ulteriormente di "leggi del cielo", a proposito della traduzione τροπὰς οὐρανοῦ della *Settanta* in Gb 38.33.

<sup>212</sup> Su questo passo si tornerà nel par. 5.4, per il valore di πρόσταγμα in relazione alle "leggi" del cielo.

### 5.1. *Il cielo e la luce*

Nell'ambito del lessico astronomico, si riscontra, come è ovvio, un'alta presenza di termini relativi alla luce (o alla sua mancanza): nella maggior parte dei casi essa è presentata come emanazione del sole, della luna o di un astro; più raramente tuttavia si parla di luce o oscurità in riferimento al cielo stesso. In un passo del libro di *Tobia* (5.10) come è riportato dal codice S, per esempio, il "non vedere la luce del cielo" è esplicitamente assimilato all'essere defunti: οὐ βλέπω τὸ φῶς τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ἐν τῷ σκοτει κεῖμαι ὥσπερ οἱ νεκροὶ οἱ μηκέτι θεωροῦντες τὸ φῶς. Ciò non è del resto sorprendente, se si considera che è frequente, nella poesia greca, l'assimilazione dell'essere vivi al "vedere la luce"<sup>213</sup>.

Allo splendore del firmamento (ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος) si fa poi riferimento in Dn 12.3 nella versione di Teodoziona. Come si ricorderà, nella *Settanta* la medesima espressione è resa invece con φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ: viene così introdotta, in sede di traduzione, la menzione dei corpi celesti che sono fonte di quella luce, i "luminari" del cielo<sup>214</sup>. Il testo ebraico

<sup>213</sup> Cfr. *Iliade* Σ 61 ζῶει καὶ ὄρα φῶς ἠελίοιο (cfr. *Odissea* δ 540); Eschilo, *Persiani*, v. 299 ζῆ τε καὶ βλέπει φῶς etc. Il legame tra godere della luce (del sole) ed essere in vita è testimoniato, ad esempio, anche nella tradizione armena: «*May your sun live (...). A long (lasting) sun to you. Many blessings, curses, and other paremia use the metaphor of sun for one's life span*». HAGOPIAN (2008: 61) considerando questa metafora «a quite unique feature in Armenian», fa però risalire queste espressioni alla fortuna di un passo come Qo 4.15, dove si menzionano "i viventi che si muovono sotto il sole". Ovviamente vivere sotto il sole, cioè in superficie, può essere l'antonimo concettuale dell'essere morto e sepolto, come sembra suggerire Hagopian; l'uso di "sotto il sole", frequentissimo nel Qoet, può essere però accostato alla ben attestata espressione "sotto il cielo", che indica semplicemente "sulla terra", e sembra rimandare ad una generale giustapposizione tra i due principali ambiti del creato, presente del resto in molte culture (v. *infra*, par. 5.5)..

<sup>214</sup> Il termine φωστῆρες (cfr. *infra*, n. 237) è plurale di φωστήρ, "ciò che dà luce" (LSJ, *s.v.*) e quindi "corpo luminoso", ed è attestato per la prima volta nella *Settanta* come traduzione di *mā'ôr*, per quanto nello Pseudo-Giustino Martire, *Cohortatio ad gentiles*, 18 d 2, esso ricorra in una citazione attribuita a Pitagora, in riferimento a Dio: ἀρχὰ πάντων, ἐν οὐρανῷ φωστήρ καὶ πάντων πατήρ. La resa di φωστήρ (o del corrispondente termine ebraico) con *luminare*, che anche qui si utilizza, è presente in alcune traduzioni italiane moderne della Bibbia (es. in DISEGNI, 1995 e, *passim*, nella versione CEI e nella VNR) e quindi nella letteratura scientifica: cfr. ad es. KITTEL (1965-1992, *s.v.* φῶς; col. 367); JASKIEWICZ (2007), etc. Il mantenimento di tale efficace equivalenza, ormai sancita in quanto risalente ai primi volgarizzamenti (cfr. ad esempio la resa di Gen 1.14 con «*sienvi de' luminari nella distesa del cielo*» nella versione secentesca riedita in DIODATI, 1999), sulla scorta del latino *luminare* della *Vulgata* (v. BATTAGLIA, 1961-2002, *s.v.*), è spesso preferito all'impiego del meno specifico *luce* o della perifrasi analitica *corpo luminoso*, per quanto, nell'italiano moderno, *luminare* persista solo nell'accezione traslata di "persona illustre" (v. DE MAURO, 1999-2000, *s.v.*). Non è del resto insolito che, nei processi di traduzione, la ricerca di una adesione al modello porti ad attivare nel termine prescelto della lingua di arrivo significazioni di per sé latenti o periferiche: tali equivalenze spesso si trasmettono da una versione all'altra, caratterizzandone il linguaggio rispetto a quello corrente.

parla inoltre della “luce” del cielo in Ger 4.23, laddove la resa della *Settanta* sembra coinvolgere ancora una volta i “corpi luminosi” (ἐπέβλεψα ... εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ οὐκ ἦν τὰ φῶτα αὐτοῦ). Essi sono infatti chiamati φῶτα μεγάλα in Sal 135.7: anche il testo masoretico, nel corrispondente Sal 136.7, presenta però in quel caso il termine per “luce” al plurale (’*órim*)<sup>215</sup>.

Per quanto riguarda invece l’assenza di luce in riferimento al cielo, un esempio interessante si ha in Ez 32.7-8, dove è presentato un sovvertimento dell’ordine naturale che accompagna la caduta del Faraone: in apertura del primo verso è menzionato il “nascondimento” del cielo (καὶ κατακαλύψω ἐν τῷ σβεσθῆναί σε οὐρανόν), di cui poi si spiegano le cause, con riferimento al venir meno delle singole fonti luminose (καὶ συσκοτάσω τὰ ἄστρα αὐτοῦ, ἥλιον ἐν νεφέλῃ καλύψω, καὶ σελήνην οὐ μὴ φάνη τὸ φῶς αὐτῆς); nel secondo verso l’affermazione viene ulteriormente glossata, ribadendo che tutto ciò che emette luce nel cielo si oscurerà (πάντα τὰ φαίνοντα φῶς ἐν τῷ οὐρανῷ συσκοτάσουσιν ἐπὶ σέ). Come si è già constatato nel discutere dell’origine delle precipitazioni, anche le cause dell’evento prodigioso qui descritto potrebbe essere ascritte tanto alla sfera astronomica quanto a quella meteorologica; il cielo è infatti nascosto, la luminosità del sole è velata da una nuvola, ma la luna “non darà più” la sua luce: se si volesse effettuare una distinzione, si potrebbe osservare che in questo secondo caso la luce non è schermata, ma neutralizzata alla fonte. Tentativi di razionalizzazione di questo tipo sono comunque, al solito, intrinsecamente problematici: la dimensione simbolica è infatti prevalente; ciò che conta è l’effetto, cioè la manifestazione della disgrazia del Faraone e dell’ira divina nei suoi confronti. Un’analoga commistione di elementi si riscontra in quasi tutti i passi che alludono a manifestazioni celesti, le quali sono per lo più rivestite di significazioni di carattere soprannaturale, come in questo caso. Le cause dell’oscuramento del cielo presente in Ger 4.28 (συσκοτασάτω ὁ οὐρανὸς ἄνωθεν) come conseguenza/manifestazione della collera del

<sup>215</sup> In base al contesto, sembrerebbe che nelle “grandi luci” siano incluse, oltre al sole (menzionato in Sal 135.8) e la luna, anche le stelle (τὴν σελήνην καὶ τὰ ἄστρα εἰς ἔξουσίαν τῆς νυκτός): si tratta, in ogni caso, di una designazione piuttosto generica dei corpi celesti luminosi; cfr. l’appellativo di πατήρ τῶν φώτων attribuito a Dio in Gc 1.17. Per il valore tecnico che il plurale preceduto da articolo, τὰ φῶτα, assume invece in testi prettamente astronomici (tutti più tardi del I sec. a.C.), come designazione del sole e della luna, v. ORLANDO e TORRE (1991: 295). È significativo comunque riscontrare che, anche in ambito semitico, i corpi luminosi diurni e notturni possono essere racchiusi in una denominazione complessiva. Orlando e Torre intendono infatti la designazione unitaria del sole e della luna come «momento estremo di una cultura ed ideologia [*scilicet* quella indoeuropea] che da sempre aveva identificato, mediante la stessa radice, la luce diurna e notturna» (il riferimento è all’interpretazione di SGARBI, 1982).

Signore restano per esempio inattingibili; il verbo *συσκοτάζω*, che era impiegato nel passo di Ezechiele in riferimento alle stelle e alle fonti luminose, è infatti usato per il cielo, in 1Re 18.45, in un contesto dichiaratamente meteorologico, in riferimento all'azione delle nuvole e del vento (ὁ οὐρανὸς συνεσκοτάσεν νεφέλαις καὶ πνεύματι, καὶ ἐγένετο ὑετὸς μέγας): la sovrapposizione a livello concettuale tra manifestazioni a carattere astronomico ed atmosferico ha quindi un chiaro riscontro a livello lessicale. Poiché nella percezione antica i fenomeni luminosi che avvenivano 'in alto' erano difficilmente sottoposti ad una rigida distinzione in base alla loro origine, non stupisce che l'arcobaleno, in Sir 43.11, segua il firmamento, il sole, la luna e le stelle in un elenco delle meraviglie del cielo<sup>216</sup>.

L'oscuramento è infine presentato metaforicamente come vestizione del cielo in Is 50.3 (καὶ ἐνδύσω τὸν οὐρανὸν σκότος καὶ θήσω ὡς σάκκον τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ), dove la rappresentazione è funzionale a suggerire l'entità della potenza divina. Si ricordi che nel già citato passo di Sal 17.12 è Dio stesso ad avvolgersi *nelle* tenebre, che si sovrappongono all'immagine delle 'acque oscure', da identificarsi probabilmente con l'oceano celeste<sup>217</sup>.

## 5.2. Manifestazioni a carattere straordinario

Poiché l'ambito sovraterrestre colpisce particolarmente l'immaginazione umana, nelle descrizioni di carattere apocalittico è presente, accanto a fenomeni che investono il cielo intero, un repertorio di immagini ascrivibili a manifestazioni più circoscritte. Come di consueto, l'individuazione ed identificazione di uno specifico fenomeno sotteso a tali rappresentazioni è oggetto di dibattito: simili tentativi di interpretazione si basano infatti sullo sforzo di riconoscere un evento che possa produrre effetti simili a quelli de-

<sup>216</sup> La serie prosegue, senza soluzione di continuità, con la neve, i fulmini, le nubi, la grandine, la brina; da ultimo e con una menzione sintetica, l'attenzione si sposta sulle meraviglie del mare.

<sup>217</sup> Il verso è collocato in un contesto più ampio, in cui la potenza divina si manifesta con fenomeni prodigiosi di carattere atmosferico-meteorologico (grandine, folgori etc.); nel medesimo brano sono tuttavia menzionati anche i "carboni ardenti" (Sal 17.9 ἄνθρακες, Sal 17.13 ἄνθρακες πυρός) o il fuoco, che emanano dalla figura stessa di Dio. È evidente che, ancora una volta, cercare di individuare un referente oggettivo per rappresentazioni a carattere fortemente simbolico è assai arduo. Un riferimento alle saette sembra invece chiaro in Sal 28.7 φωνὴ κυρίου διακόπτοντος φλόγα πυρός. Analogamente, le "grosse pietre" provenienti dal cielo in Gs 10.11 indicano la grandine, e non dei meteoriti: non a caso i Settanta traducono κύριος ἐπέρριψεν αὐτοῖς λίθους χαλάζης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ anche dove il testo ebraico menzionava solo le "pietre" (mentre il successivo οἱ ἀποθανόντες διὰ τοὺς λίθους τῆς χαλάζης rispecchia l'originale).

scritti, per mezzo di metafore (sangue, fuoco etc.) ed in termini ovviamente non scientifici, dal testo biblico.

A proposito di Gl 3.3 (καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, αἶμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδια καπνοῦ)<sup>218</sup>, Schiaparelli (1903: 63) ipotizza ad esempio un'allusione a comete, «sebbene una tal descrizione possa adattarsi a qualche meteora straordinaria di quelle che soglionsi chiamare *bolidi*. Le colonne di fumo [*i.e.* ἀτμίδια καπνοῦ] si devono nell'uno e nell'altro caso intendere per strisce o code di vapor luminoso.»<sup>219</sup>. Nel successivo Gl 3.4 si allude ad un oscuramento del sole ed un arrossamento della luna (ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἶμα), identificabile con il fenomeno dell'eclissi grazie alla menzione dei corpi celesti interessati<sup>220</sup>; in ogni caso, l'insieme di eventi descritto sfugge per definizione ad una spiegazione razionale ed unitaria: essi sono infatti esplicitamente chiamati τέρατα, "prodigi" (v. *infra*, nota 227), e sono sintomi dell'imminente avvento del giorno del Signore.

Si possono citare numerosi altri esempi di rappresentazione 'impressionistica' di fenomeni di origine celeste; funzione simbolica (come suggello dell'alleanza tra Dio ed Abramo) ha l'evento descritto in Gen 15.17 (ἐπεὶ δὲ ἐγένετο ὁ ἥλιος πρὸς δυσμαῖς, φλόξ ἐγένετο, καὶ ἰδοὺ κλίβανος καπνιζόμενος καὶ λαμπάδες πυρός, αἱ διήλθον ἀνὰ μέσον τῶν διχοτομημάτων τούτων), che Schiaparelli interpreta con sicurezza come un bolide. Ancora una volta, l'immagine è resa tramite un procedimento metaforico, con la menzione di oggetti che richiamano il fumo ed il calore luminoso: si ricorre in questo caso ad un "forno fumante" e a "torce di fuoco"; la "fiamma" (φλόξ) è stata introdotta dal testo greco: in ebraico si accennava infatti alla comparsa del buio<sup>221</sup>.

Un'ulteriore «reminescenza di un bolide» potrebbe celarsi, secondo Schiaparelli (1903: 64), in Ez 1.4 (πνεῦμα ἐξαίρον ἤρχετο ἀπὸ βορρᾶ, καὶ νεφέλη μεγάλη ἐν αὐτῷ, καὶ φέγγος κύκλω αὐτοῦ καὶ πῦρ

<sup>218</sup> Ripreso con qualche modifica in At 2.19, dove accanto ai τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω sono menzionati i σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω. Sul valore di σημεῖον si tornerà a breve.

<sup>219</sup> In numerosi passi testamentari si menzionano esplicitamente stelle cadute dal cielo; in questi casi la dimensione simbolica predomina su quella referenziale: v. Is 34.4; Mt 24.29; Mc 13.25; Ap 6.13; 8.10; 9.1; 12.4. Gli ἀστέρες πλανῆται di Gd 13 alludono probabilmente a stelle cadenti o comete piuttosto che ai pianeti. In Lc 10.18 Satana è paragonato ad una saetta che cade dal cielo (ὡς ἀστραπήν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα).

<sup>220</sup> Per altre possibili allusioni ad eclissi, che interesserebbero più direttamente il lessico pertinente al sole e alla luna, v. SCHIAPARELLI (1903: 51 ss.).

<sup>221</sup> «Gn 15,17 φλόξ *flame*-ἦνυ for MT γύση *darkness*»: GELS, *s.v.* φλόξ.

ἑξαστράπτων, καὶ ἐν τῷ μέσῳ αὐτοῦ ὡς ὄρασις ἠλέκτρον ἐν μέσῳ τοῦ πυρὸς καὶ φέγγος ἐν αὐτῷ). Effettivamente, compagno anche qui la luce (φέγγος) ed il fuoco scintillante (πῦρ ἑξαστράπτων), con l'aggiunta di una "visione di elettro". Si noti tuttavia che questo passo è collocato in un contesto di rivelazione, tra le ὁράσεις θεοῦ mostrate ad Ezechiele al momento dell'apertura dei cieli (Ez 1.1), ed è immediatamente seguito dalla descrizione di "quattro esseri animati" con quattro facce e quattro ali ciascuno: l'identificazione di un referente oggettivo è perciò in questo caso particolarmente rischiosa. Il fuoco compare del resto nelle visioni prodigiose anche quando la rappresentazione non sembra servirsi chiaramente del repertorio di immagini fornito dai fenomeni celesti<sup>222</sup>.

Ai brani menzionati da Schiaparelli può essere inoltre accostato Sap 17.6 (διεφαίνετο δ' αὐτοῖς μόνον αὐτομάτη πυρὰ φόβου πλήρης) poiché, con le dovute cautele e le riserve più volte ribadite, la fenomenologia utilizzata (il "fuoco semovente" che appare agli empi) potrebbe rimandare ad un bolide.

Ad una prodigiosa caduta di fuoco dal cielo, infine, si allude in alcuni luoghi dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento*. In 1Re 18.38 (καὶ ἔπεσεν πῦρ παρὰ κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν τὸ ὄλοκαύτωμα καὶ τὰς σχίδακας καὶ τὸ ὕδωρ τὸ ἐν τῇ θαλάσῃ, κτλ.) l'evento è circoscritto, avviene in risposta alla preghiera di Elia, ed ha una connotazione chiaramente simbolica, come del resto in 2Mac 2.10, dove il fuoco scende a bruciare gli olocausti su richiesta di Salomone. Lo stesso vale per 2Re 1.10 ss. (citato in Lc 9.54), in cui si dice più volte che κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ a divorare i messaggeri del re, per dimostrare che Elia è veramente uomo di Dio. Il medesimo sintagma, con valore analogo, compare anche in Ap 20.9, dove il fuoco proveniente dal cielo avvolge le moltitudini radunate da Satana. Più in linea con i brani considerati in precedenza sono invece la descrizione della caduta di fuoco e zolfo dal cielo sopra Sodoma e Gomorra, in Gen 19.24 (καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σοδομα καὶ Γομορρα θεῖον καὶ πῦρ παρὰ κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), ripresa con lievi modifiche in Lc 17.29, e Ap 13.13 (καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, ἵνα καὶ πῦρ ποιῆ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων), dove il fenomeno è di portata maggiore, e dove la valenza di σημεῖον potrebbe effettivamente essere attribuita ad una immagine di carattere astronomico, come la caduta di meteoriti.

<sup>222</sup> Cfr. Dn 7.9 ὁ θρόνος ὡσεὶ φλόξ πυρός e Dn 7.10 ἐξεπορεύετο κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ ποταμὸς πυρός.

### 5.3. *I segni del cielo*

A proposito di σημεῖον, è importante sottolineare che il vocabolo non assume una valenza tecnica in riferimento a fenomeni celesti. Ha infatti in greco, e particolarmente nel greco testamentario per influsso dell'ebraico *'ōt*<sup>223</sup>, un «significato marcatamente formale»<sup>224</sup>: indica cioè «l'oggetto-segno, vuoi concreto, vuoi astratto, colto più nella sua funzionalità segnaltica che nella sua concretezza materiale»<sup>225</sup>. Può quindi designare, nella Bibbia<sup>226</sup>, qualsiasi entità, evento o manifestazione che serve da 'indicazione' per qualcos'altro<sup>227</sup>.

Un passaggio emblematico per il valore funzionale di σημεῖον è:

Mt 16.1 Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι πειράζοντες ἐπηρώτησαν αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδειξάιναι αὐτοῖς.

Mt 16.2 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς, Ὁψίας γενομένης λέγετε, Εὐδία, πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός:

Mt 16.3 καὶ πρῶτ', Σήμερον χειμών, πυρράζει γὰρ στυγνάζων ὁ οὐρανός. τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε.

Mt 16.4 Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ. καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν.

<sup>223</sup> KITTEL (1965-1992, *s.v.* σημεῖον: coll. 48-49): «'ōt (*sic*) è un concetto formale che trae il suo significato ultimo dal preciso contesto in cui è impiegato. (...) In quanto 'ōt, la cosa o la persona non è mai fine a se stessa, ma in funzione di qualcosa d'altro».

<sup>224</sup> *Ibidem*: col. 65.

<sup>225</sup> BELARDI (1999: 2).

<sup>226</sup> In altri contesti, il termine può naturalmente assumere una valenza tecnica, per indicare un particolare tipo di "segno"; ad esempio, per il suo uso in ambito astronomico come «indicator for the combination of cases», funzionale alla determinazione della latitudine di un corpo celeste, v. NEUGEBAUER (1960: 15; oggetto di indagine è in questo lavoro il lessico tecnico presente nella sezione astronomica del codice miscellaneo Vat. Gr. 1058, fol. 261-459).

<sup>227</sup> V. ad es. il segno apposto da Dio a Caino in Gen 4.15; l'arcobaleno che sancisce l'alleanza tra Dio e Noè in Gen 9.13; il sangue sulle porte degli ebrei, che salverà i loro primogeniti dalla morte, in Es 12.13; i presagi degli indovini (σημεῖα ἐγγαστριμύθων) in Is 44.25. Anche la retrocessione di dieci gradi dell'ombra sulla meridiana (o scala) di Achaz è definita σημεῖον della fedeltà di Dio alla promessa fatta ad Ezechia, in 2Re 20.9 e Is 38.7 (non è chiaro se il prodigio si verificò su un orologio solare o semplicemente sugli scalini del palazzo; l'ebraico parla di "gradini" di Achaz, il greco solo di 'gradini'. Cfr. in proposito la discussione di SCHIAPARELLI, 1903: 120-123). Secondo KITTEL (1965-1992, *s.v.* σημεῖον: coll. 69 ss.) l'espressione σημεῖα καὶ τέρατα è d'altra parte quasi sempre legata al ricordo della liberazione dall'Egitto, qualunque sia la natura di tali "segni e prodigi", e quindi anche il suo uso in Dn 6.28 (Teodoziona) in riferimento al cielo (σημεῖα καὶ τέρατα ἐν οὐρανῷ) e alla terra è carico di una particolare «pregnanza storica».

Qui Cristo rifiuta di inviare un segno ἐκ τοῦ οὐρανοῦ a Farisei e Sadducei, rimproverando coloro che sanno leggere l'aspetto del cielo (πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ) e sono in grado di trarne previsioni meteorologiche, ma non sanno interpretare i segni dei tempi, e pertanto li trascurano, andando in cerca di manifestazioni spettacolari che non avverranno. Il tenore della risposta autorizza a pensare che anche il σημεῖον richiesto potesse consistere in un fenomeno atmosferico (o in generale in una manifestazione di carattere luminoso o coloristico, percettivamente rilevante indipendentemente dalle cause scatenanti); i σημεῖα τῶν καιρῶν sono invece evidentemente indicazioni più impalpabili, di carattere messianico, ma fondamentali al fine della comprensione degli eventi presenti e futuri e in generale della *qualitas* di un determinato periodo<sup>228</sup>.

Esprimendo sostanzialmente la funzione indessicale di ciò che designa, σημεῖον è impiegato in accezioni differenti anche all'interno della sfera di realtà pertinenti all'οὐρανός: si considererà in particolare una distinzione tra la generica menzione dei "segni del cielo" e l'uso in riferimento a specifici corpi celesti. Il sintagma σημεῖα τοῦ οὐρανοῦ compare, declinato, solo in Ger 10.2 (κατὰ τὰς ὁδοὺς τῶν ἔθνῶν μὴ μανθάνετε καὶ ἀπὸ τῶν σημείων τοῦ οὐρανοῦ μὴ φοβεῖσθε, ὅτι φοβοῦνται αὐτὰ τοῖς προσώποις αὐτῶν)<sup>229</sup>. L'identificazione del referente non è immediata: poiché il verso si colloca in un contesto di condanna nei confronti degli idoli e dei loro adoratori, si potrebbe essere tentati di intendere i "segni" come indicazione delle stelle o costellazioni. L'astrolatria è infatti più volte biasimata nell'*Antico Testamento*<sup>230</sup>, come, in Is 47.13, la pratica di rivolgersi agli astrologi (οἱ ἀστρολόγοι τοῦ οὐρανοῦ) perché leggano nelle stelle il futuro (οἱ ὀρῶντες τοὺς ἀστέρας ἀναγγειλάτωσάν σοι τί μέλλει

<sup>228</sup>In VATTIONI (1974), in una nota a Mt 16.3, a proposito dei segni dei tempi si spiega che «si tratta dei tempi messianici» e si afferma, forse optando per un'interpretazione troppo restrittiva, che «questi segni sono i miracoli compiuti da Gesù». Cfr. il σημεῖον αἰῶνος di Sir 42.18, di cui si parlerà a breve.

<sup>229</sup>Si vedrà che è invece frequente la menzione di σημεῖα ἐν οὐρανῷ. Achaz è esortato a chiedere segni "in alto" (εἰς ὕψος) o in basso in Is 7.11. Di segni "dal cielo", oltre che in Mt 16.1, si parla invece in Lc 11.16; Mc 8.11; Lc 21.11 (φύβητρά τε καὶ ἀπ' οὐρανοῦ σημεῖα μεγάλα ἔσται, dove il riferimento potrebbe essere a sconvolgimenti di tipo astronomico). Le τὰς ἐξ οὐρανοῦ γενομένας ἐπιφανείας di 2Mac 2.21, che interessano coloro che si sono battuti valorosamente per il giudaismo, sono evidentemente al di là di ogni possibile identificazione naturalistica.

<sup>230</sup>V. per es. Ger 8.2, 19.13; Sof 1.5; 2Re 21.3-5; 2Cr 33.3-5. Cfr. anche Am 5.26 (καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολοχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ραιφαν κτλ.), brano problematico per quanto riguarda la resa dall'ebraico, ma in cui è comunque chiara l'associazione di una divinità alla sua stella come oggetto di adorazione.

ἐπὶ σὲ ἔρχεσθαι). Il TGL, *s.v.*, riporta peraltro due passi di Euripide in cui σημεῖον è usato «de signis caelestibus s. sideribus»<sup>231</sup>; nel *Reso*, v. 529 (Πρῶτα δύνεται σημεῖα καὶ ἐπτάποροι Πλειάδες αἰθέρια), le stelle sono in effetti indicate come σημεῖα, con un processo metonimico dalla funzione a ciò che la svolge. Nello *Ione*, v. 1157, il termine al singolare è però apposizione delle Iadi, che sono definite ‘il segno più chiaro per i naviganti’ (ναυτίλοις σαφέστατον σημεῖον), e ne esprime quindi, come di consueto, semplicemente la funzione<sup>232</sup>.

Non sembra comunque necessario postulare un uso metonimico del termine nel passo biblico in esame: la menzione del timore che essi suscitano negli altri popoli si applica anche meglio ad eventi di natura prodigiosa<sup>233</sup>, che, come si è visto in precedenza, possono a buon diritto essere definiti σημεῖα. Non si tratta quindi di una perifrasi esornativa che, come nel *Reso*, rimandi al consueto valore segnaletico degli astri: ciò che è pertinente qui è la funzione in sé, e l’identificazione delle realtà che la svolgono passa in secondo piano. Si confronti in proposito Sal 64.9 (καὶ φοβηθήσονται οἱ κατοικοῦντες τὰ πέρατα ἀπὸ τῶν σημείων σου), dove il verbo φοβοῦμαι, costruito come nella prima occorrenza in Ger 10.2<sup>234</sup>, è usato in riferimento a segni divini la cui natura non è precisata, per quanto nei versi precedenti si citino azioni come far tacere il fragore del mare e sedare il tumulto tra i popoli.

D’altra parte, poichè la visione di manifestazioni straordinarie nel cielo può indurre facilmente a divinizzare le realtà astrali<sup>235</sup>, un’interpretazione meno specifica del termine σημεῖον non compromette la sua coerenza nel contesto idolatrico del passo di *Geremia*. Non a caso, in Bar 6.66 (σημεῖά τε ἐν ἔθνεσιν ἐν οὐρανῷ οὐ μὴ δεῖξωσιν οὐδὲ ὡς ὁ ἥλιος λάμπουσιν οὐδὲ φωτίσουσιν ὡς σελήνη), indicato come *Epistola di Geremia*, 67 in Rahlfs (1979), si ribadisce che le false divinità, a differenza

<sup>231</sup> Cfr. LSJ, *s.v.*: «esp. of the constellations, regarded as signs» (con citazione dei due passi Euripidei).

<sup>232</sup> Di un “segno che avviene nel cielo” si parla due volte in Demostene, *Discorsi*, XLIII, 66, ed il riferimento è chiaramente ad un prodigio. In Aristotele, *Metafisica*, III, 998 a, σημεῖα sono chiamate le rappresentazioni simboliche, *contrapposte* alle stelle in quanto non ne possiedono la natura.

<sup>233</sup> Cfr. KITTEL (1965-1992, *s.v.* σημεῖον: col. 45) che interpreta l’espressione ebraica corrispondente in Ger 10.2 come «fenomeni straordinari in cielo».

<sup>234</sup> «Φ. ἀπό τινος to be afraid of one (prob. a Hebraism)»: LSJ *s.v.* φοβέω (B, passivo e mediale).

<sup>235</sup> Significativamente, nel libro V del *De rerum natura* di Lucrezio i fenomeni celesti, tanto astronomici quanto meteorologici, vengono considerati una causa fondamentale della (falsa) credenza negli dei. Si noti che DISEGNI (1995) traduce il sintagma di Ger 10.2: «Non abbiate timore dei segni del cielo», e, in nota, glossa “segni” come «manifestazioni naturali, ritenute opera di divinità astrali».

del Signore, *non* sono in grado di mostrare segni nel cielo. In Lc 21.25 si menzionano inoltre σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις, insieme ad altri eventi funesti, come presagio di uno sconvolgimento imminente. In alcuni versi dell'*Apocalisse*, peraltro, i “segni” nel cielo sono apparizioni vere e proprie<sup>236</sup>, quali la donna incinta vestita di sole ed il drago rosso pronto a divorare il nascituro (Ap 12.1-3) o i sette angeli dotati di sette flagelli (Ap 15.1).

Per quanto riguarda invece il valore di σημεῖον in riferimento a singoli corpi celesti, Schiaparelli (1903: 49), nel ricordare gli scopi della creazione del sole e della luna<sup>237</sup>, presentati in Gen 1.14 (Γενηθήτωσαν φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ εἰς φαῦσιν τῆς γῆς τοῦ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνὰ μέσον τῆς νυκτός καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτούς), afferma che essi sono destinati a «servire anche a manifestazioni prodigiose, a presagio di avvenimenti straordinari», interpretando in tal senso il plurale di ὅτι e la relativa traduzione εἰς σημεῖα. Analoga è la lettura di Wevers (1993: 8) secondo il quale «that the heavenly lightbearers should be portents is amply attested through the OT [*Old Testament.*]»<sup>238</sup>.

<sup>236</sup> Non è chiaro, nonostante le citazioni veterotestamentarie precedenti rimandino all'oscuramento dei corpi celesti ed alla caduta di astri, e quella successiva al figlio dell'uomo che viene sulle nubi, in che cosa consista τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου che compare nel cielo in Mt 24.30.

<sup>237</sup> Sebbene i φωστῆρες vengano tradizionalmente intesi, in questo passo, come il sole e la luna, e si parli in Gen 1.16 del “luminare maggiore” e di quello “minore” (καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους, τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας καὶ τὸν φωστῆρα τὸν ἐλάσσων εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός, καὶ τοὺς ἀστέρας), il fatto che venga menzionata anche la creazione delle stelle, insieme al significato generico del termine (in greco come in ebraico, v. *supra*, nota 214) ed alle funzioni dei φωστῆρες elencate in Gen 1.14, autorizza a pensare che anche gli astri possano essere inclusi in tale ampia denominazione (v. LSJ, s.v.: «the lights of heaven, stars, LXX-Ge.14»). Cfr. Sal 135.7-9, dove nelle φῶτα μεγάλα sembrano essere comprese anche le stelle. Una significazione estesa del vocabolo è indubbia per alcuni utilizzi post-biblici: v. per un riferimento a οἱ ἑπτὰ φωστῆρες (“i sette corpi luminosi”, cioè “le sette stelle”) LARCHER (1983-85, vol. 2: 758; egli riporta comunque anche un passo di Simplicio, *Commentarius in Epicteti enchiridion* 27, in cui οἱ δύο φωστῆρες sono effettivamente il sole e la luna; cfr. LSJ, s.v.); v. anche Giovanni Damasceno, *Expositio fidei*, 21.37, in cui i sette pianeti sono annoverati tra i “luminari”: Ἐκ τούτων τῶν φωστῆρων ἑπτὰ πλανήτας φασί. Interpreta φωστῆρες in accezione ampia anche WEVERS (1993: 8) nel commento a Gen 1.14: «These light bearers in the firmament of the sky are defined in v.16 as sun, moon and stars». Si noti che il testo greco, parlando di τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους, con l'aggettivo in posizione predicativa, potrebbe (ma il condizionale è d'obbligo, data l'epoca) avallare l'interpretazione inclusiva del termine, affiancando “i due luminari grandi” (cfr. la traduzione CEI, *ad loc.*: «Dio fece le due luci grandi») alle stelle (i.e. gli altri luminari); la sintassi del testo ebraico non fornisce comunque chiarimenti in merito. Per altre occorrenze post-bibliche di φωστῆρ (anche in contesto prettamente astronomico-astrologico, es. in Manetone Astrologo, IV d.C.) v. TGL, s.v. e KITTEL (1965-1992, s.v. φῶς: col. 367).

<sup>238</sup> Egli sottolinea come il greco renda letteralmente l'espressione ebraica, limitandosi a trasferire una difficoltà di interpretazione che è presente anche nel testo masoretico; leggendo i “segni” come

D'altra parte G. Von Rad, subito prima di segnalare come il testo di Gen 1.14 metta «in rilievo il finalismo pratico dei corpi celesti» denotando «un metodo sobrio e per così dire razionale di osservare queste cose», afferma che «il cielo è (...) il luogo di *segni speciali* [il corsivo è di chi scrive] e di punti di riferimento che servono a fissare le feste del calendario»<sup>239</sup>. Ammettendo che anche questa affermazione, come è probabile, si riferisca a Gen 1.14, l'interpretazione del primo termine della serie ebraica (corrispondente al greco *σημεῖα*) sembra in linea con la lettura di Schiaparelli e di Wevers.

In realtà, in base al contesto, la lettura più corretta parrebbe essere un'altra (e divergenze di opinione a riguardo sono testimoniate già in antico)<sup>240</sup>. Il riferimento alla funzione 'istituzionale' di illuminare la terra<sup>241</sup> e distinguere

portenti, trova inoltre problematica la transizione alle indicazioni cronologiche successive: «possibly intended is that the portents are even for seasons, days and years. One can read it thus, but it is not the natural way of understanding the text, since καὶ joins all the εἰς constructions». Egli ipotizza quindi che *καίρου* non indichi le stagioni dell'anno, ma i "tempi designati", cioè le festività, aggiungendo che nel testo masoretico «"for days and years" obtains rather than "for days and for years"» come è invece nel testo greco.

<sup>239</sup> KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός: coll. 1409-1410).

<sup>240</sup> HARL (1986), nel commento a Gen 1.14, sostiene che «Philon en limite le sens à "signes météorologiques"»; in effetti Filone, *De Opificio mundi*, 58, dice che gli astri Γεγόνασι δ' ὅπερ αὐτὸς [*i.e.* Mosè] εἶπεν οὐ μόνος ἵνα φῶς ἐκπέμπωσιν ἐπὶ γῆν, ἀλλὰ καὶ ὅπως σημεῖα μελλόντων προφάνωσιν. Il riferimento non è a previsioni di carattere astrologico, come è chiaro dalle righe seguenti: in base a vari fenomeni celesti (il sorgere e coricarsi degli astri, le eclissi, le levate eliache etc.) ἄνθρωποι τὰ ἀποβησόμενα στοχάζονται, cioè prevedono abbondanza o penuria di raccolti, nascita o distruzione di bestiame, tempo sereno o nubi, ribaltamenti delle stagioni etc. Si noti comunque che nel passo si allude anche alla predizione di eventi di natura catastrofica, come sismi e scuotimenti tellurici: ἦδη δὲ καὶ κλύον καὶ σεισμὸν γῆς ἐκ τῶν κατ' οὐρανὸν κινήσεων στοχασμῶ προεσήμηνάν τινες καὶ μυρία ἄλλα τῶν ἀηθεστέρων, ὡς ἀψέυδέστατα λελέχθαι ὅτι «γεγόνασιν εἰς σημεῖα οἱ ἀστέρες». D'altra parte le tradizioni di ambiente giudaico (v. il *Targum* aramaico) in riferimento ai "segni" «rappellent que ce sont les dates des fêtes liturgiques». Nel commento di Origene a Gen 1.14, riportato in *Filocalia*, 23, si polemizza contro una interpretazione astrologica e determinista, osservando che se gli astri sono "segni", non possono essere "cause" degli eventi, e che comunque non spetta agli uomini tentare di interpretare i loro movimenti, ma alle potenze angeliche. Il passo di Gen 1.14 (con l'interpretazione che ne offre Origene) ha grande importanza nella letteratura patristica greca proprio in senso anti-astrologico: Basilio, Ambrogio, Crisostomo ed altri rifiutano l'astrologia (senza distinguere però tra astri-cause ed astri-segni) e puntano piuttosto sulla funzione di "segni meteorologici" svolta dagli astri stessi. Cfr. per un elenco dei passi patristici in questione, JUNOD (1976: 131-132; nota 3). Si noti che ZATELLI (1991: 88), ricorda, senza condividerla, la lettura in senso astrologico da parte di «those who are (...) eager to find mythical-astral references where other real astrological allusions are not clearly found such as in the 'otot [*sic*] of Gen 1,14».

<sup>241</sup> La parola φαῦσις, "luce", "illuminazione" (presente anche in Gen 1.15 e Sal 73.16, e in Gdt 13.13 in contesto non astronomico) è attestata qui per la prima volta nella letteratura greca. Cfr. TGL e GELS, s.v.; WEVERS (1993: 8). Il LSJ, s.v., ne segnala il successivo impiego in Teone di Smirne (II d.C.), *De utilitate mathematicae* 137, per indicare la "levata eliac" (ἡ πρώτη φαῦσις ἐκ τῶν τοῦ ἡλίου ἀγῶν, ἥτις καὶ κυρίως <φαῦσις> ὀνομάζεται), quindi come sinonimo di φάσις. Si noti comunque che la seconda occorrenza è in effetti una integrazione.

il giorno dalla notte basterebbe in sé a giustificare la definizione di *σημεῖα* attribuita ai luminari, senza dover chiamare in causa il loro impiego eccezionale per eventi portentosi<sup>242</sup>. L'allusione alle stagioni<sup>243</sup>, ai giorni ed agli anni sembra però ancora più significativa, in quanto pare rimandare alla dimensione segnaletica dei *φωσῆρες*, al loro essere "indicatori" dei tempi; in tal senso interpreta il GELS, *s.v.* *σημεῖον*, che, in riferimento a Gen 1.14, riporta «*sign, calendar marks*». Entrambi gli aspetti sono inoltre presenti nella definizione del MLS, *s.v.*, che attribuisce la denominazione di *σημεῖα*, in questo passo, al sole e alla luna, «*signalling the distinction between day and night and the change of seasons*». È significativo in proposito che Disegni (1995) renda Gen 1.14 con «Dio disse: "Siano luminari nella distesa<sup>244</sup> del cielo per far distinzione fra il giorno e la notte; siano anche indici per le stagioni, per i giorni e per gli anni». Questa traduzione, oltre ad usare l'inequivoco "indici", interpreta la struttura sintattica originale – che, come anche il testo greco, mette i "segni" sullo stesso piano delle stagioni etc. – in modo da sottolineare come il primo termine esprima una funzione della quale gli altri sono oggetto: non quindi "per indici e stagioni", ma "indici per le stagioni"; si veda anche la traduzione della CEI di Gen 1.14: «Dio disse: "Ci siano luci nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni"»<sup>245</sup>. Utile elemento di

<sup>242</sup> Sarebbe in teoria possibile vedere qui un'allusione anche alla funzione di guida (in senso lato), che era sottesa all'uso di *σημεῖον* nei passi euripidei citati (si noti che JUNOD, 1976, che pure sostiene l'interpretazione come "segni meteorologici", nel commento al relativo passo di Origene, ricorda che non solo il contadino, ma anche il navigante osserva con profitto le stelle). Il contesto e la collocazione del passo nelle fasi iniziali del racconto della creazione porterebbero però a prediligere una interpretazione più universale, meno finalizzata a certe attività umane, della funzione di *σημεῖα*, che è peraltro attribuita ai luminari, e non alle stelle in particolare.

<sup>243</sup> Cfr. in proposito Filone, *De Opificio mundi*, 59: *καιροὺς δὲ τὰς ἐτεσίους ὥρας ὑπέληφεν εἶναι*. Per *καιρός* nel senso di stagione, v. LSJ, *s.v.*

<sup>244</sup> Si noti la resa, che, rispetto a "firmamento", privilegia la dimensione dell'estensione.

<sup>245</sup> Cfr. HARL (1986): «Et Dieu dit: "Qu'il y ait des luminaires dans le firmament du ciel pour l'illumination de la terre pour faire une séparation entre le jour et entre la nuit, et qu'ils demeurent à titre de signes et pour les temps et pour les jours et pour les années»; nel relativo commento si ricorda che «les lectures anciennes détachent le plus souvent le mot "signes" (...) et en font dépendre les trois autres mots», e si ricordano tra gli altri il *Targum* e Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, I.31. In quest'ultimo si legge: *τῆ τετάρτῃ δὲ διακοσμῆ τὸν οὐρανὸν ἡλίω καὶ σελήνῃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἄστροις κινήσεις αὐτοῖς ἐπιστείλας καὶ δρόμους, οἷς ἂν αὐτῶν ὥρων περιφορὰὶ σημαίνοντο*; la funzione segnaletica espressa dal verbo è in effetti qui riferita all'alternanza delle stagioni, che sembra riassumere gli altri elementi della serie. Filone, *De Opificio mundi*, 55-60 tiene invece distinta la funzione di segni (meteorologici, come si è visto) da quella di marcatori cronologici, come emerge chiaramente dall'elenco dei diversi scopi degli "astri" (denominazione inclusiva per tutti i corpi celesti) nel par. 55: Dio li pose nel cielo *πολλῶν χάριν, ἐνὸς μὲν τοῦ φωσφορεῖν, ἐτέρου δὲ σημεῖον, εἴτα καιρῶν τῶν περὶ τὰς ἐτησίους ὥρας, καὶ ἐπὶ πάσιν ἡμερῶν μηνῶν*

confronto a sostegno dell'interpretazione proposta è l'uso, piuttosto inequivoco, di σημείον in riferimento alla luna in Sir 43.6-7 (Καὶ ἡ σελήνη ἐν πάσιν εἰς καιρὸν αὐτῆς, ἀνάδειξιν χρόνων καὶ σημείον αἰῶνος/ ἀπὸ σελήνης σημείον ἑορτῆς, φωστὴρ μειούμενος ἐπὶ συντελείας). Qui ἀνάδειξιν χρόνων e σημείον αἰῶνος si glossano infatti reciprocamente, ed indicano evidentemente una funzione indessicale a carattere cronologico<sup>246</sup>, che la luna ricopre in ragione della regolarità dei suoi movimenti (ἐν πάσιν εἰς καιρὸν αὐτῆς): ciò è confermato dal fatto che essa è impiegata anche come segnale del momento della festa.

#### 5.4. Τροπαὶ οὐρανοῦ

Un'ulteriore locuzione di pertinenza astronomica riferita al cielo nel suo complesso si trova in Gb 38.33 (ἐπίστασαι δὲ τροπὰς οὐρανοῦ ἢ τὰ ὑπ' οὐρανὸν ὁμοθυμαδὸν γινόμενα;). Il verso greco può essere tradotto, alla lettera, "conosci tu i rivolgimenti del cielo o ciò che avviene conformemente (ad essi) sotto il cielo (*i.e.* sulla terra)?", e si distacca in modo significativo dall'ebraico, che, secondo la resa della CEI, recita infatti: «Conosci tu le leggi del cielo o ne applichi le norme sulla terra?»<sup>247</sup>».

L'espressione τροπαὶ οὐρανοῦ, che si vuole qui interpretare e che sembra in ogni caso alludere a movimenti astronomici, è di fatto stata introdotta in fase di traduzione: il termine ebraico *ḥuqqōt*, plurale di *ḥuqqā* («*Statutum*»: NTPC, *s.v.* τροπή), di genere femminile, indica semplicemente "leggi", "statuti". Esso compare, in contesto simile, nel già citato Ger 33.25, che non ha un equivalente nella *Settanta* e che si presenta nella versione CEI come «Dice il Signore: "Se non sussiste più la mia alleanza con il giorno e con la notte, se io non ho stabilito le leggi del cielo e della terra (...)»». Ancora, in Ger 31.35 *ḥuqqōt* è riferito alle leggi della luna e delle stelle: i Settanta (nel passo corrispondente, Ger 38.36) lo elidono in traduzione, e menzionano semplicemente σελήνην καὶ ἀστέρας; rendono invece con νόμοι,

ἐνιαυτῶν, ἃ δὴ καὶ μέτρα χρόνου γέγονε καὶ τὴν ἀριθμοῦ φύσιν ἐγέννησεν.

<sup>246</sup> Diverso è il valore di σημείον αἰῶνος nel contesto di Sir 42.18-19 (ἔγνω γὰρ ὁ ὕψιστος πάσαν εἶδησιν καὶ ἐνέβλεψεν εἰς σημείον αἰῶνος / ἀπαγγέλλων τὰ παρεληλυθότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ ἀποκαλύπτων ἴχνη ἀποκρύφων), come anche quello di σημεία τῶν καιρῶν nel citato Mt 16.3: i segni dei tempi sono qui presagi riguardanti la *qualitas* e gli accadimenti di un certo periodo, non indicatori di una normale scansione temporale.

<sup>247</sup> Il corsivo è di chi scrive. Si confronti la versione di DISEGNI (1995): «Conosci tu le leggi del cielo e regoli tu il loro influsso sulla terra?» e quella di KJB: «Knowest thou the ordinances of heaven? canst thou set the dominion thereof in the earth?».

in Ger 38.37, il corradicale *ḥuqqîm* (Ger 31.36), plurale del maschile *ḥōq*, di significato analogo:

Ger 38.36 οὕτως εἶπεν κύριος ὁ δοὺς τὸν ἥλιον εἰς φῶς τῆς ἡμέρας, σελήνην καὶ ἀστέρας εἰς φῶς τῆς νυκτός, καὶ κραυγὴν ἐν θαλάσῃ καὶ ἐβόμβησεν τὰ κύματα αὐτῆς, κύριος παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ

Ger 38.37 Ἐὰν παύσωνται οἱ νόμοι οὗτοι ἀπὸ προσώπου μου, φησὶν κύριος, καὶ τὸ γένος Ἰσραὴλ παύσεται γενέσθαι ἔθνος κατὰ πρόσωπόν μου πάσας τὰς ἡμέρας.

Il singolare *ḥōq* è peraltro tradotto con *πρόσταγμα*, nel significato più consueto di «*ordinance, command*»<sup>248</sup> attribuitogli dal GELS, *s.v.*, nel già citato Sal 148.6 (ἔστησεν αὐτὰ εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος· πρόσταγμα ἔθετο, καὶ οὐ παρελεύσεται), dove il riferimento è a οἱ οὐρανοὶ τῶν οὐρανῶν καὶ τὸ ὕδωρ τὸ ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν (menzionati in Sal 184.4), stabiliti da Dio con una “legge che non passa”.

Se il valore denotativo di *ḥuqqōt / ḥuqqîm*, il ‘significato di lingua’, è dunque chiaro, non lo è sempre altrettanto il ‘senso’ che il termine assume in questi contesti<sup>249</sup>, in particolare in riferimento al cielo ed alle realtà pertinenti. Per quanto riguarda Gb 38.33, la difficoltà è accresciuta dai problemi di interpretazione del secondo emistichio; la parola *mišṭār*, resa con “norme” nella versione della CEI, con “influsso” in Disegni (1995) e con “dominion” in KJB è infatti un *hapax*, al quale è stato anche attribuito, per esempio, il valore di “scrittura, ciò che è scritto”: Paul Dhorme traduce infatti l’intero verso «Connais-tu les lois des cieux? Réalises-tu sur terre ce qui est écrit?»<sup>250</sup>. È evidente inoltre che diverse interpretazioni di un elemento comportano anche una differente resa del verbo che ad esso si accompagna: si tratta, di volta in volta, di “regolare l’influsso delle leggi del cielo sulla terra”, di “applicarne le norme” etc. Non a caso, Zattelli (1991), che traduce «Do you know the laws of heaven? Can you set the rule thereof in the earth?», vede la pos-

<sup>248</sup> V. supra, par. 4.7 e nota 192, per il valore che esso assume in Gb 26.10, sempre in corrispondenza di *ḥōq*.

<sup>249</sup> Si usano in questa circostanza *senso* e *significato* nell’accezione loro attribuita da COSERIU (1997: 70-77): in tale prospettiva, nell’ambito del *contenuto* si distinguono la *designazione* (ossia il referente extralinguistico), il *significato* (ossia il significato di lingua), il *senso* (complesso dei contenuti che sono dati solo come contenuti testuali).

<sup>250</sup> DHORME (1926: 539); a questo lavoro ed alla bibliografia relativa si rimanda per la discussione sul valore ed i rapporti etimologici del termine ebraico.

sibilità di riscontrare in questo passo, piuttosto che in altri, «more concrete astrological allusions» (88).

L'accento ai problemi di interpretazione del testo ebraico, che non è in questa sede direttamente oggetto di indagine, è funzionale a giustificare la peculiare traduzione presente nella *Settanta*. In primo luogo, il verso è collocato nel contesto della replica divina alla presunzione di Giobbe: con una serie di domande retoriche si mette in luce la limitatezza dell'uomo, sottolineando come Dio solo sia in grado di compiere le azioni di portata cosmologica (creazione della terra, del mare, del cielo e loro 'amministrazione') delle quali si chiede conto. In questo senso, le "leggi del cielo" (come quelle della terra menzionate in Ger 33.25) possono indicare il funzionamento regolare, le norme intrinseche che 'regolano', appunto, le realtà ad esso pertinenti. L'autorità, l'influsso che tali norme hanno sulla terra si può dunque spiegare alla luce delle naturali conseguenze (di carattere atmosferico, meteorologico) che l'assetto del cielo di volta in volta comporta per "ciò che è sotto il cielo" (si pensi al susseguirsi delle stagioni, agli effetti dei cicli lunari etc.), senza dover necessariamente chiamare in causa un'influenza di tipo astrologico<sup>251</sup>. In tale prospettiva, è lecito ipotizzare che la resa di *ḥuqqôṭ* con τροπαί non sia dovuta ad una errata lettura del testo masoretico, ma ad una volontaria disambiguazione, una traduzione che privilegia, per così dire, l'aspetto connotativo; poiché ciò che avviene con regolarità nel cielo sono i movimenti, le rivoluzioni degli astri, il testo greco non farebbe altro che esplicitare il concetto con la scelta di un lessema meno generico. Non a caso, il NTPC, *s.v.*, glossa τροπὰς οὐρανοῦ come «conversiones cœli, quæ nempe fiunt certis et statutis temporibus», affermando che non è necessario postulare, a monte della traduzione greca, un termine ebraico diverso. Anche il secondo emistichio viene adattato di conseguenza: si parla, molto naturalmente, di ciò che avviene "sotto il cielo" in conformità ai rivolgimenti del cielo stesso<sup>252</sup>, evitando di tradurre il problematico *ḥapax*, probabilmente non compreso.

Per quanto riguarda specificamente l'interpretazione del nesso τροπαί

<sup>251</sup> Dato il contesto, sembra di poter senz'altro escludere anche un'allusione alla dimensione simbolica del cielo in quanto sede di Dio: le "leggi del cielo" sono certamente opera del Signore (cfr. i passi di *Geremia* citati in precedenza), ma qui si fa riferimento al risultato di quella volontà, cioè all'ordine del creato, e non alla volontà stessa, cioè a norme celesti (*i.e.* divine) che debbano essere fatte rispettare sulla terra.

<sup>252</sup> Si noti che la formula ὑπ' οὐρανόν, usata, come accade spesso, in riferimento a realtà terrestri (v. *infra*, par. 5.5), è in questo caso particolarmente adatta, dato che il verso mira a sottolinearne il rapporto diretto con le realtà celesti.

οὐρανοῦ, Il GELS (s.v. τροπή), analogamente al NTPC, lo glossa con «*change, movements (of the skies)*». Senza necessariamente postulare movimenti *del* cielo<sup>253</sup>, si potrebbe tuttavia pensare che la formula indichi l'insieme dei rivolgimenti che avvengono *nel* cielo, e ne cambiano l'assetto (e l'aspetto): come ricorda peraltro il NTPC, Esichio nel suo *Lessico* glossa infatti τροπαί anche come αἱ δύσεις, cioè "i tramonti, le calate"<sup>254</sup>.

Per stabilire con maggiore precisione il valore di τροπαί in questo brano può essere utile effettuare un confronto con alcune attestazioni del vocabolo nell'ambito della letteratura greca profana, oltre che con le altre occorrenze bibliche in contesto astronomico; il nesso con οὐρανοῦ sembra infatti comparire solo in Gb 38.33 e in commenti successivi che citano alla lettera il passo<sup>255</sup>, o in opere a carattere religioso che ne sono comunque verosimilmente influenzate<sup>256</sup>.

L'uso di τροπαί in senso astronomico è attestato già nell'*Odissea* (o, 404), dove si menzionano le τροπαὶ ἡλίουτο: a questo livello, l'espressione «apparently denotes a point on the horizon, prob. the West or place where the sun sets»<sup>257</sup>.

<sup>253</sup> Come nei testi biblici non vi è alcun riferimento indubbio ad una pluralità di cieli, così non si allude ad un loro movimento o staticità (per quanto lo στερέωμα debba probabilmente essere immaginato come immobile rispetto alla terra, data la sua consistenza 'architettonica' e la sua funzione di sostenere le acque superiori). Lo Pseudo-Giustino Martire nelle *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, 449 a, 3, discutendo della cosmologia nella Scrittura (γραφῆ) afferma che i corpi luminosi si muovono sotto il cielo e non in esso, poiché in tal caso non sarebbe chiaro da dove essi traggano la loro natura mobile, essendo il cielo immobile: τῶν φωστήρων οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἀλλ' ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κινουμένων; Εἰ δὲ τούτους ἐν τῷ οὐρανῷ λέγομεν εἶναι, πῶς τὴν κινήτικὴν ἐνέργειαν ἔχουσι, τοῦ οὐρανοῦ σώματος τὸ ἀκίνητον ἔχοντος; Per discussioni sull'immobilità del cielo – in quanto desumibile o meno dal nome del "firmamento" – si confrontino, in ambito latino, S. Agostino, *De Genesi ad Litteram*, II. 10 e, in ambito armeno, Eznik Kolbac'i, *Etc Atandoc*, 269 (v. in proposito TINTI, 2010).

<sup>254</sup> SCHMIDT (1965: 179, n. 1488).

<sup>255</sup> Olimpiodoro Diacono, *Commentarii in Job*, 343.101 (VI sec. d.C.); Giuliano Ariano, *Commentarius in Job*, 272.13. (IV sec. d.C.).

<sup>256</sup> Cfr. Efreim Siro, *Sermo in crucem, in consecrationibus et de sancto ligno crucis*, 68.4 (IV sec. d.C.): nel passo si dice che la terra non ha bisogno di piogge, di rivolgimenti del cielo, della qualità del giorno, della calura estiva etc. per produrre abbondanza di frutti, e viene citato l'esempio della manna. È chiaro che i rivolgimenti del cielo sono menzionati qui in ragione degli effetti che possono avere sulle colture, in un contesto di tipo meteorologico. In un elenco di termini al genitivo (δμβρων, ὕδατος αἰσθητοῦ etc.) dipendenti dall'iniziale Οὐ χρῆζει αὐτῆ ἄρουρα, l'unico elemento all'accusativo è proprio τροπὰς οὐρανοῦ, che compare così nella medesima forma in cui si trova nel verso di *Giobbe*. Questo, oltre all'ambito cristiano in cui si colloca il componimento ed alla rarità dell'espressione, potrebbe essere un indizio di una dipendenza dal passo biblico.

<sup>257</sup> LSJ, s.v. τροπή. A conferma di questa interpretazione, si cita il commento all'*Odissea* di Eustazio di Tessalonica (1787.20). Il riferimento è probabilmente al punto del "rivolgimento" del sole, che tramonta ad ovest per poi passare al di sotto del disco terrestre, proseguire il proprio cammino in senso opposto, e tornare al punto di partenza, per sorgere di nuovo ad est.

In seguito, a partire da Esiodo<sup>258</sup>, il nesso ἡελίοιο (ἡλίου) τροπή / τροπαί si specializza tuttavia per indicare il solstizio: il TGL (*s.v.* τροπή) ne spiega molto chiaramente l'uso «de ea Solis conversio qua vel a meridie in septentrionem reflectit cursum suum, vel a septentrione in meridiem: quod Latini Solstitium vocant, quoniam subsistit, nec progreditur ulterius, sed retro convertit iter»<sup>259</sup>. Questa diviene l'accezione prevalente in senso astronomico, tanto che spesso il genitivo ἡλίου è omissivo<sup>260</sup>; a volte il termine è accompagnato da un aggettivo che indica di quale solstizio si tratti (es. τροπαί θεριναί o χειμεριναί, βόρειοι o νότιοι)<sup>261</sup>, o da una locuzione che ne specifichi la stagione<sup>262</sup>, oppure ancora è reso inequivoco dal contesto; comunque «when τροπαί is used alone [*i.e.* senza l'esplicita indicazione della stagione], it mostly refers to *the winter solstice*» (LSJ, *s.v.*).

Significativo per la presente indagine, tuttavia, è che τροπαί sia usato anche in riferimento a realtà astronomiche diverse dal sole, per esempio alle Pleiadi<sup>263</sup> o alle stelle in generale<sup>264</sup>. Se, come si è detto, non si conoscono ulteriori occorrenze del nesso τροπαί οὐρανοῦ, esistono tuttavia riferimenti al complesso delle τροπαί che si verificano *nel* cielo: rilevanti sono in special modo due brani platonici. Come risulta dal contesto, la μεταβολή menzionata nel *Politico*, 270 b-c (ταύτην τὴν μεταβολὴν ἡγεῖσθαι δεῖ τῶν περὶ τὸν οὐρανὸν γιγνομένων τροπῶν πασῶν εἶναι μεγίστην καὶ τελεωτάτην τροπήν) è il cambiamento di direzione del movimento circolare dell'universo, che avviene periodicamente, provocando conseguenze

<sup>258</sup> *Le opere e i giorni*, v. 479: εἰ δὲ ἡελίοιο τροπῆς ἄροφος χθόνα διάν. Cfr. anche vv. 564 e 663.

<sup>259</sup> La definizione si riferisce al movimento apparente del sole che, nell'emisfero settentrionale, nei giorni che vanno dal solstizio di dicembre al solstizio di giugno, appare, a mezzogiorno, via via più alto sulla linea dell'orizzonte e più spostato verso nord. Al solstizio di giugno il sole raggiunge il punto massimo, dopodiché, nei successivi sei mesi fino al solstizio di dicembre, 'inverte il movimento', e appare di giorno in giorno (nel punto di massima altezza) più basso sulla linea dell'orizzonte e più spostato verso sud.

<sup>260</sup> Cfr. per es. Aristotele, *Historia animalium*, 542 b, 20: εὐθὺς ἐκ τροπῶν.

<sup>261</sup> Cfr. Tucidide, *Storie*, 7.16.2: περὶ ἡλίου τροπὰς τὰς χειμερινὰς; Platone, *Leggi*, VI, 767 c: μετὰ θερινὰς τροπὰς; Plutarco, *De exilio*, 601 a: τροπαί βόρειοι, τροπαί νότιοι, ἰσημερία (equinozio). In seguito l'uso si estende a comprendere anche gli equinozi stessi: v. ad es. Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, 5.11, che menziona quattro τροπαί (ἔαρινή, θερινή, ὀπορινή, χειμερινή).

<sup>262</sup> V. per esempio la specificazione al genitivo in Teofrasto, *Historia plantarum*, 8.1.2: μετὰ τὰς τροπὰς τοῦ χειμῶνος, o la più estesa indicazione di Platone, *Leggi*, XII, 945 c: μετὰ τροπὰς ἡλίου τὰς ἐκ θέρους εἰς χειμῶνα.

<sup>263</sup> Cfr. Aristotele, *Historia animalium*, 542 b, 23: περὶ Πλειάδος δόσιν καὶ τροπὰς.

<sup>264</sup> V. ad es. Aristotele, *De caelo*, 296 b, 4: τροπὰς τῶν ἐνδεδεμένων ἄστρων.

distruttive per le specie terrestri. Essa viene in ogni caso definita come *una*, anche se la più grande e completa, tra le τροπαί che avvengono nell'ambito del cielo: in questo caso la traduzione "rivolgimenti" sembra particolarmente calzante, dato che vi è inclusa una vera e propria inversione di percorso. In *Timeo*, 39 d (κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγεννήθη τῶν ἄστρων ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπάς), Lozza (1994) rende invece τροπάς, significativamente, con «ritorni regolari». Il brano è infatti collocato in un contesto che sottolinea la somiglianza del mondo con «l'essere vivente perfetto e intelligibile», descrivendo tra l'altro i moti (περιφοραί) e le rivoluzioni (περίοδοι) del sole e della luna che, appunto con la loro regolarità, forniscono «una legge numerica agli esseri umani», e quelli degli altri pianeti che, pur nella loro infinita varietà e senza essere osservati e misurati dall'uomo, «sono tempo». In particolare, la frase citata segue immediatamente la menzione dell'"anno perfetto", un periodo di tempo al termine del quale «tutte le otto rivoluzioni prendono la medesima velocità e ritornano al punto di partenza» (43). È interessante notare che, al di là delle ovvie differenze di sistema concettuale, legate alla natura del testo, l'impiego nella *Settanta* di τροπαί per rendere "leggi" è perfettamente coerente con la nozione di regolarità che è insita nella seconda occorrenza platonica.

Considerando i testi citati, sembra evidente che τροπαί possa riferirsi senza forzature a diversi movimenti celesti, sottolineando in particolare, a seconda del contesto, l'idea di ritorno o di mutamento di direzione. Alla luce del valore generico di *ḥuqqôṭ*, pare appropriato interpretare l'occorrenza in Gb 38.33 come un'allusione al complesso di tali "rivolgimenti", senza dover ipotizzare, come si è detto, che i traduttori abbiano inserito qui un riferimento a rotazioni *del* cielo, peraltro non menzionate altrove nella Bibbia. Nell'eterogeneo panorama lessicale presente nella *Settanta* in riferimento al cielo si riscontra quindi, in questo caso, l'uso di un vocabolo ben attestato in accezione astronomica nella letteratura greca precedente. Esso, pur essendo dotato di per sé di una valenza tecnica, è tuttavia impiegato in un nesso non documentato indipendentemente altrove, ed è inserito in un contesto che non aveva, in origine, nulla di specialistico, al fine di rendere esplicita l'interpretazione delle "leggi" del cielo.

#### 5.4.1. Altre occorrenze testamentarie di τροπή

Per completezza, e per presentare una valutazione più accurata della presenza e funzione di un lessema potenzialmente tecnico come τροπή /

τροπαί all'interno delle Scritture, si procederà ora ad analizzarne le ulteriori occorrenze in contesto astronomico, sebbene il cielo non sia in tali passi esplicitamente menzionato.

La prima, ἡλίου τροπῶν, si trova all'interno della benedizione di Mosè a Giuseppe:

Dt 33.13 Καὶ τῷ Ἰωσηφ εἶπεν Ἄπ' εὐλογίας κυρίου ἡ γῆ αὐτοῦ ἀπὸ ὠρῶν οὐρανοῦ καὶ δρόσου καὶ ἀπὸ ἀβύσσων πηγῶν κάτωθεν

Dt 33.14 καὶ καθ' ὥραν γεννημάτων ἡλίου τροπῶν καὶ ἀπὸ συνόδων μηνῶν

Dt 33.15 καὶ ἀπὸ κορυφῆς ὀρέων ἀρχῆς καὶ ἀπὸ κορυφῆς βουνῶν ἀενάων

Dt 33.16 καὶ καθ' ὥραν γῆς πληρώσεως. καὶ τὰ δεκτὰ τῷ ὀφθέντι ἐν τῷ βᾶτῳ ἔλθοισαν ἐπὶ κεφαλὴν Ἰωσηφ, καὶ ἐπὶ κορυφῆς δοξασθεὶς ἐν ἀδελφοῖς

Il carattere poetico e la patina arcaica del testo sono responsabili della difficoltà di interpretazione di alcuni lessemi, e la sintassi del brano è piuttosto anacolutica: come spiega Wevers (1995: 546) il traduttore ha infatti reso un participio del testo ebraico, che recitava “Benedetta da Yahweh è la sua terra”, con la struttura preposizionale Ἄπ' εὐλογίας κυρίου (Dt 33.13), influenzando così anche lo schema delle frasi seguenti, «a series of ἀπό phrases (...) all of which are to be taken as predicates of ἡ γῆ αὐτοῦ», che servono a specificare in che cosa consista la benedizione divina. Per l'esattezza, le locuzioni a partire da ἀπὸ ὠρῶν οὐρανοῦ corrispondono, nel testo ebraico, ad una serie di parole introdotte dalla preposizione *min*: i Settanta non ne mantengono l'assoluta uniformità, inserendo in due casi la *variatio* καθ' ὥραν<sup>265</sup>. Il testo greco di Dt 33.13-14 potrebbe accettabilmente essere tradotto: “E a Giuseppe disse: la sua terra (sarà benedetta) dalla benedizione del Signore, dai frutti del cielo e dalla rugiada<sup>266</sup> e dagli abissi delle sorgenti

<sup>265</sup> Cfr. DOGNIEZ e HARL (1992: 348-349).

<sup>266</sup> Le ὥραι οὐρανοῦ non sono le “stagioni del cielo” (il nesso non è peraltro mai attestato in questo significato), ma, appunto, i “prodotti” del cielo, che si potrebbero verosimilmente identificare con la rugiada, menzionata subito dopo. In effetti, nel testo ebraico i due sintagmi sono accostati senza una congiunzione, a differenza di tutte le altre locuzioni preposizionali introdotte da *min*, il cui parallelismo è scandito dalla ripetizione di *w* (“e”). Cfr. in proposito la traduzione di DISEGNI (1995): «con il prezioso dono del cielo, la rugiada»; diversamente la CEI: «dalla rugiada abbia il meglio dei cieli». Si confronti, per la menzione della “rugiada del cielo” in un contesto di benedizione, Gen 27.28 (καὶ δόξη σοι ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς δρόσου τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀπὸ τῆς πύκτητος τῆς γῆς κτλ.), ripreso per contrasto in Gen 27.39.

dal basso<sup>267</sup> e dalle primizie dei prodotti dei solstizi e delle congiunzioni dei mesi”. Ogni elemento di tale traduzione dovrebbe però essere giustificato, come risulta evidente da un confronto con una resa analitica del testo ebraico di Dt. 33.14: “(Benedetta da Yahweh è la sua terra) col/dal dono prezioso (*mimmeḡed*) dei raccolti (*ʿbūʾōt*) del sole (*šemeš*) e col/dal dono prezioso (*mimmeḡed*) delle messi (*gereš*) dei mesi/delle lune (*ʾrāhīm*)”<sup>268</sup>.

Dal punto di vista del greco, la locuzione ἡλίου τροπαί è di per sé inequivoca: come si è ricordato in precedenza, si tratta della definizione tipica, a partire da Esiodo, per i solstizi. Sono probabilmente ragioni contestuali a spingere Wevers (1995, e MSL, s.v. τροπή) a renderla con «solar cycle»: il percorso annuo del sole, del quale i solstizi sono i momenti più significativi, scandisce infatti l’avvicinarsi delle stagioni e condiziona la produttività della terra. La NETS (trad. M. H. P. Peters), con «the sun’s changes» si attiene invece ad una traduzione letterale, che non rispetta però il significato di lingua dell’espressione, e non fornisce particolari vantaggi ai fini dell’interpretazione del senso<sup>269</sup>.

Anche in questo caso, come in Gb 38.33, τροπαί non trova corrispondenza nel testo masoretico: non vi è assoluto accordo nemmeno su quale sia il vocabolo ebraico così tradotto. Wevers (1995) propone che si tratti di *ʿbūʾōt*, che indica i “raccolti”, i “prodotti” del sole, e che sembra tuttavia essere stato reso con γεννημάτων. Il NTPC, s.v. τροπή, postula inizialmente la corrispondenza con *meḡed* (glossato come *pretiosum*); subito dopo però preferisce vedere ἡλίου τροπῶν come resa ampliata del semplice *šemeš*, “sole”. In realtà, alla prima occorrenza di *mimmeḡed* nel verso corrisponde quasi certamente καθ’ ὄραν; non a caso il sintagma viene tradotto nello

<sup>267</sup> In tal senso traducono DOGNIEZ e HARL (1992: 349): «par les abîmes des sources d’en bas» e WEVERS (1995: 547): «and of the abysses of springs below». In realtà, il nesso ἀπὸ ἀβύσσων πηγῶν, così come appare, potrebbe essere tradotto “dalle sorgenti degli abissi”, per quanto l’ordine dei termini sia invertito rispetto a quello più consueto (v. ἀπὸ συνόδων μνηῶν): le πηγὰί τῆς ἀβύσσου sono menzionate in Gen 7.11, 8.2, e di πηγὰί ἀβύσσων si parla in Dt 8.7. In ogni caso, la *Settanta* si distacca anche in questo caso dal testo ebraico, che parla dell’abisso “appostato” di sotto (CEI: «abisso disteso al di sotto»; KJB: «deep that coucheth beneath»). Come osserva Wevers, «LXX does not continue the personified figure of a crouching abyss, but interprets its intent as the depths producing the necessary waters to irrigate the land». Forse in questo senso deve leggersi anche la traduzione «l’acqua che scorre al di sotto della terra» data in DISEGNI (1995). Si noti che in Gen 49.25 la medesima immagine, peraltro in un contesto analogo (CEI: «benedizioni dell’abisso nel profondo»; KJB: «blessings of the deep that lieth under»), viene resa ancora più liberamente dai Settanta con εὐλογίαν γῆς ἐχούσης πάντα.

<sup>268</sup> Per una analisi completa del passo in rapporto al testo ebraico, si rimanda ai contributi citati nelle note precedenti.

<sup>269</sup> V. *supra*, nota 249.

stesso modo in Dt 33.16, e con ἀπὸ ὥρων in Dt 33.13. La locuzione καθ' ὥραν, se isolata o in posizione attributiva, viene generalmente resa, in quanto equivalente di ἐν ὥρᾳ o del dativo semplice, nell'accezione avverbiale di «tempestive, mature», cioè «al momento opportuno»<sup>270</sup>; in tal senso si spiega la traduzione proposta da Wevers (1995: 547) per il testo greco di Dt 33.14: «and in due season of the products of the solar cycle and of the conjunction of the months». Attribuisce ad ὥρα il senso di «stagione» anche la NETS, che rende καθ' ὥραν con «and in a season». Volendo rispettare il senso originale del testo ebraico, converrebbe invece considerare l'espressione come equivalente, anche dal punto di vista del significato, di ἀπὸ ὥρων di Dt 33.13, che secondo Wevers stesso «is here to be understood as “fruits, products”»<sup>271</sup>. Se ὥρα viene adottato come corrispondente di *meḡed* (“dono prezioso”), dovrebbe essere infatti interpretato, piuttosto che nel suo valore temporale, in un'accezione traslata, cioè, in Dt 33.14, come equivalente di ὥραῖα nel senso di *produce of the season, fruits of the year*<sup>272</sup>. L'accostamento a *meḡed* è inoltre ulteriormente giustificato, se si considera che ad ὥρα è frequentemente associata, con un trapasso metaforico che implica la nozione di “bella stagione”, l'idea di “bellezza”<sup>273</sup>.

La seconda occorrenza di *mimmeḡed* è invece stata verosimilmente omessa in traduzione, oppure era assente nel testo ebraico sottostante: non solo non vi è corrispondenza semantica con τροπῶν, ma anche la funzione sintattica è radicalmente differente; la struttura del verso è del resto semplificata anche nella *Vulgata*, che recita *de pomis fructuum solis ac lunae*. Si potrebbe tuttalpiù affermare che τροπῶν è stato inserito al posto di quest'ultimo *meḡed* solo nella misura in cui la volontà di rispettare il più possibile il numero degli elementi della frase ebraica avrebbe favorito la resa ampliata di *šemeš* con ἡλίου τροπῶν, secondo la seconda spiegazione proposta dall'NTPC. Wevers (1995) sostiene che la parola *gereš* di Dt 33.14, «quite uncertain», è stata interpretata come riferita alla «conjunction (of the moon), i.e. its phases» proprio per analogia con il sintagma precedente,

<sup>270</sup> TGL, s.v. ὥρα. Cfr. ad esempio Teocrito, *Idilli*, 18.12: εὔδειν μὲν σπεύδοντα καθ' ὥραν αὐτὸν ἐχρῆν τυ; Polibio, *Storie*, 1.45.4: ἀναπαύεσθαι καθ' ὥραν, etc.

<sup>271</sup> Cfr. GELS, s.v. ὥρα: «*fruit, product* Dt 33,13». Si noti che Aquila utilizza in corrispondenza di *meḡed*, in tutte le occorrenze di Dt 33.13-16, la parola τραγήματα (che significa tra l'altro “frutta”, “frutta secca”, “leccornie”), variamente declinata.

<sup>272</sup> LSJ, s.v. ὥρα. Cfr. Senofonte, *Elleniche*, 2.1.1: ἀπὸ τῆς ὥρας ἐτρέφοντο.

<sup>273</sup> Il termine, dall'accezione di “periodo di tempo”, passa di frequente ad indicare la “stagione”, quindi la “primavera”, e per estensione metaforica anche la “primavera della vita”, “la bellezza”.

reso con ἡλίου τροπῶν. Il parallelismo, in ebraico, tra i due sintagmi di Dt 33.14 è in effetti indubbio; è lecito però ipotizzare che sia stata piuttosto la traduzione con συνόδων μηνῶν del problematico *gereš y'rāhīm* a determinare l'introduzione dell'espressione ἡλίου τροπῶν, altrettanto caratterizzata in senso astronomico, in corrispondenza di *šemeš*, forse anche per restituire al verso una certa simmetria.

*Gereš* è di per sé un elemento di difficile interpretazione: «it is usually rendered contextually as (...) meaning products, crop, but this is a mere guess»<sup>274</sup>; il NTPC, s.v. σύνοδος, lo interpreta come «*extrusum, protrusum*»: si confronti in proposito KJB, *ad loc.*, che sembra legarlo, nella traduzione, a *meqed*: «the precious things *put forth* by the moon»<sup>275</sup>. In Dogniez e Harl (1992: 349) si trova «germination»; la Bibbia della CEI e Disegni (1995), come anche VNR, *ad loc.*, scelgono traduzioni libere, che richiamano comunque l'idea del «germogliare»<sup>276</sup>. Il significato di *y'rāhīm* è invece chiaro: si tratta del plurale, usato anche per indicare i «mesi», del termine *yārēah*, «luna»; il mese, come è tipico delle culture pre-scientifiche, è evidentemente inteso come ciclo lunare. Tale sovrapposizione di significati è ben attestata pure in ambito indoeuropeo e, da questo punto di vista, la corrispondenza con μηνῶν è buona. Chantraine (2009, s.v. 2 μήν: 670) ricorda in proposito che, «comme il apparaît dans μήνη»<sup>277</sup>, μήν – retroformazione a partire dal genitivo μηνός: cfr. ionico μείς, da i.e. *\*mēn-s*, peraltro verosimilmente riconducibile, «als personifizerte ‚Zeitmessung‘», alla radice i.e. *\*mē-*, «misurare»<sup>278</sup> – è un vecchio nome della luna, al quale si sarebbe poi sostituito il termine σελήνη: «le mot est ainsi devenu disponible pour désigner le «mois»»<sup>279</sup>. Talvolta esso (o la variante μείς) è comunque usato nell'ac-

<sup>274</sup> WEVERS (1995: 547).

<sup>275</sup> Il corsivo è di chi scrive.

<sup>276</sup> CEI: «il meglio di ciò che germoglia ogni luna»; VNR: «con quanto di meglio germoglia ogni luna». DISEGNI (1995) collega l'espressione al sintagma precedente, e traduce il tutto: «con il prezioso dono delle messi al sole e di quelle che ogni mese germogliano». Si noti che le espressioni «i raccolti del sole» e «le messi delle lune» potrebbero avere, nel testo ebraico, un valore complementare, indicando quindi i «prodotti del giorno e della notte». È possibile tuttavia interpretarle anche come una *klimax*, e riconoscerci un'allusione ai «prodotti del giorno e dei mesi»: dato l'impiego del plurale *y'rāhīm* è forse preferibile questa seconda ipotesi.

<sup>277</sup> Presente, per esempio, in *Iliade* T, v. 374: σέλας γένετ' ἠῦτε μήνης. Cfr. anche μηνίσκος (v. LSJ, s.v.), diminutivo di μείς, che indica la luna crescente e in generale qualsiasi oggetto che ne abbia la forma.

<sup>278</sup> POKORNY (1959, s.v. *mēnōt*). Cfr. BIEZAIS (1987: 53) a proposito del lettone *mēness*, lituano *menulis*, antico prussiano *menins*.

<sup>279</sup> Chantraine ricorda tra gli altri, per uno slittamento analogo, i termini latini *mēnsis* e *lūna* e

cezione originaria, per esempio ad indicare la luna crescente<sup>280</sup>, o la parte visibile della luna<sup>281</sup>; all'interno della *Settanta*, è impiegato in 1Sam 20.24 per indicare la luna nuova (καὶ παραγίνεται ὁ μῆν)<sup>282</sup>.

Nel caso specifico, la locuzione σύνοδοι μηνῶν, letteralmente “congiunzioni dei mesi” o “delle lune”<sup>283</sup>, indica precisamente gli *interlunia* o noviluni (TGL e NTPC, s.v. σύνοδος) – cioè le fasi in cui la luna si presenta all'osservatore terrestre come completamente oscura, essendo in congiunzione con il sole<sup>284</sup> – i quali costituiscono appunto il discrimine tra un mese lunare e quello successivo<sup>285</sup>. È interessante notare che i passi di Aristotele e

quelli armeni *amis e lowsin*; sottolinea inoltre come in alcune lingue, come il sanscrito o il lituano, la medesima parola significhi, a seconda del contesto, “mese” o “luna”. Del resto in alcune lingue europee moderne, come l'inglese ed il tedesco, i due referenti sono ancora designati con vocaboli corradicali.

<sup>280</sup> Teofrasto, *De signis*, 2.27: Ἐὰν δὲ [καὶ] ὁ μείς βορείου ὄντος ὀρθὸς εἰστήκη ζέφυροι εἰδοθᾶσιν ἐπιπνεῖν καὶ ὁ μῆν χειμερινὸς διατελεῖ. Ὅταν μὲν ἡ κεραία (ἢ ἄνω) τοῦ μενὸς ἐπικύπτῃ βόρειος ὁ μείς. Μείς indica qui lo spicchio di luna (la luna crescente), ma anche il mese; μῆν indica il mese, mentre il genitivo μενός, che indica la luna, potrebbe rimandare ad entrambi i nominativi. Cfr. anche i *Caelestia* di Cleomede (TODD, 1990), 2.5.92-93: καὶ γὰρ ἡ θεός (i.e. ἡ σελήνη) ὁπότεν ἦ σιγμοειδῆς τῷ σχήματι, μῆν καλεῖται. Il seguito del paragrafo ricorda altri tre significati di μῆν, che può indicare le caratteristiche climatiche del periodo compreso tra un novilunio ed il successivo (“mese caldo, mese temperato”), l'intervallo di tempo tra due noviluni (v. *infra* per il passo in greco), o genericamente un periodo di trenta giorni.

<sup>281</sup> Crisippo, *Fragmenta logica et physica*, 677.9 (riportato da Giovanni Stobeco): μείς δ' ἐστὶ, φησί, τὸ φαινόμενον τῆς σελήνης πρὸς ἡμᾶς ἢ σελήνη μέρος ἔχουσα φαινόμενον πρὸς ἡμᾶς.

<sup>282</sup> V. GELS, s.v. μῆν: «moon, new moon 1 Sm 20,24». Si noti tuttavia che la parola tradotta in questo caso è *hōdeš*, che significa letteralmente “il nuovo”, ed ha nell'ebraico biblico il significato di “luna nuova” (come in questo passo), ma anche, più frequentemente, di “mese” (inteso ovviamente come mese lunare: BDB, s.v.); il greco nell'impiegare μῆν si attiene dunque al modello. Anche in questo caso è comunque evidente la contiguità tra i due concetti. Il legame è esplicitamente affermato nella versione greca di Sir 43.8: μῆν κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς [evidentemente della luna, menzionata al verso precedente] ἐστὶν ἀξανάμενος θαναμαστῶς ἐν ἀλλοιώσει. Il testo ebraico conteneva invece un gioco etimologico intraducibile tra *hōdeš* e *b'hodšô*: “il mese (cioè “il nuovo”) nel suo essere nuovo”.

<sup>283</sup> Cfr. GELS, s.v. σύνοδος: «conjunction (of months) Dt 33,14»; MLS, s.v.: «converging, conjunction: μηνῶν 'of months' De 33,14». Cfr. SIDER e BRUNSCHÖN (2007: 113), in nota a Teofrasto, *De signis* 5.34 (in cui si menzionano le σύνοδοι μηνῶν): «“conjunctions”, normally in astronomy (as elsewhere) of two distinct items. Here is of two “moons” i.e., “months”».

<sup>284</sup> L'emisfero in ombra coincide quindi con quello rivolto verso la terra. Si noti che il termine σύνοδος è usato in senso astronomico per indicare la congiunzione di diversi corpi celesti, ma in particolare quella tra sole e luna: cfr. per esempio i *Caelestia* di Cleomede (TODD, 1990), 2.5.95-96: καλεῖται μῆν καὶ τὸ ἀπὸ συνόδου ἐπὶ σύνοδον χρονικὸν διάστημα. Il TGL ricorda in proposito l'opinione di SAUMAISE (1648: 309 ss.), o Salmasius, secondo il quale σύνοδος è usato *absolute* unicamente quando è riferito alla *coniunctio solis et lunae*, mentre quando i corpi interessati sono altri, è necessario specificarli. Il plurale σύνοδοι indica i periodi di congiunzione tra sole e luna, per esempio, in Zenone, fr. 119.4 (riportato da Diogene Laerzio, VII, 145 ss.): [la luna rispetto al sole] φαίνεται γὰρ ὑπερχομένη ταῖς συνόδοις καὶ ἀποκρύπτουσα αὐτὸν καὶ πάλιν παραλλάττουσα.

<sup>285</sup> A partire dal novilunio la luna ricomincia infatti il ciclo delle proprie fasi: si presenta in fase cre-

Teofrasto in cui le *σύνοδοι μηνῶν* sono menzionate hanno un interesse di tipo meteorologico, e si concentrano quindi sulle conseguenze climatiche, per così dire, dei noviluni. Si consideri per esempio l'aristotelico *De generatione animalium*, 738 a, 20: αἱ δὲ τῶν μηνῶν σύνοδοι ψυχραὶ διὰ τὴν τῆς σελήνης ἀπόλειψιν, διόπερ καὶ χειμερίους συμβαίνει τὰς συνόδους εἶναι τῶν μηνῶν μᾶλλον ἢ τὰς μεσότητας. Analogamente, Teofrasto (*De signis* 1.5<sup>286</sup>, *De ventis* 17<sup>287</sup>) accosta gli effetti della sparizione della luna a quelli della scomparsa del sole, considerando i periodi di luna nuova come particolarmente freddi. Tale legame dei noviluni con il clima potrebbe forse aver contribuito a renderne accettabile l'introduzione in un contesto come quello di Dt 33.14, in cui si parla dei doni concessi alla terra di Giuseppe e dei fattori che li influenzano, in corrispondenza di una espressione ebraica che evidentemente non risultava di immediata comprensione; la scelta sarà inoltre stata condizionata dal fatto che la seconda parte (quella sicuramente interpretabile) del sintagma trovava in *μηνῶν* un buon corrispondente.

In Gb 38.33 e Dt 33.14 la *Settanta* introduce dunque il termine *τροπή* in accezione astronomica, distaccandosi dall'ebraico. Esistono tuttavia altre due occorrenze significative all'interno di testi scritti in prima istanza in greco.

La prima si trova nel libro della *Sapienza* (Σοφία Σαλομῶνος secondo i manoscritti), databile verosimilmente alla prima metà del I sec. a.C. e composto «dans un milieu profondément hellénisé», cosicché non stupisce che

scente fino a raggiungere il plenilunio, poi inizia la fase calante che culmina nel novilunio successivo, quando nessuna parte di essa è visibile. Si consideri il seguente passo di Plutarco, *Vita di Solone*, 25.4-5, che descrive il trapasso tra un mese ed il successivo, menzionando il *σύνοδος*: συνιδῶν δὲ τοῦ μηνὸς τὴν ἀνωμαλίαν, καὶ τὴν κίνησιν τῆς σελήνης οὔτε δυομένη τῷ ἡλίῳ πάντως οὔτ' ἀνίσχοντι συμφερομένην, ἀλλὰ πολλάκις τῆς αὐτῆς ἡμέρας καὶ καταλαμβάνουσαν καὶ παρερχομένην τὸν ἥλιον, αὐτὴν μὲν ἔταξε ταύτην ἔννην καὶ νέαν καλεῖσθαι, τὸ μὲν *πρό συνόδου* μόριον αὐτῆς τῷ παυομένῳ μηνί, τὸ δὲ λοιπὸν ἤδη τῷ ἀρχομένῳ προσήκειν ἡγούμενος, πρῶτος ὡς ἔοικεν ὀρθῶς ἀκούσας Ὀμήρου λέγοντος· τοῦ μὲν φθίνοντος μηνός, τοῦ δ' ἰσταμένου [Odissea Ξ 142, T 307]: τὴν δ' ἐφεξῆς ἡμέραν νομηνίαν ἐκάλεσε. τὰς δ' ἀπ' εἰκάδος οὐ προστιθείς, ἀλλ' ἀφαιρῶν καὶ ἀναλύων, ὥσπερ τὰ φῶτα τῆς σελήνης ἑώρα, μέχρι τριακάδος ἡρίθμησεν.

<sup>286</sup> Si noti che i "segnî" (σημεῖα) sono in questo caso indicazioni di carattere meteorologico: in tal senso si dice, proprio in *De signis* 1.5 (5.34 secondo la citata edizione di SIDER e BRUNSCHÖN, 2007), che "i migliori segni provengono dal sole e dalla luna". Per la presente indagine, la frase più significativa del paragrafo è comunque la seguente: διὸ καὶ αἱ σύνοδοι τῶν μηνῶν χειμερίοι εἰσιν ὅτι ἀπολείπει τὸ φῶς τῆς σελήνης ἀπὸ τετραδός φθίνοντος μέχρι τετραδός ἰσταμένου.

<sup>287</sup> Διὸ καὶ νύκτωρ δεινότεραι καὶ αἱ σύνοδοι τῶν μηνῶν χειμερινώτεραι.

esso rifletta l'influenza del pensiero greco<sup>288</sup>, introducendo anche elementi lessicali di carattere tecnico. Tali elementi, pur presenti, non sono tuttavia perlopiù *utilizzati* in senso tecnico; se è vero che «pour la première fois, Israël s'est montré sensible au soufre d'Athéna», niente prova che l'autore o gli autori abbiano studiato direttamente i sistemi filosofici le cui espressioni utilizzano: «son information semble de seconde main, empruntée peut-être à l'un de ces recueils d'opinions qui pullulaient à l'époque hellénistique, toujours aux écoutes du passé». Bisogna inoltre considerare che, per quanto il tema del libro favorisca l'introduzione di termini che possano attribuire ad esso una patina scientifica, la natura del testo è comunque religiosa; le acquisizioni della conoscenza sono spesso oggetto di allusione piuttosto che di trattazione sistematica<sup>289</sup>. Capita perciò di frequente, come si vedrà, che l'interpretazione dei singoli lessemi non sia affatto chiara, poiché essi sono in certa misura decontestualizzati ed accostati ad altri di diversa provenienza, in una sorta di campionario del pensiero greco ed ellenistico, diffuso attraverso l'atmosfera culturale di Alessandria.

Per quanto anche i versi circostanti contengano elementi di carattere scientifico e specificamente astronomico, e costituiscano un buon esempio del peculiare utilizzo di vocaboli 'tecnici' cui si è accennato<sup>290</sup>, il passo di

<sup>288</sup> Tale influsso è visibile anche a livello stilistico: «a côté de la maxime et de la sentence, qui règnent despotiquement dans les Proverbes et l'Ecclésiaste, on voit paraître la définition, la récapitulation, le sorite, les vastes synthèses antithétiques, etc.».

<sup>289</sup> «L'auteur n'a pas hésité à faire don à la Sagesse des acquisitions scientifiques des Grecs, et à inclure dans son domaine tout le savoir encyclopédique de son temps; ainsi la Sagesse, qui était déjà la source des vertus morales et religieuses, est devenue la mère des *connaissances profanes*. (...) Mais gardons-nous d'exagérer l'apport de cette influence: ce sont emprunts de surface, qui ne touchent pas au fond des choses»: OSTY (1957: 24). All'Introduzione di quest'opera, da cui (22-23) provengono anche le citazioni a testo e quella alla nota 288, si rimanda per una discussione sulla datazione dell'opera e sull'identità dell'autore (presumibilmente un ebreo ellenizzato).

<sup>290</sup> V. in particolare ἐνιαυτοῦ κύκλους καὶ ἄστρον θέσεις in Sap 7.19. Entrambe le espressioni richiederebbero una trattazione specifica; per quanto riguarda la prima vi è anche un problema di natura testuale, poiché numerosi manoscritti riportano la lezione ἐνιαυτῶν κύκλους, che, se accettata, potrebbe comportare un cambiamento di interpretazione. In ogni caso OSTY (1957, *ad loc.* e nota *b*), che pure accetta la variante al singolare, è incerto se interpretare l'espressione come riferita allo "svolgimento dell'anno" («le déroulement de l'année», idea che può comprendere il suo articolarsi in stagioni etc., cfr. Filone, *De somniis* I, 20: χειμῶνας καὶ θέρη γεννῶν καὶ τὰς μετοπωρινὰς καὶ ἔαρινας ὥρας, ἐξ ὧν ὁ ἐνιαυτοῦ κύκλος πέφυκε περατοῦσθαι) o piuttosto al ciclo di 19 anni solari (uguali a 253 mesi sinodici) al termine del quale le fasi della luna si ripetono all'incirca nelle stesse date, proposto dall'ateniese Metone nel V sec. a.C. (v. REPELLINI, 1992: 128). Numerose interpretazioni, riferibili all'una o all'altra variante testuale, sono riportate in LARCHER (1983-85, vol. 2: 472). Alla medesima opera (472-473) si rimanda anche per una discussione compiuta su ἄστρον θέσεις: l'espressione compare, al singolare, anche in Sap 7.29; il significato invalso è quello di "costellazione". Nel caso di Sap 7.19, le altre locuzioni del contesto (τροπῶν ἀλλαγῆς, μεταβολῆς

più immediato interesse è Sap 7.18: ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότηα χρόνων, τροπῶν ἀλλαγὰς καὶ μεταβολὰς καιρῶν. I nomi in accusativo dipendono tutti da Sap 7.17<sup>291</sup>, che recita: αὐτὸς γὰρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ εἰδέναι; il riferimento è evidentemente a Dio, a cui, come in Gb 38.33, è ascritta la conoscenza di fenomeni di incredibile rilevanza e complessità. Laddove però il passo di *Giobbe* mirava a sottolineare come la grandezza del Signore si mostri nella sua comprensione di realtà che sfuggono alla capacità dell'uomo, in questo luogo della *Sapienza* la saggezza, sempre di origine divina, si trasmette all'uomo stesso, e diventa così ulteriore motivo di lode per il Creatore.

Il termine τροπαί non è in questo caso accompagnato da una specificazione che ne chiarisca il senso; a rigore, si potrebbe ipotizzare che l'espressione τροπῶν ἀλλαγὰς sia riferita, genericamente, alle "successioni dei rivolgimenti", intendendo con ciò l'insieme di movimenti celesti che, come si è visto, può essere compreso in tale denominazione. La glossa dell'NTPC (*s.v.* τροπή), «*conversionum in caelo conspiciendarum vicissitudines*», sembra effettivamente rimandare a tale interpretazione più ampia. In realtà, tuttavia, è molto più probabile che si parli in questo contesto degli "avvicendamenti dei solstizi": innanzitutto, in contesto astronomico ed in mancanza di elementi che indichino un'accezione differente, l'interpretazione di τροπαί come "solstizi" costituisce l'opzione non marcata. In questo caso, inoltre, la successiva menzione dei "cambiamenti delle stagioni"<sup>292</sup> sembra rendere l'accezione più consueta del termine particolarmente calzante. In effetti, tale lettura è adottata dalle principali traduzioni della Bibbia o del libro della *Sapienza*; la

καιρῶν, ἐνιαυτοῦ κύκλου) sembrano suggerire un'idea di avvicendamento, e quindi fenomeni che hanno una scansione di tipo cronologico; forse per questo OSTY (1957: 57, nota *i*) vi vede un riferimento sia alla posizione reciproca degli astri, sia alle «diverse positions qu'ils occupent au cours de l'année». SCHIAPARELLI (1903: 56) pur menzionando le costellazioni, ipotizza a sua volta che si alluda qui alla previsione dei movimenti celesti (concetto astronomico) o alle configurazioni reciproche dei sette pianeti (concetto astrologico). LARCHER (1983-85) si spinge oltre nel cercare di determinare in che cosa consista la conoscenza delle ἀστρῶν θέσεις, suggerendo che l'autore fosse al corrente dello spostamento progressivo delle costellazioni del zodiaco a causa della precessione degli equinozi: in realtà il testo biblico non sembra fornire elementi sufficienti per sostenere o confutare quest'ultima ipotesi. Oggetto di discussione è anche la portata astrologica piuttosto che esclusivamente astronomica del riferimento: alla luce del contesto, sembra comunque di poter escludere, con Larcher, un riferimento all'oroscopo o alle previsioni desumibili dalle posizioni degli astri (più favorevole ad una lettura anche astrologica è OSTY, 1957: 57, nota *g*).

<sup>291</sup> Compare in questo verso la già citata espressione σύστασιν κόσμου (in cui, come si è detto, κόσμος ha il valore di "universo" tipico della speculazione ellenica); è menzionata inoltre la ἐνέργειαν στοιχείων, presumibile riferimento ai quattro elementi della fisica greca.

<sup>292</sup> Per il significato di καιρός, cfr. Gen 1.14.

versione della CEI, *ad loc.*, per esempio, rende l'intero verso: «il principio, la fine e il mezzo dei tempi, l'alternarsi dei solstizi e il susseguirsi delle stagioni»; analoga è l'interpretazione di Osty (1957, *ad loc.*): «le début, la fin, et le milieu des temps, l'alternance des solstices et la succession des saisons»; il MLS (*s.v.* τροπή) glossa a sua volta l'espressione in esame come «the alternations of solstices and the changes of the seasons».

Per quanto riguarda il senso da attribuire ad ἀλλαγáι, bisogna tener conto che il significato di lingua di ἀλλαγή è “cambiamento” (*v.* LSJ, *s.v.*); di conseguenza il GELS, *s.v.*, interpreta in questo modo («change») anche l'occorrenza qui in esame, peraltro l'unica nella *Settanta*<sup>293</sup>. Larcher (1983-85) sottolinea tuttavia, giustamente, che il termine andrebbe piuttosto reso, in questo contesto, con “alternanze”<sup>294</sup>, come del resto fanno le traduzioni citate, poiché il riferimento non è ai cambiamenti introdotti nella natura dai solstizi<sup>295</sup>. Altrettanto incongrua sembrerebbe un'allusione a modifiche che investano i solstizi stessi, o in generale i movimenti dei corpi celesti, se si preferisce l'interpretazione più ampia del termine τροπαί. Come in Sap 7.19 (*v. supra*, nota 290), sembra essere veicolata in questo passo la nozione dello svolgimento del tempo in relazione ai fenomeni astronomici che lo scandiscono, la cui conoscenza è stata concessa da Dio a Salomone: una traduzione che sottolinei il concetto dell'avvicendamento ‘regolare’ dei solstizi sembra perciò più coerente con l'insieme.

Le locuzioni τροπῶν ἀλλαγάς ε μεταβολάς καιρῶν sono evidentemente contigue, non solo dal punto di vista della collocazione, ma anche in quanto ciascuna completa ed integra l'altra. Larcher (1983-85) discute in proposito se si debba considerare la denominazione τροπαί come comprensiva degli equinozi (uso, come si ricorderà, non privo di attestazioni), postulando così una relazione di causa-effetto con l'espressione successiva: «de la cause, connue scientifiquement, l'auteur passerait à l'application immédiate, c.-à-d. à la division de l'année en saisons»; qualora invece con il primo elemento si alludesse solo ai solstizi, il secondo servirebbe da integrazione: «comme ceux-ci [i solstizi] renvoient à l'été et à l'hiver, l'auteur ajouterait le

<sup>293</sup> Nel *Nuovo Testamento* greco il termine non compare.

<sup>294</sup> Non a caso il DGE, *s.v.*, menziona l'occorrenza di Sap 7.18 come esempio di ἀλλαγή nell'accezione di «mudanza, vicisitud», citando per confronto Pseudo Giustino Martire, *Epistola ad Diognetum*, 4.5: τὰς τῶν καιρῶν ἀλλαγάς <καταδιαίρειν>.

<sup>295</sup> LARCHER (1983-85, vol. 2: 471); *v.* le indicazioni bibliografiche relative. Si noti che, per quanto riguarda μεταβολάς καιρῶν, la traduzione con “cambiamenti” piuttosto che con “successioni” non comporta sostanziali differenze di interpretazione: le stagioni infatti si susseguono senza soluzione di continuità, ed il “passaggio” dall'una all'altra è accompagnato da cambiamenti visibili.

printemps et l'automne qui commencent avec les équinoxes» (vol. 2: 471). In realtà è molto arduo, e probabilmente non necessario, cercare di definire con esattezza il rapporto logico che intercorre tra i due sintagmi; in questo caso il valore connotativo sembra infatti prevalere su quello denotativo, tanto che essi potrebbero essere letti come un'endiadi mirante a suggerire, con il rimando all'aspetto astronomico e climatico rispettivamente, l'idea di 'tempo scandito' di cui si è appena discusso<sup>296</sup>.

L'ultima occorrenza di τροπή potenzialmente ascrivibile all'ambito astronomico si trova nel *Nuovo Testamento*, in Gc 1.17 (πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶν καταβαίνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγή ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα), passo nel quale è particolarmente problematico distinguere il valore referenziale dei termini dalla connotazione simbolica o metaforica che essi assumono nel contesto. VNR, *ad loc.*, rende il verso come «ogni cosa buona [lett. "ogni donazione buona", N.d.A.] e ogni dono perfetto vengono dall'alto e discendono dal Padre degli astri luminosi presso il quale non c'è variazione né ombra di mutamento»; Vattioni (1974, *ad loc.*) sottolinea inoltre in nota come le ultime due immagini siano «suggerite dal movimento degli astri». Il testo in sé, tuttavia, non è di pertinenza astronomico-cosmologica: il riferimento al "dono perfetto che scende dall'alto" rimanda piuttosto alla dimensione simbolica del cielo come dimora di Dio.

<sup>296</sup> Problematico è anche il rapporto con il sintagma iniziale del verso, ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων. OSTY (1957: 57, nota g) lo attribuisce alla sfera della «chronologie», mentre associa il secondo emistichio al verso successivo, afferente, come si è detto, all'ambito de «l'astronomie et probablement l'astrologie». LARCHER (1983-85, vol. 2: 469-470), afferma che non si tratta delle diverse fasi della storia umana, e passa in rassegna la portata filosofica dei termini, nonché l'influsso delle teorie che oppongono la tripartizione dei tempi qui delineata all'αἰών, che non ha inizio né mezzo né fine. Suggestisce comunque di intendere χρόνοι in relazione con il resto del verso, chiamando in causa la concezione platonica dei movimenti celesti che "sono tempo", di cui si è discusso: «chronoi doit s'appliquer aux divers temps mesurés par le circuit du soleil, de la lune et des autres planètes». Esprimere un'opinione è certo estremamente difficile; alla luce del contesto, tuttavia, pare di poter ascrivere il primo sintagma ad una dimensione più generale rispetto ai successivi. Se si analizza il passo a partire da Sap 7.17, si nota che la portata della "scienza vera del reale" assume connotazioni sempre più specifiche: Dio fa conoscere la struttura del cosmo, le proprietà degli elementi (7.17), l'inizio, la fine, la parte intermedia dei tempi, l'alternanza dei solstizi ed il susseguirsi delle stagioni (7.18), il corso dell'anno e le posizioni degli astri (7.19), la natura degli animali e gli istinti delle bestie selvagge, i poteri degli spiriti ed i pensieri degli uomini, le varietà delle piante e le virtù delle radici (7.20). Con ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων sembra essere designato il tempo nel complesso, in un'accezione onnicomprensiva, in linea con la portata generale dei primi due ambiti di conoscenza (cosmo ed elementi); solo in un secondo momento viene considerata la sua dimensione scandita, quantificabile, astronomicamente connotata, per così dire.

Significativo è però, senza dubbio, il raro appellativo di *πατήρ τῶν φώτων* con cui egli è indicato<sup>297</sup>: come si ricorderà (cfr. par. 5.1), i corpi celesti luminosi sono infatti definiti *φῶτα* in Sal 135.7 e Ger 4.23. In Vattioni (1974) l'epiteto è spiegato chiamando in causa il ruolo cosmogonico di Dio (presentato in Gen 1.14 ss. come creatore dei *φωστῆρες*), ma anche, d'altro canto, il suo essere «fonte di ogni luce spirituale»<sup>298</sup>; anche Franz Mussner nel commento alla *Lettera di Giacomo* postula, in base a un confronto con la seconda parte del verso, il «riferimento alla creazione delle stelle», osservando nel contempo che, in rapporto con 'donazione buona' e 'dono perfetto', «*φῶτα* acquista quasi un significato spirituale»<sup>299</sup>. Il lessico della luce e quello delle tenebre, soprattutto nel *Nuovo Testamento*, sono del resto largamente, anzi, prevalentemente impiegati in accezione simbolica, come emblema della salvezza e del peccato, della lontananza o vicinanza a Dio, dell'inganno e della rivelazione, etc. Non ci sono invece elementi contestuali tali da permettere di sostenere o confutare decisamente l'affermazione di Gottlob Schrenk (in Kittel, 1965-1992, s.v. *πατήρ*), secondo il quale, a proposito di *φῶτα*, «è da presumere che qui si tratti di astri personificati»<sup>300</sup>, sebbene la sovrapposizione tra corpi celesti e angeli sia effettivamente frequente, come dimostra l'evoluzione dell'espressione *šēbā'-haššāmayim* (cfr. par. 4.1). Di fatto, in questo caso l'epiteto non è attribuito al capo di una schiera di angeli (v. nota 297) e la definizione di Dio come "padre" piuttosto che come "creatore" non è sufficiente a postulare una personificazione dei corpi luminosi (cfr. in proposito *τίς ἐστὶν ὑετοῦ πατῆρ*; in Gb 38.28).

A proposito delle locuzioni *παραλλαγή* e *τροπῆς ἀποσκίασμα* e del motivo del loro impiego in un contesto non tecnico come quello di Gc 1.17, Schrenk ne giustifica in modo verosimile la presenza alla luce del se-

<sup>297</sup> La versione CEI, *ad loc.*, lo rende, meno precisamente, con «Padre della luce». KITTEL (1965-1992, s.v. *πατήρ*; col. 1304) e MUSSNER (1970: 133) segnalano che l'epiteto "Padre dei lumi" è riscontrabile, in riferimento a Dio, solo nella traduzione armena dell'*Apocalisse di Mosè* (a sua volta variante greca di un testo apocrifo giudaico, chiamato *Vita di Adamo ed Eva*); a queste fonti si rimanda per occorrenze extra-bibliche delle locuzioni "padre della luce", oppure "principe delle luci" (capo degli angeli della luce) attribuite a figure angeliche.

<sup>298</sup> Cfr. in proposito il notissimo Gv 1.4, riferito al Λόγος divino (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων) ο 1Pt 2.9 (ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς).

<sup>299</sup> Dato che Dio è "padre delle luci" e quindi della luce, e «'luce' a sua volta è espressione del buono, da Dio possono venire soltanto doni buoni»: v. MUSSNER (1970: 133).

<sup>300</sup> A questa fonte si rimanda per i risvolti teologici sottesi all'uso dell'appellativo *πατήρ τῶν φώτων*, e per il confronto con *πατήρ τῶν ὄλων* e *πατήρ τοῦ κόσμου*. Anche MUSSNER (1970: 133, nota 40) sostiene che non si possa stabilire se si tratti o meno di stelle animate.

guente nesso logico: «anche se Dio è padre degli astri, si distingue da ogni mutamento e oscuramento di questa sfera, per il fatto che, come elargitore del dono buono, perfetto, rimane immutabile»<sup>301</sup>. Gli elementi lessicali in questione sono dunque attribuiti metaforicamente a Dio in quanto creatore dei corpi celesti luminosi, in ragione della loro indubbia *connotazione* astronomica, immediatamente rilevabile ad una prima lettura d'insieme; meno certa, però, è la reale specificità denotativa dei singoli vocaboli. Mussner (1970: 133) osserva in proposito che «il contesto (luce stellare!) farebbe pensare che παραλλαγή, τροπή, ἀποσκίασμα siano termini tecnici; ma lo si può provare solo per τροπή». Dell'utilizzo in senso tecnico di quest'ultimo termine si è discusso diffusamente; sebbene le occorrenze finora esaminate fossero tutte al plurale, è attestato, per quanto più raramente, l'impiego al singolare, anche per indicare il solstizio<sup>302</sup>. Ciò che conta, per quanto riguarda il presente passo testamentario, è comunque la funzione evocativa di un contesto astrale, che τροπή, rimandando ai movimenti dei corpi celesti, può certamente svolgere.

Per quanto riguarda παραλλαγή, il LSJ, *s.v.*, in riferimento al *Nuovo Testamento* (in cui questa è l'unica occorrenza), lo glossa semplicemente con *variation, change*. Il TGL, *s.v.*, proponendo come *interpretamenta: differentia, alternatio, per vices mutatio*, non ne registra impieghi in una specifica accezione astronomica; Zorell (1990, *s.v.*) afferma a sua volta che «tanquam terminus technicus astronomiae (=πάράλλαξις) haec vox nusquam occurrit»<sup>303</sup>. In Danker (2000, *s.v.*) viene segnalato invece il suo uso come termine tecnico astronomico, con il significato di «*change, variation*», in un frammento di Antioco di Atene (I sec. a.c./ I d.C) presente in *Catalogus codicum astrologorum graecorum* 8.3.113.35 (Ὡς παραλλαγή μὲν ἐστὶν ὅταν τὸν κατὰ μοῖραν σχηματισμὸν τῆς ἰσοσκελοῦς γραμμῆς παραλλάξωσιν ἀστέρες); in realtà il termine compare, nello stesso autore, anche in 8.3.107.21 (Παραλλαγή δέ, ὅταν τις τῶν ἀστέρων

<sup>301</sup> KITTEL (1965-1992, *s.v.* πατήρ: col. 1305): tra i passi di Filone che trattano il tema dell'immutabilità di Dio rispetto alla mutevolezza della creazione, citati da Schrenk per un confronto, si consideri in particolare *De posteritate Caini*, 19-20, che menziona esplicitamente le stelle: ἀλλ' οἱ μὲν ἀστέρες παραμείβονται τὰ κινούμενα καὶ αὐτοὶ κινούμενοι, ὁ δὲ θεὸς, τὸ παραδοξότατον, ἐστὼς ἔφθακε πάντα. MUSSNER (1970: 134) citando altri passi osserva che la dottrina di Filone riguardo all'immutabilità di Dio è di ispirazione aristotelica: Dio come motore immoto.

<sup>302</sup> Cfr. per esempio Aristotele, *Meteorologica*, 364 b, 2: τροπή θερινή.

<sup>303</sup> Si noti che in 2Re 9.20, unica occorrenza nella *Settanta*, il vocabolo ha il significato traslato di "turbamento mentale", "pazzia" (GELS, *s.v.*: *frenzy, madness*).

παραλλάξει σωματικῶς ἢ κατὰ σχῆμα τὴν τοῦ ἐτέρου μοῖραν)<sup>304</sup>. Diversa è in ogni caso la portata del corradicale *παράλλαξις*, che appartiene tuttora alla terminologia scientifica internazionale<sup>305</sup>. Anche ammettendo che il termine *παραλλαγή* non fosse di per sé immediatamente connotato in senso astronomico, comunque, l'associazione paradigmatica con *παράλλαξις*<sup>306</sup>, unitamente all'accostamento sintagmatico con *τροπή*, sarebbe stata sufficiente ad ottenere lo scopo evocativo di cui si è detto. Si noti che in Moulton e Milligan (1957, *s.v.*), per sostenere «the special meaning of a periodic “change” of a heavenly body which this word [*παραλλαγή*] has in its only NT occurrence», si adduce il confronto con l'occorrenza di *παράλλαξις* in riferimento al sole in Dione Cassio 76.13 (v. nota 305).

Anche *ἀποσκίασμα* è un *hapax* nel *Nuovo Testamento*, e non è inoltre presente nella *Settanta*. In Kittel (1965-1992, *s.v.*) si ricorda che «il vocabolo si trova soltanto in testi postcristiani della letteratura ellenistica»; si dovrebbe invece precisare che è attestato almeno in un frammento di Democrito riportato da Giovanni Stobeo<sup>307</sup>. In realtà, avendo un significato base di “ombra” (TGL: *obumbratio, umbra; adumbratio* in accezione traslata), esso è effettivamente e a pieno diritto un elemento del lessico astronomico<sup>308</sup>.

<sup>304</sup> Antiochus, *Fragmenta* (e cod. Paris.), in BOUDREAUX (1912: 104-119).

<sup>305</sup> Esso può essere usato in riferimento a diversi corpi celesti e con accezioni differenti: in Platone, *Timeo*, 22 d indica la “deviazione” dei corpi che girano intorno alla terra (τῶν περι γῆν κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις); in Plutarco, *Moralia*, 939 a è riferito alla luna: τὰς κατὰ πλάτος παραλλάξεις; in Dione Cassio, *Historiae Romanae*, 76.13 è detto «de praerteritione solis in horizonte» (TGL, *s.v.*): τὴν τε τοῦ ἡλίου παράλλαξιν, osservata dall'imperatore Severo, insieme alla lunghezza dei giorni, delle notti, delle estati e degli inverni nel nord della Scozia. L'accezione più tecnica, dalla quale si è sviluppato il significato scientifico moderno del termine, è però quella enunciata tra l'altro in Proclo, *Hypotyposis astronomicarum positionum*, 103.21 (Halma): Ἐστὶ γὰρ ἡ παράλλαξις ἡ διαφορὰ τῶν ὡς πρὸς τὸ κέντρον τῆς γῆς καὶ ὡς πρὸς τὴν ἐπιφάνειαν εὐρισκομένων αὐτῆς ἐποχῶν. Per lo sviluppo della nozione a partire da Ipparco (II a.C.) e per un elenco delle attestazioni del termine (anche in accezioni differenti in contesto astronomico) si veda PWRE, vol. VI, *s.v. Finsternisse* (2346 ss): il concetto di parallasse, in relazione alla definizione di Proclo, viene qui spiegato come «der Unterscheid zwischen der Richtung nach dem Gestirn von dem Beobachter im Erdmittelpunkt und dem an der Erdoberfläche, oder, anders ausgedrückt, der Unterschied zwischen dem wahren und dem scheinbaren Ort des Gestirns».

<sup>306</sup> Anche il verbo *παραλλάττω* (nell'accezione di “passare oltre”) può essere usato in riferimento a corpi celesti: cfr. il frammento 119.4 di Zenone (citato *supra*, nota 284) in cui è riferito alla luna che esce dalla congiunzione con il sole.

<sup>307</sup> Democrito D 361 (fr. 90 Diels-Kranz), 2, riportato in Giovanni Stobeo, *Anthologium*, I.26.4.16, e in Aëtius, *De Placitis reliquiae* (Stobaei excerpta) 361.21: Δημόκριτος ἀποσκίασμα τι τῶν ὑψηλῶν ἐν αὐτῇ μερῶν: ἄγκη γὰρ αὐτὴν ἔχειν καὶ νάπας (riferito alla luna).

<sup>308</sup> MOULTON e MILLIGAN (1957, *s.v.*) cita per confronto il termine *ἀποσκίωσις*, detto «of the waning moon» in Vettio Valente, 279.33. Si noti che il semplice *σκιάσμα* (*sic*), “ombra”, è annoverato tra i «technical terms» in NEUGEBAUER (1960: 16).

Il DGE, *s.v.*, menziona Gc 1.17 insieme al frammento 400 di Teopompo (τὸ ἀποσκίασμα τῆς τοῦ ἡλίου ἀνταυγείας), citato peraltro anche in Danker (2000, *s.v.*), e glossa ἀποσκίασμα come «a causa de los giros de los cuerpos celestes *sombra, zona de sombra*». Il termine compare poi in alcune glosse, come la voce ἀνθήλιος nei *Lessici* di Esichio, Suida e dello Pseudo-Zonara<sup>309</sup>, o in scritti di carattere alchemico<sup>310</sup>; se nella *Vita di Pericle* di Plutarco (6.4) la variante ἀποσκιασμός indica semplicemente l'ombra degli gnomoni (γνωμόνων ἀποσκιασμούς), nei *Canon*i di Teognosto (66.6) ἀποσκίασμα è riferito all'ombra della terra (κῶνος τὸ ἀποσκίασμα τῆς γῆς). In tal senso, anche questo elemento è quindi adatto a richiamare l'ambito astrale funzionale alla caratterizzazione del πατήρ τῶν φῶτων.

Una traduzione come «(il padre dei corpi luminosi) nel quale non vi è slittamento o adombramento dovuto a rivoluzione», conservando la portata metaforica dei vocaboli, manterrebbe, seppure in minima parte, l'effetto che doveva essere raggiunto dal verso greco. Se il significato di ciascuno dei tre termini può essere individuato con sufficiente chiarezza, non è tuttavia agevole comprendere il loro rapporto reciproco, nonché identificare con esattezza un unico referente (ammesso che esista) al quale essi possano rimandare, il quale funga da elemento di comparazione contrastiva, con i suoi movimenti e oscuramenti, rispetto alla eterna permanenza del Dio dei lumi. Schulz afferma, a proposito dell'occorrenza di ἀποσκίασμα, che si tratta di «un uso linguistico proprio», sostenendo che il nesso τροπῆς ἀποσκίασμα «significa gli *oscuramenti* prodotti sulla terra dal corso degli astri»<sup>311</sup>; analogamente il LSJ, *s.v.*, lo interpreta come indicante «a shadow cast by turning»; il DGE, *s.v.*, come «oscurecimiento por efecto de un cambio», sempre in riferimento ai movimenti di corpi celesti. Il *Lexicon Graecum Novi Testamenti* propone invece due interpretazioni, a seconda del significato assegnato a τροπή<sup>312</sup>: «obtenebratio per conversionem» o «mutationem (...) effecta», qualis sideribus accidit»<sup>313</sup>. La glossa relativa a τροπῆς ἀποσκίασμα nei *Lessici*

<sup>309</sup> 2507 in Suida; 184.29 Pseudo-Zonara; 5434 Esichio: in particolare le definizioni di Suida e dello Pseudo-Zonara risalgono senza dubbio a Teopompo. Anche la voce κῶνοι (2289) di Suida menziona ἀποσκίασμα in riferimento al cono d'ombra della terra.

<sup>310</sup> Si trova ad esempio τὸ ἀποσκίασμα τοῦ κῶνου τῆς γῆς, nel testo dall'incipit Ὅτι σύνθετον καὶ οὐχ ἀπλοῦν τὸ εἶδος καὶ τίς ἡ οἰκονομία (BERTHELOT e RUELLE, 1888: 274, riga 19).

<sup>311</sup> KITTEL (1965-1992, *s.v.* ἀποσκίασμα).

<sup>312</sup> ZORELL (1990, *s.v.* τροπή): «*Astrorum conversio*, ut solstitium (...), siderum per zodiacum migratio» oppure «*mutatio*, ex. gr. venti, fortunae, belli»; il passo della *Lettera di Giacomo* viene citato come riferibile ad entrambe le accezioni.

<sup>313</sup> ZORELL (1990, *s.v.* ἀποσκίασμα).

di Esichio (1495: ἀλλοιώσεως καὶ φαντασίας ὁμοίωμα) e di Suida (1051: ἀντὶ τοῦ ἀλλοιώσεως καὶ μεταβολῆς ἵχνος, καὶ ὁμοίωμα φαντασίας) sottolinea invece il senso traslato dell'espressione<sup>314</sup>, intendendo evidentemente ἀποσκίασμα nell'accezione di *adumbratio*<sup>315</sup>. Riguardo al referente, Mussner (1970: 134) ipotizza che si alluda nel verso al «corso giornaliero del sole, che scandisce giorno e notte e provoca un 'cambiamento' (παραλλαγή) costante tra luce e tenebra; dopo il suo 'passaggio' (τροπή) allo zenit, gli oggetti rischiarati gettano ombre (ἀποσκίασμα) sempre più lunghe»; il "mutamento" interesserebbe dunque non solo il trapasso quotidiano tra luminosità e oscurità, ma anche la variazione delle ombre. In nota egli stesso esprime però il dubbio che il rimando sia piuttosto ad una eclissi solare, come quella cui si allude in Sir 17.31 (non 17.3, come erroneamente indicato: Τί φωτεινότερον ἡλίου; καὶ τοῦτο ἐκλείπει).

Naturalmente, tali difficoltà interpretative dipendono «dall'utilizzazione 'popolareggiante' e inesatta dei termini», che, secondo Mussner stesso, può essere stata responsabile anche delle divergenze nella tradizione manoscritta<sup>316</sup>. Nell'analisi del passo si deve infatti tenere conto dell'esistenza della variante testuale τροπῆς ἀποσκίασματος, riportata da alcuni testimoni, tra cui il codice vaticano (B): in Vattioni (1974, *ad. loc.*) l'ultima parte del verso è tradotta in nota, secondo questa lezione, come «[il padre dei lumi] nel quale non esiste alcun cambiamento proveniente dal movimento dell'ombra». Questa versione non pare comunque fornire significativi vantaggi, ai fini della comprensione del testo, rispetto a quella più attestata, peraltro accolta nell'edizione critica di Merk (1984); lo stesso si può dire

<sup>314</sup> Anche la glossa comporta in realtà problemi di interpretazione: il testo di Esichio, così come si presenta, può essere tradotto "somiglianza di cambiamento e di apparenza"; sembrerebbe più naturale, tuttavia, una sequenza come ἀλλοιώσεως φαντασία καὶ ὁμοίωμα, "apparenza e somiglianza di cambiamento". L'apparato critico (SCHMIDT, 1965: 179) non riporta comunque varianti, ma si limita a ricordare la forma che l'*interpretamentum* assume nel *Lessico* dello Pseudo-Cirillo: ἀλλοιώσεως ἵχνος, *i.e.* "orma/traccia di cambiamento": cfr. Suida. Si noti che il semplice τροπή (1497) è glossato da Esichio come ἀλλοίωσις.

<sup>315</sup> In tal senso compare, ad esempio, in Gregorio di Nazianzo, *De filio* (orazione 30), 17,14: τὸ τῆς ἀληθείας ἵνδαλμα καὶ ἀποσκίασμα. Per ulteriori esempi v. TGL, *s.v.*

<sup>316</sup> «La lezione più attestata τροπῆς ἀποσκίασμα sembra aver provocato negli altri codici una esitazione, dato che il 'giro' (τροπή) estivo o invernale del sole non sembra occasionare alcuna 'adombrazione' (ἀποσκίασμα)»: MUSSNER (1970: 134). Si noti che Mussner sembra intendere qui τροπή come riferito al solstizio, a giudicare dal rimando alle stagioni, mentre in precedenza aveva avanzato altre ipotesi, come si è ricordato a testo. Ciò si può comunque spiegare tenendo conto che in questa circostanza egli non sta proponendo una propria lettura del passo, ma piuttosto considerando le difficoltà che l'ipotetico lettore antico, per il quale il rimando al solstizio a partire da τροπή sarebbe stato spontaneo, potrebbe avere incontrato nell'affrontare gli altri termini ad esso accostati.

delle varie proposte di emendazione che si basano su di essa, tra cui quella di Dibelius (1976), che introduce la congiunzione disgiuntiva ἢ tra τροπῆς e ἀποσκιάσματος, o quella di Ropes, che propone di leggere ἢ al posto di ἢ, assegnando a τροπῆς ἀποσκιάσματος una funzione attributiva rispetto a παραλλαγή: «no variation of changing shadow» (Danker, 2000, s.v. ἀποσκίασμα). Non risulta maggiormente chiara neppure la lezione τροπή ἀποσκιάσματος, con inversione del rapporto genitivale, riportata nel codice minuscolo 614<sup>317</sup>.

Come spesso accade, cercare un unico referente esattamente determinabile al quale attribuire le espressioni di carattere astronomico di Gc 1.17 significa dunque richiedere al brano testamentario più di quanto esso possa dare, in termini di precisione scientifica. In un testo di carattere non tecnico come il presente, una ‘coloritura’ astronomica è più che sufficiente allo scopo di consentire il richiamo metaforico a Dio in quanto creatore dei corpi celesti. Non è necessario, a questo fine, che i lessemi, oltre ad avere un aspetto ‘tecnico’, appunto, siano anche usati in modo coerente, con riguardo al rapporto che intercorre tra i loro referenti: essi svolgono, in questo contesto, una funzione connotativa, e non si caratterizzano come elementi di una terminologia, legati da una relazione biunivoca con la realtà extra-linguistica e rigidamente collocati in una rete di rapporti paradigmatici con gli altri elementi del codice.

### 5.5. *Ἡ ὕπ’ οὐρανόν: il cielo e la terra*

Per completare l’analisi delle locuzioni contenenti la parola per “cielo” nel greco testamentario, ci si soffermerà brevemente su un tema che non riguarda direttamente il lessico astronomico, ma risulta significativo in quanto presenta interessanti paralleli in ambito extra-biblico; tali aspetti meriterebbero in realtà un’indagine più approfondita, che esulerebbe però dall’oggetto del presente contributo.

Si è menzionata in più luoghi (es. parr. 4.2 e 4.8, in riferimento alla creazione e distruzione del cielo, rispettivamente) la funzione complementare del binomio cielo-terra<sup>318</sup>, in quanto ambiti principali del creato che assumono

<sup>317</sup> MUSSNER (1970: 134), traduce “mutazione, che è effettuata da oscuramento”. A questo contributo si rimanda per l’analisi di ulteriori proposte di emendazione. V. anche KITTEL (1965-1992, s.v. πατήρ: col. 1304, nota 408).

<sup>318</sup> Tale accostamento è così invalso che il testo greco a volte lo ripropone anche laddove l’ebraico presenta immagini differenti; ad es. in Gen 49.25 (εὐλόγησέν σε εὐλογίαν οὐρανοῦ ἄνωθεν

il valore di una indicazione ‘globale’, designando la totalità dell’universo in quanto opera di Dio. Passi che citano altri ambiti, oltre a quello terrestre e celeste, per rappresentare la totalità del mondo si trovano, ovviamente, nella Bibbia<sup>319</sup>; dire “nel cielo e sulla terra” equivale però a dire “in tutto il creato” in numerosi brani vetero e neo testamentari. Occorrenze di questa locuzione, con varianti minime, si trovano in Dt 3.24, 4.39; Sal 112.6; Mt 6.10; At 2.19, etc.; in Sal 113.11 (ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω· ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐν τῇ γῆ πάντα, ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίησεν) essa specifica la portata di *πάντα*, laddove il corrispondente passo ebraico, Sal 115.3, menziona solo Dio, che sta nei cieli e fa tutto ciò che desidera; analogamente in Ef. 1.10 e in Col 1.20 le realtà celesti e quelle terrestri sono citate insieme, a glossare un generico τὰ πάντα. La «formula cosmologica fondamentale» che associa cielo e terra è attestata, del resto, anche nella letteratura greca precedente, come nei passi platonici di *Sofista*, 232 c (τί δ’ ὅσα φανερὰ γῆς τε καὶ οὐρανοῦ καὶ τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα;) e *Eutidemo*, 296 d (πρὶν οὐρανὸν καὶ γῆν γενέσθαι), accanto a dizioni che includono, ad esempio, il mare<sup>320</sup>. Cielo e terra compaiono inoltre insieme come punto di riferimento nei giuramenti (es. Dt 4.26 e 30.19: διαμαρτύρομαι ὑμῖν σήμερον τὸν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν; *Odi* 2: Πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω, καὶ ἀκουέτω γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου). Significativamente, in Gen 24.3 Abramo fa giurare il suo servo per il Signore, *Dio del cielo e Dio della terra* (καὶ ἐξορκιῶ σε κύριον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸν θεὸν τῆς γῆς); dato che chiamare a testimonianza (le divinità di) cielo e terra è una costante anche in ambito pagano<sup>321</sup>, è significativo che Mt 23.22 senta il bisogno di ribadire che ὁ ὁμόσας ἐν τῷ οὐρανῷ ὁμνύει

καὶ εὐλογίαν γῆς ἐχούσης πάντα), il testo masoretico accosta alle benedizioni del cielo dall’alto a quelle dell’abisso dal profondo. Per la compresenza di cielo e terra in quattro grandi contesti (creazione, distruzione, dominio divino, evento salvifico in Gesù Cristo) nel *Nuovo Testamento*, v. KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός: coll. 1440-1454). Per l’*Antico Testamento*, v. HOUTMAN (1993; *zweiter Teil: Himmel und Erde*, capp. II-VI).

<sup>319</sup> In Es 20.4 e Dt 5.8, la menzione delle acque sotterranee è giustificata dalla necessità di escludere qualsiasi entità dal divenire oggetto di adorazione idolatrca: in questo caso l’indicazione per antonomasia non sarebbe stata sufficiente allo scopo. Analogamente, la dimensione sotterranea viene affiancata alle altre in Ap 5.3 per sottolineare che *nessuno* in nessun luogo era in grado di aprire il libro e leggerlo; così in Fil 2.10, per enfatizzare la necessità che *ogni* ginocchio si pieghi, si menzionano, con aggettivi sostantivati, le entità pertinenti ai tre ambiti. In Ap 5.13 gli ambiti indicati sono quattro (cielo, terra, realtà sotterranea e mare), per indicare l’universalità della lode tributata a Dio da tutte le creature e tutti gli oggetti in essi presenti. Per una casistica più dettagliata ed ulteriori esempi, si veda KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός: coll. 1436-1437).

<sup>320</sup> KITTEL (1965-1992, s.v. οὐρανός: col. 1396).

<sup>321</sup> Cfr. HAGOPIAN (2008: 66).

ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ καθημένῳ ἐπάνω αὐτοῦ<sup>322</sup>; cfr. anche Mt 5.34-35 (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὁμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ/ μήτε ἐν τῇ γῆ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστὶν τῶν ποδῶν αὐτοῦ).

Poiché il cielo assume frequentemente, e nel *Nuovo Testamento* prevalentemente, il valore di sede divina, non è comunque insolito che il medesimo binomio sia usato anche in funzione contrastiva, per opporre il mondo divino a quello umano (es. Gv 3.31: ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν), o la vita terrena a quella ultraterrena (es. Mt 18.18: ὅσα ἐὰν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ κτλ.). In questo caso, dunque, «we have an example where a particular word pair can function both merismatically (heaven and hearth) and antithetically (heaven versus earth)»<sup>323</sup>.

Giacché cielo e terra sono, in qualche modo, l'uno la controparte dell'altra (ed è caratteristica costitutiva del cielo lo stare “sopra la terra”: cfr. par. 4.8 per “i giorni del cielo sulla terra” in Dt 11.21, Bar 1.11) non stupisce notare (v. *supra*, parr. 4.6 e 5.4) che la terra è definita spesso ἢ ὑπ’ οὐρανὸν «sc. οὐσα γῆ, *quae sub caelo terra est*» (NTPC, *s.v.* οὐρανός), ovvero “la (realtà) sotto il cielo”, così come gli eventi che in essa avvengono o le creature che vi si trovano sono collocate ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ<sup>324</sup> o ὑπὸ τὸν οὐρανόν<sup>325</sup>. In molti passi del libro di *Giobbe*<sup>326</sup>, la *Settanta* presenta la denominazione ἢ ὑπ’ οὐρανόν anche quando nel testo semitico si parla semplicemente di “terra” (*eres*)<sup>327</sup>; in Pr 8.26 e Gb 34.13 essa corrisponde

<sup>322</sup> Per un giuramento effettuato tendendo la mano al cielo, v. Dt 32.40 (ἀρῶ εἰς τὸν οὐρανὸν τὴν χειρά μου καὶ ὁμοῦμαι) ripreso in *Odi* 2.40.

<sup>323</sup> PENNINGTON (2003: 42). Cfr. la relativa bibliografia per studi su coppie di parole nelle lingue semitiche.

<sup>324</sup> Gen 6.17 (accanto a ἐπὶ τῆς γῆς); 7.19; Dt 2.25; 4.19; 2Re 14.27 (ὑποκάτωθεν τοῦ οὐρανοῦ); Gb 37.3 (ὑποκάτω παντὸς τοῦ οὐρανοῦ); Ger 10.11 (ὑποκάτωθεν τοῦ οὐρανοῦ τούτου, accostato a ἀπὸ τῆς γῆς); Lam 3.66; Dn (Teodoziona) 7.27 e 9.12 (ὑποκάτω παντὸς τοῦ οὐρανοῦ); Bar 2.2 (ὑποκάτω παντὸς τοῦ οὐρανοῦ). In Gen 1.7 e 1.9 la precisazione “sotto il cielo” è riferita alle acque, ed è funzionale a distinguerle da quelle “sopra il cielo”.

<sup>325</sup> Qo 1.13; 3.1; Dn (LXX) 7.27; 9.12. In Gb 9.13 la resa κῆτη τὰ ὑπ’ οὐρανόν si discosta dal testo ebraico, che menziona “i sostenitori di Raab” (un essere mostruoso).

<sup>326</sup> Gb 2.2; 9.6; 18.4; 38.18; 38.24; 42.15. In Gb 1.7 τὴν ὑπ’ οὐρανόν si aggiunge a τὴν γῆν in una traduzione ridondante (Περιελθὼν τὴν γῆν καὶ ἐμπεριπατήσας τὴν ὑπ’ οὐρανὸν πάρειμι).

<sup>327</sup> La traduzione di Gb 38.33 si discosta, come si è già osservato, dall’ebraico (che comunque

a “mondo” (*tēbēl*)<sup>328</sup>, in Gb 5.10 a “campi” (*hūšōt*)<sup>329</sup>, mentre in Pr 8.28 sostituisce persino l’originaria menzione dell’abisso (*t’hôm*)<sup>330</sup>, ed altrove sostituisce un’aggiunta<sup>331</sup>. Negli altri casi tuttavia l’espressione greca riprende, sostantivandola, una locuzione preesistente, equivalente a “sotto il cielo”<sup>332</sup>: quindi «queste formule non corrispondono (...) a un modo di esprimersi e pensare proprio dei LXX, ma piuttosto a modi di dire esistenti nel testo masoretico»<sup>333</sup>. Almeno in un caso l’espressione ebraica non è comunque stata conservata nella *Settanta*: in Dt 7.24, nel testo masoretico, i nomi dei re periscono “sotto il cielo”, mentre il testo greco recita ἀπολεῖται τὸ ὄνομα αὐτῶν ἐκ τοῦ τόπου ἐκείνου. Per quanto riguarda i libri o brani biblici che non hanno un antecedente semitico conservato, la locuzione ἡ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν compare in 2Mac 2.18 (ἐπισυνάξει ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν ἅγιον τόπον) dove il suo impiego è funzionale a sottolineare la provenienza da *ogni* parte del mondo. Si confronti Est 4.20 (ὅτι σὺ ἐποίησας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πᾶν θαυμαζόμενον ἐν τῇ ὑπ’ οὐρανὸν καὶ κύριος εἶ πάντων), e Bar 5.3 (ὁ γὰρ θεὸς δείξει τῇ ὑπ’ οὐρανὸν πάση τῇ σὴν λαμπρότητα). Nei *Salmi di Salomone* (2.32 ὅτι μέγας βασιλεὺς καὶ δίκαιος κρίνων τὴν ὑπ’ οὐρανὸν) essa pare invece evidenziare il rapporto esistente tra Dio e la terra, sottoposta al suo giudizio. Nel *Nuovo Testamento* la formula sostantivata al femminile si trova nel già citato Lc 17.24 (ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ’ οὐρανὸν λάμπει), mentre altrove si

nomina la “terra”): in ogni caso la menzione delle “cose che avvengono sotto il cielo” è particolarmente pregnante (più di quanto lo sarebbe stato l’espressione “le cose che avvengono sulla terra”), dato che esse sono presentate come conformi ai “rivolgimenti” del cielo stesso.

<sup>328</sup> «*Orbis habitabilis*»: NTPC, *s.v.* οὐρανός. La resa del verso in greco diverge comunque dall’ebraico; si confronti il testo della *Settanta*: ὃς ἐποίησεν τὴν γῆν· τίς δὲ ἐστὶν ὁ ποιῶν τὴν ὑπ’ οὐρανὸν καὶ τὰ ἐνόντα πάντα; con la versione CEI: «Chi mai gli ha affidato la terra e chi ha disposto il mondo intero?».

<sup>329</sup> «*Plateae*»: NTPC, *s.v.* οὐρανός.

<sup>330</sup> «*Abyssus*»: NTPC, *s.v.* οὐρανός.

<sup>331</sup> In Gb 18.19 (οὐκ ἔσται ἐπίγνωστος ἐν λαῶ αὐτοῦ, οὐδὲ σεσφωμένος ἐν τῇ ὑπ’ οὐρανὸν ὁ οἶκος αὐτοῦ, ἀλλ’ ἐν τοῖς αὐτοῦ ζήσονται ἕτεροι) la traduzione greca si allontana dall’ebraico, che non menziona la terra (cfr. la versione CEI: «Non famiglia, non discendenza avrà nel suo popolo, non superstiti nei luoghi della sua dimora»). Si consideri comunque, come sempre, la possibile dipendenza da un testo differente.

<sup>332</sup> Cfr. per esempio la traduzione della CEI del testo ebraico di Es 17.14: «Allora il Signore disse a Mosè: “Scrivi questo per ricordo nel libro e mettilo negli orecchi di Giosuè: io cancellerò del tutto la memoria di Amalek sotto il cielo!”»; il greco ha ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν. V. anche Dt 25.19; 29.19; Gb 28.24 (τὴν ὑπ’ οὐρανὸν πᾶσαν); 41.3 (πᾶσα ἡ ὑπ’ οὐρανὸν).

<sup>333</sup> KITTEL (1965-1992, *s.v.* οὐρανός: col. 1427).

allude inoltre a realtà o persone presenti “sotto il cielo”, come in At 2.5 (ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν); At 4.12 (ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανόν); Col 1.23 (ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν).

Una formula di significato analogo, ὑπὸ τὸν ἥλιον, “sotto il sole” (v. *supra*, nota 213), compare inoltre di frequente nel testo del *Qoelet*, ed è entrata attraverso il testo biblico nell’uso corrente di diverse lingue<sup>334</sup>; in un caso (Qo 2.3) essa traduce l’originaria locuzione “sotto il cielo”, mentre in tutte le altre occorrenze (1.3; 1.9; 1.14; 2.11; 2.17; 2.18; 2.19; 2.20; 2.22; 3.16; 4.1; 4.3; 4.7; 4.15; 5.12; 5.17; 6.1; 6.12; 8.9; 8.15, 8.17; 9.3; 9.6; 9.9; 9.11; 9.13; 10.5) l’immagine era già presente nell’ebraico.

A proposito dell’indicazione della terra come realtà “sotto il cielo”, in Kittel (1965-1992, *s.v.* οὐρανός; col. 1427) si osserva che essa «è intesa in concreto come luogo della storia umana», evidentemente in contrapposizione al cielo come sede ultraterrena. Pennington (2003: 40) sottolinea a sua volta come «to regularly refer to the created world of humanity as that which is “under heaven” simultaneously highlights the extent of God’s dominion and the lower place of humanity from the God who dwells in the height of heaven». È opportuno aggiungere, però, che la locuzione, soprattutto in alcuni contesti, come si è visto, è particolarmente adatta a rendere l’idea della totalità della terra stessa, poiché non vi è luogo sulla sua superficie che non sia sovrastato dal cielo (o illuminato dal sole). Formule di questo tipo, come anche la canonica associazione/contrapposizione tra cielo e terra<sup>335</sup>, non sono

<sup>334</sup> Essa ha fornito ad esempio lo spunto per il titolo di un famoso romanzo (*Evil Under the Sun*, di Agatha Christie). Si ricordi inoltre l’espressione di sapore proverbiale *niente di nuovo sotto il sole*, ingl. *there is nothing new under the sun*, fr. *rien de nouveau sous le soleil*, td. *nichts Neues unter der Sonne*, sp. *nada hay nuevo debajo del sol / nada nuevo bajo el sol*, port. *nada de novo debaixo do sol / sob o sol*.

<sup>335</sup> V. il mito egizio di Geb e Nut, quello greco di Urano e Gea, il Cielo padre e la Terra madre nella cosmologia vedica; tutte queste coppie sono, significativamente, polarizzate per genere: cfr. in proposito LAZZERONI (1993, par. 5: *Genere e polarità*). Per esempi di formule di eredità indoeuropea che associano il cielo e la terra, v. CATSANICOS (1986). Si noti che diverse proposte etimologiche riconducono *erkin(k)* e *erkir*, rispettivamente “cielo” e “terra” in armeno, ad una radice comune, per quanto non vi sia consenso sulla origine e i diversi sviluppi di tale nucleo condiviso. MEILLET (1937: 1-2) suggerisce ad esempio una connessione con il numerale *erkow* (“due”): *erkin* sarebbe un antico maschile, ed *erkir* un antico femminile, a rappresentare le due metà dell’universo (per cui Meillet propone un confronto con la cosmologia babilonese); cfr. in proposito PISANI (1982: 207-208). DUMÉZIL (a cui si rimanda per ulteriori esempi dell’associazione paradigmatica di cielo e terra in ambito indoeuropeo) sottolinea come il rapporto tra i due vocaboli sia «aussi obscur que probable»: egli ha visto in *erkir*, in un primo momento, un’allusione alla terra in quanto «ayant le Ciel pour homme» (1979: 109-110); successivamente ha proposto invece di interpretarla come «porteuse du ciel lumineux» (1982: 78); cfr. *supra*, n. 189. RASMUSSEN (1999: 623-626), riconduce invece *erkin* ed *erkir* a forme aggettivali usate ellitticamente (e polarizzate per genere) di i-e. \**reub-os*, “spazio”: «the two halves of the world» sarebbero quindi “lo spazioso (cielo)” e “la spaziosa (terra)”; cfr. OLSEN (1999: 471-472) e bibliografia relativa.

del resto una prerogativa del testo biblico o della letteratura che ha risentito di un'influenza semitica. Esse si ritrovano anche in opere della gremità pagana, a partire dai poemi omerici: in *Iliade* Δ, 44, per esempio, compaiono associate, per descrivere le città "abitate da uomini terreni" care al cuore di Zeus, proprio le espressioni "sotto il cielo" e "sotto il sole" (αἶ γὰρ ὑπ' ἡελίῳ τε καὶ οὐρανῳ ἄστερόεντι), in questo caso particolarmente adatte, dato che il rapporto cielo-terra è insito nella predilezione del dio del cielo per città terrestri. Il sintagma con il dativo si trova anche nel *Fedone*, 110 b (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ὑπὸ τῷ οὐρανῳ ὄντα), mentre in altri testi platonici si trova l'accusativo, ad esempio in *Lettere*, 7, 326 c (τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἀνθρώπων) e *Timeo*, 23 c (πασῶν ὀπόσων ὑπὸ τὸν οὐρανόν); nell'*Alceste* di Euripide, al v. 151, la moglie di Admeto viene efinita γυνή τ' ἀρίστη τῶν ὑπ' ἡλίῳ μακρῷ. Nelle lingue baltiche, una formula analoga è lessicalizzata nel lituano *pasaulė*, -is e nel lettone *pasaule*, "mondo", che significano letteralmente "ciò che è al/sotto il sole"<sup>336</sup>; questo è, secondo Biezais (1987: 52), esplicitamente ascrivibile ad una ripartizione dell'universo in due livelli (cielo e terra, appunto). Al di fuori dell'ambito semitico e indoeuropeo, inoltre, si può citare la parola *tianxia* ("mondo / terra" e quindi "Cina"), propria già del cinese antico, che significa letteralmente "[ciò che sta] sotto il cielo" (Viotti Bonfanti, 1991: 999).

### 5.6. Οὐρανός e la fraseologia

Si concluderà l'esemplificazione delle caratteristiche dell'ambito lessicale afferente al cielo segnalando che, prevedibilmente, anche nella Bibbia οὐρανός e sinonimi occupano un posto di rilievo nella fraseologia. Il cielo compare infatti spesso, ad indicare l'eccezionale altezza o entità di un fenomeno o caratterizzare un eccesso di superbia, in locuzioni di carattere iperbolico: v. ad es. ἕως τοῦ οὐρανοῦ in Gen 11.4 (a proposito della torre di Babele); Dt 4.11, 1Esd 8.72; ἕως τῶν οὐρανῶν in 2Cr 28.9; ἕως εἰς οὐρανόν in 2Esd 9.6; ἕως ὑψίστων in Sal 70.19; cfr. Gb 20.6 (ἐὰν ἀναβῆ εἰς οὐρανὸν αὐτοῦ τὰ δῶρα, ἡ δὲ θυσία αὐτοῦ νεφῶν ἄψηται)<sup>337</sup>. Analogamente la distanza tra terra e cielo è citata come riferi-

<sup>336</sup> FRAENKEL (1962, s.v. *pāsaulis*: 543). *Pāsaulis* si trova in questa accezione in lituano già nella *Postilla Catholica* di Daukša, del 1599: v. KUDZINOWSKI (1977, t. II: O – Ž, s.v. *pasaulis*: 51 ss.).

<sup>337</sup> In Is 14.13 (Εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι, ἐπάνω τῶν ἄστρον τοῦ οὐρανοῦ θήσω τὸν θρόνον μου) e Is 14.14 (ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν) le parole che mostrano la ὕbris di Lucifero non sono invece da intendere in senso iperbolico, poiché manifestano la sua intenzione di

mento spaziale/quantitativo, ad es. in Sal 102.11 (ὅτι κατὰ τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τῆς γῆς ἐκραταίωσεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν); esempi analoghi si trovano del resto nella letteratura greca profana (v. *Iliade* Θ,16 τόσσον ἔνερθ' Ἀΐδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης; Esiodo, *Teogonia*, v. 720 τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης). Come si ricorderà, poi, le proprietà del cielo stesso ne favoriscono la menzione in comparazioni miranti a sottolineare, per esempio, il concetto di durata (v. *supra*, par. 4.8).

Esistono inoltre numerose espressioni più strettamente legate al contesto biblico: lo statuto di *creatum* particolarmente notevole giustifica infatti la menzione del cielo in passi che mirano a sottolineare la grandezza e potenza di Dio, che ne è l'artefice (v. Pr 3.19, Is 40.12: in entrambi i casi è citata anche la terra), anche in opposizione alle false divinità (es. Sal 95.5 ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνων δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν, o, ancora più esplicitamente, Ger 10.11-12 Θεοί, οἳ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν οὐκ ἐποίησαν, ἀπολέσθωσαν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτωθεν τοῦ οὐρανοῦ τούτου / κύριος ὁ ποιήσας τὴν γῆν ἐν τῇ ἰσχύι αὐτοῦ, ὁ ἀνορθώσας τὴν οἰκουμένην ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ καὶ τῇ φρονήσει αὐτοῦ ἐξέτεινεν τὸν οὐρανόν, κτλ.). Coerentemente, talora i cieli sono personificati e rappresentati, insieme alle realtà ad essi pertinenti (e talora in associazione con la terra)<sup>338</sup>, nell'atto di innalzare una lode al Creatore (es. Dn 3.59-63: εὐλογεῖτε, οὐρανοί, τὸν κύριον, κτλ.), di testimoniare e gioire della sua maestà (es. 1Cr 16.31 εὐφρανθήτω ὁ οὐρανός, καὶ ἀγαλλιάσθω ἡ γῆ; Sal 18.2 Οἱ οὐρανοὶ διηγούνται δόξαν θεοῦ, ποιήσιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα; cfr. Sal 49.6, 68.35, 88.6, 95.11; *Odi* 2.43), di partecipare al suo sdegno (Ger 2.12 ἐξέστη ὁ οὐρανός ἐπὶ τούτῳ καὶ ἔφριξεν ἐπὶ πλεῖον σφόδρα; *Salmi di Salomone* 2.9 καὶ ὁ οὐρανός ἐβαρυθύμησεν, καὶ ἡ γῆ ἐβδελύξατο αὐτούς, κτλ.).

## 6. Nota conclusiva

A sigillo di questa lunga esemplificazione, è opportuno ribadire, brevemente, come l'analisi presentata delinea un quadro di generale asistema-

rendersi uguale a Dio (ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ) e di effettuare quindi una vera 'scalata' al cielo.

<sup>338</sup> Cfr. per una personificazione del cielo e della terra anche 1Esd 4.36 πᾶσα ἡ γῆ τὴν ἀλήθειαν καλεῖ καὶ ὁ οὐρανὸς αὐτὴν εὐλογεῖ.

ticità – strettamente dipendente dalla natura composita dell’opera, dal suo scopo primario, dal contesto di fruizione, dalle circostanze della traduzione e non da ultimo dalle condizioni di trasmissione – al cui interno si individuano comunque occorrenze specifiche di un lessico tecnico ormai defunzionalizzato.

D’altro canto, il presente studio conferma, ancora una volta, l’influenza pervasiva che il testo sacro ha esercitato, non solo dal punto di vista contenutistico, ma anche lessicale e fraseologico, in diversi ambiti linguistico-culturali contemporanei e successivi.

### *Bibliografia*

- ADLER, A. (1928-1938, edidit), *Suidae lexicon*, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae.
- ALEXANIAN, J. M. (1984), *The Armenian Gospel Text from the Fifth through the Fourteenth Centuries*, in SAMUELIAN, T. J. e STONE, M. E. (1984, eds.), *Medieval Armenian Culture*, Scholars Press, Chico, pp. 381-394.
- ALFRINK, B. (1964), *L’expression “šamaim ou šmei haš-šamaim” dans l’Ancien Testament*, in AA.VV. (1964, eds.), *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. I, *Écriture Sainte – Ancien Orient*, Biblioteca apostolica Vaticana, Città del Vaticano, pp. 1-7.
- ARNDT, W. F. e GINGRICH, W. F. (1971), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature: a translation and adaptation of W. Bauer’s Griechisch – Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der Übrigen Urchristlichen Literatur, 4<sup>th</sup> revised and augmented edition*, The University of Chicago Press, Chicago.
- ARTOM, M. E. e BRAWER LIBERANOME, H. (1984), *Nuovo dizionario ebraico-italiano*, Y. Orenstein Yavneh Publishing House, Tel Aviv.
- Astowacašownč’ 1805: Astuatsashunch’ Matean: Hin ew Nor Ktakaranats’ (Scriptures of the Old and New Testaments)*, edited by ZOHRAPIAN, H., a facsimile reproduction of the 1805 Venetian edition with an introduction by COX, C., Caravan Books, Delmar, 1984.
- Astowacašownč’ 1860: Girk’ Astowacašownč’ k’: hin ew nor ktakaranac’*, i Vans Mxit’areanc’ i Sowrb Lazar, i Venetik.
- Astowacašownč’ 1929: Astowacašownč’ matean: hin ew nor ktakaranac’*, American Ənkerowt’iwn Groc’ Srboc’, Vienna. Rist. Hayastani Astowacašnč’ ayin Ənkerowt’iwn, Erevan 1997.

- AUDOLLENT, A. (1967, collegit digessit commentario instruxit), *Defixionum Tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentibus partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*, Unveranderter Nachdruck, Minerva, Frankfurt am Main (ripr. dell'ed. in aedibus A. Fontemoing, Luteciae Parisiorum, 1904).
- AWETIK'ĒAN, G., SIWRMĒLEAN, X. e AWGEREAN, M. (1836-1837), *Nor bargirk' haykazean lezowi*, 2 voll., i Tparani Srboyn Łazarow, i Venetik.
- BATTAGLIA, S. (1961-2002), *Grande dizionario della lingua italiana*, UTET, Torino.
- BATTISTI, C. e ALESSIO, G. (1950-1957), *Dizionario etimologico italiano*, G. Barbera, Firenze.
- BDB: BROWN, F., DRIVER, S. R. e BRIGGS, C. A. (1951), *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, second edition, Oxford University Press, Oxford.
- BELARDI, W. (1999), *Forma, semantica ed etimo dei termini greci per 'segno', 'indizio', 'simbolo' e 'sintomo'*, in BIANCHI, M. L. (1999, a cura di), *Signum, Atti del IX colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo (Roma, 8-10 gennaio 1998)*, Olschki, Firenze, pp. 1-22.
- BERRUTO, G. (1998), *Sociolinguistica dell'italiano contemporaneo*, Carocci, Roma.
- BERTHELOT, M. e RUELLE, C. E. (1888), *Fragmenta alchemica*, "Ότι σύνθετον καὶ οὐχ ἀπλοῦν τὸ εἶδος καὶ τὴν οἰκονομία (e Cod. Venet. Marc. 299, fol. 96r), in *Collection des anciens alchimistes grecs*, Georges Steinheil, Paris, vol. II, pp. 272-275.
- BHS: ELLIGER, K. e RUDOLPH, W. (1967-1977, ediderunt), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, textum Masoreticum curavit RÜGER, H. P. Masoram elaboravit WEIL, G. E., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- BIEZAIS, H. (1987), *Baltic Religion*, in ELIADE, M. (1987, ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Collier-Macmillan, New York-London, 16 voll., vol. II, pp. 49-55.
- BOLL, F. (1903), *Sphaera: Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, B. G. Teubner, Leipzig.
- BOUDREAUX, P. (1912), *Codices Parisini (Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum VIII.3)*, Lamertin, Brussels.
- CABRÉ, M. T. (2004), *¿Lenguajes especializados o lenguajes para propósitos específicos?*, in VAN HOOFT COMAJUNCOSAS, A. (2004, bajo la dirección de), *Textos y discursos de especialidad: el español de los negocios*, Rodopi, Amsterdam-New York, pp. 19-34.

- CAMPANILE, E. (1974), *Ant. Pers. xšāyaθiya xšāyaθiyānām*, in LAZZERONI, R. (1974, a cura di), *Studi linguistici in onore di Tristano Bolelli*, Pacini, Pisa, pp. 110-118.
- CATSANICOS, J. (1986), *À propos des adjectives hitt. šu-ḫmili- et véd. sū-māya-: quelques remarques sur le traitement du groupe °V-H<sub>x</sub>C° à la jointure des composés*, in «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris», LXXXI, 1, pp. 121-180.
- CHANTRAINE, P. (2009), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire de mots*, achevé par TAILLARDAT, J., MASSON, O. e PERPILLOU, J.-L., avec, en supplément, les *Croniques d'étymologie grecque* (1-10) rassemblées par BLANC, A., DE LAMBERTERIE, C. et PERPILLOU, J.-L., nouvelle édition, Klincksieck, Paris.
- CIACKIAK, E. (1837), *Dizionario armeno-italiano*, Tipografia Mechitaristica di S. Lazzaro, Venezia.
- CIANI, M. G. (1974), *Phaos e termini affini nella poesia greca: introduzione a una fenomenologia della luce*, Olschki, Firenze.
- CONYBEARE, F. C. (2001), *Armenian Version of the Old Testament*, first published in HASTINGS, J. (1898-1904, ed.), *A Dictionary of the Bible*, 5 voll.; vol. I, T.&T. Clark, Edinburgh, pp. 151-153; now in CONYBEARE, F. C. (2001), *The Armenian Church: Heritage and Identity*, Compiled, with Introduction, by the Revd. VREJ NERSESSIAN, N., St. Vartan Press, New York City, pp. 117-121.
- CORBETT, G. G. (2000), *Number*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CORSWANT, W. (1956), *Dictionnaire d'archéologie biblique*, revue et illustré par URECH, É., préfacé par PARROT, A., Delachaux & Niestle, Neuchâtel-Paris.
- COSERIU, E. (1997), *Linguistica del testo. Introduzione a una ermeneutica del senso*, ed. it. a cura di DI CESARE, D., Carocci, Roma.
- COWE, P. (1993), *Problematics of Edition of Armenian Biblical Texts*, in LEHMANN, H. e WEITENBERG, J. J. S. (1993, eds.), *Armenian Texts Tasks and Tools*, Aarhus University Press, Aarhus, pp. 26-37.
- COX, C. (1985), *The Use of the Armenian Version for the Textual Criticism of the Septuagint*, in FERNÁNDEZ MARCOS, N. (1985, ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporanea (V Congreso de la IOSC)*, Instituto 'Arias Montano' C.S.I.C., Madrid, pp. 25-35.
- DANKER, F. W. (2000, revised and edited by), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, third edition, The University of Chicago Press, Chicago-London.

- DELI: CORTELAZZO, M. e ZOLLI, P. (1999), *Il nuovo Etimologico. DELI - Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, seconda edizione in volume unico a cura di CORTELAZZO, M. e CORTELAZZO, MI. A., Zanichelli, Bologna.
- DE MAURO, T. (1999-2000), *Grande dizionario italiano dell'uso*, UTET, Torino.
- DEMETRAKOS, D. (1964-1978), *Μέγα λέξικον ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*, Dome, Athenai.
- DEVOTO, G. e OLI, G. C. (1967), *Vocabolario illustrato della lingua italiana*, Selezione Reader's Digest, Milano.
- DGE: ADRADOS, F. R. (1994-, redactado bajo la dirección de), *Diccionario griego-español*, Instituto de Filología, Madrid.
- DHORME, P. (1926), *Le livre de Job*, Victor Lecoffre, Paris.
- DIBELIUS, M. (1976), *James. A Commentary on the Epistle of James*, revised by GREEVEN, H., translated by WILLIAMS, M. A., Fortress Press, Philadelphia. Trad. di DIBELIUS, M. (1921), *Der Brief des Jakobus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- DIODATI, G. (1999, tradotta in lingua italiana e commentata da), *La Sacra Bibbia*, a cura di RANZETTI, M. e VENTURA AVANZINELLI, M., Mondadori, Milano.
- DISEGNI, D. (1995, a cura di), *Bibbia Ebraica*, Giuntina, Firenze.
- DITTENBERGER, W. (1960), *Orientalis Graeci inscriptiones selectae: supplementum Sylloges inscriptionum graecarum*, 2 voll., Olms, Hildesheim (ripr. dell'edizione di Leipzig, Hirzelium, 1903-1905).
- DODD, C. H. (1964), *The Bible and the Greeks*, third edition, Hodder & Stoughton, London.
- DOGNIEZ, C. e HARL, M. (1992, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par), *La Bible d'Alexandrie. Le Deutéronome*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- DUMÉZIL, G. (1979), *Le ciel et sa femme en arménien*, in AA.VV. (1979), *Florilegium Anatolicum. Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Éditions E. de Boccard, Paris, pp. 107-110.
- DUMÉZIL, G. (1982), *Encore le nom du ciel en arménien*, in «Studia Iranica», XI, *Mélanges offerts à Raoul Curiel*, pp. 73-78.
- ERNOUT, A. e MEILLET, A. (1985), *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire de mots*, quatrième édition, quatrième tirage augmenté d'additions et de corrections nouvelles par ANDRÉ, J., Klincksieck, Paris.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. (2000), *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, edizione italiana a cura di ZORODDU, D., Paideia, Brescia.

- FESTUGIÈRE, A. J. (1966-1968, traduction et notes par), Proclus, *Commentaire sur le Timée*, Vrin, Paris.
- FIELD, F. (1875, post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit), *Origenis hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Oxford University Press, Oxford (rist. Olms, Hildesheim, 1964).
- FRAENKEL, E. (1962), *Litauisches Etymologisches Wörterbuch*, band I, Heidelberg-Göttingen.
- FREEDMAN, D. N. (1992, ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York.
- GALBIATI, E. (1986, con intr. di), *Dizionario enciclopedico della Bibbia e del mondo biblico*, Massimo, Milano.
- GARCÍA RAMÓN, J. L. (2007), *Préstamo o desarrollo paralelo en la fraseología poética: τέμενος αἰθέρος (Aesch.) y lat. caeli templa (Enn.+), templa aetheris (Sen.)*, in SÁNCHEZ-OSTIZ, A., TORRES GUERRA, J. B. e MARTÍNEZ, R. (2007, eds.), *De Grecia a Roma y de Roma a Grecia: un camino de ida y vuelta*, EUNSA, Pamplona, pp. 13-30.
- GELS: LUST, J., EYNIKEL, E. e HAUSPIE, K. (2003), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Revised Edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- GESENIUS, F. W. (1886), *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das alte Testament*, Zehnte verbesserte und vermehrte Auflage, F. C. W. Vogel, Leipzig.
- GOTTI, M. (2003), *Specialized Discourse. Linguistic Features and Changing Conventions*, Peter Lang, Bern.
- HAGOPIAN, G. V. (2008), *Armenian Proverbs and Biblical Scripture*, in «Journal of the Society for Armenian Studies», XVII, pp. 43-78.
- HANHART, R. (1992), *The Translation of the Septuagint in Light of Earlier Tradition and Subsequent Influences*, in BROOKE, G. J. e LINDARS, B. (1992, eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings, Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and other Writings (Manchester 1990)*, Scholars Press, Atlanta, pp. 339-379.
- HARL, M. (1986, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par), *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- HEEG, J. (1910), *Codices Romani (Catalogus codicum astrologorum graecorum V.3)*, Lamertin, Brussels.

- HOFFMANN, J. J. (1698), *Lexicon Universale*, Jacob. Hackius, Cornel. Boutesteyn, Petr. Vander Aa & Jord. Luchtmans, Leiden.
- HOUTMAN, C. (1993), *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*, Brill, Leiden-New York-Köln.
- IDB: AA.VV. (1962), *The Interpreter's Dictionary of the Bible: an Illustrated Encyclopedia Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Including the Apocrypha: with Attention to Archaeological Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times*, Abingdon Press, New York-Nashville.
- INNES, D. K. (1971), *Heaven and Sky in the Old Testament*, in «Evangelical Quarterly», XLIII, fasc. III (july-september), pp. 144-148.
- JASKIEWICZ, S. (2007), *Il cristiano di fronte ai luminari del cielo: il commento agostiniano a Gn. 1, 14-19*, in AA.VV. (2007), *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa, I-V sec.: XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (4-6 maggio 2006)*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, pp. 711-722.
- JINBASHIAN, M. J. (1996), *The Armenian Translations of the Bible*, in «Haykazean Hayagitakan Handës», XVI, pp. 265-286.
- JOHNSON, B. (1984), *Armenian Biblical Tradition in Comparison with the Vulgate and Septuagint*, in SAMUELIAN, T. J. e STONE, M. E. (1984, eds.), *Medieval Armenian Culture*, Scholars Press, Chico, pp. 357-364.
- JOÜON, P. (1991), *A Grammar of Biblical Hebrew*, translated and revised by MURAOKA, T., 2 voll., Pontificio Istituto Biblico, Roma.
- JUNOD, E. (1976, introduction, texte, traduction et notes par), Origène, *Philocalie. 21-27, Sur le libre arbitre*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- KATZ, P. (1950), *Philo's Bible: the Aberrant Text of Bible Quotations in Some Philonic Writings and its Place in the Textual History of the Greek Bible*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KITTEL, G. (1965-1992, fondato da), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, continuato da FRIEDRICH, G., edizione italiana a cura di MONTAGNINI, F., SCARPAT, G. e SOFFRITTI, O., Paideia, Brescia.
- KJB: CARROLL, R. e PRICKETT, S. (1997, edited with an introduction and notes by), *The Bible. Authorized King James Version*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- KUDZINOWSKI, C. (1977, opracował), *Indeks – słownik do „Daukšos Postilė”*, Wydawnictwo naukowe uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.

- LAMPE, G. W. H. (1961, *ed.*), *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- LARCHER, C. (1983-1985), *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 3 voll., Librairie Lecoffre (J. Gabalda et C.), Paris.
- LAZZERONI, R. (1993), *Il genere indoeuropeo. Una categoria naturale?*, in BETTINI, M. (1993, a cura di), *Maschile e Femminile: generi e ruoli nelle culture antiche*, Laterza, Roma, pp. 3-16.
- LEMAIRE, A. (2003; trad. it. 2005), *La nascita del monoteismo. Il punto di vista di uno storico*, trad. it. di BERNARDINI, P., Paideia, Brescia.
- LEWY, H. (1956), *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Institut français d'archéologie orientale, Lé Caire.
- LIDZBARSKI, M. (1908), *Ephemeris fur semitische epigraphik II: 1903-1907*, Alfred Topelmann, Giessen.
- LOZZA, G. (1994, a cura di), *Platone, Timeo*, Mondadori, Milano.
- LSJ: LIDDELL, H. G. e SCOTT, R. (1968), *A Greek-English Lexicon*, revised and argued throughout by STUART JONES, H. with the assistance of MCKENZIE, R., with a *Supplement*, Clarendon Press, Oxford.
- MAASS, E. (1898, collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit), *Commentarium in Aratum reliquiae*, apud Weidmannos, Berolini.
- MARTIROSYAN, H. (2008), *Studies in Armenian Etymology with Special Emphasis on Dialects and Culture. Indo-European Heritage*, Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit Leiden.
- MASOTTI, A. (1936), *Astronomia Biblica*, Cesare Tamburini, Milano.
- MATHEWS, E. J. JR. (2002), *Early Armenian and Syrian Contact: Reflections on Koriwn's Life of Maštoč*, in «St. Nersess Theological Review», VII, pp. 5-27.
- MAUNDER, E. W. (1922), *Astronomy of the Bible*, fourth edition, The Epworth Press, London.
- MEILLET, A. (1937), *Arménien erkin et erkir*, in «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», V, pp. 1-2.
- MEINEKE, A. (1860-1864, recensuit), *Ioannis Stobaei Eclogarum, physicarum et ethicarum libri duo*, 2 voll., in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae.
- MERK, A. (1984, apparatu critico instructum edidit), *Novum Testamentum Graece et Latine*, editio decima, sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Romae.
- MLS: MURAOKA, T. (2002), *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Peeters, Louvain-Paris-Dudley.

- MOULTON, J. H. e MILLIGAN, G. (1957), *The Vocabulary of the Greek Testament, Illustrated from the Papyri and other Non-literary Sources*, fourth reprint, Hodder and Stoughton, London.
- MOULTON, W. F. e GEDEN, A. S. (1963), *A Concordance to the Greek Testament*, fourth edition, T. & T. Clark, Edinburgh.
- MUSSNER, F. (1970, commento di), *La Lettera di Giacomo. Testo greco e traduzione*, traduzione italiana di PENNA, R., revisione di SOFFRITTI, O., Paideia, Brescia.
- NALDINI, M. (1990, a cura di), *Basilio di Cesarea, Sulla Genesi (Omelia sull'Esamerone)*, Mondadori, Milano.
- NETS: PIETERSMA, A. e WRIGHT, B. G. (2007, eds.), *A New English Translation of the Septuagint and the other Greek Translations Traditionally Included under that Title*, Oxford University Press, New York-Oxford. Consultabile on-line all'indirizzo <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/edition/>.
- NEUGEBAUER, O. (1960), *Studies in Byzantine Astronomical Terminology*, The American Philosophical Society, Philadelphia.
- NODET, É. (1992, texte, traduction et notes par), *Flavius Josèphe, Les antiquités juives livres I à III*, deuxième édition, Les ÉDITIONS DU CERF, Paris.
- NTPC: SCHLEUSNER, J. F. (1822), *Novus thesaurus philologico-criticus, sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, editio secunda, 3 voll., Duncan, Glasguae; réimpression anastatique, Brepols, Turnhout 1994.
- OLSEN, B. A. (1999), *The Noun in Biblical Armenian*, De Gruyter, Berlin-New York.
- ORLANDO, C. e TORRE, R. (1991), *Lessico astronomico-astrologico greco*, in RADICI COLACE, P. e CACCAMO CALTABIANO, M. (1991, a cura di), *Atti del I seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini (Messina, 8-10 marzo 1990)*, Accademia Peloritana dei Pericolanti, Messina, pp. 291-309.
- OSTY, E. (1957, traduit par), *Le livre de la Sagesse*, deuxième édition, Les Éditions du Cerf, Paris.
- OUTTIER, B. (2008), *L'Ancien Testament a-t-il été traduit en arménien et géorgien du syriaque?*, in BRIQUEL CHATONET, F. e LE MOIGNE, PH. (2008, eds.), *L'Ancien Testament en syriaque*, Geuthner, Paris, pp. 215-220.
- PARPOLA, A. (1985), *The Sky-Garment: A Study of the Harappan Religion and its Relation to the Mesopotamian and Later Indian Religions*, The Finnish Oriental Society, Helsinki.
- PENNA, R. (1995, a cura di), *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Borla, Roma.

- PENNINGTON, J. T. (2003), "Heaven" and "Heavens" in the LXX. Exploring the Relationship Between עֲמָרָה and οὐρανός, in «Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies», XXXVI, pp. 39-59.
- PISANI, V. (1982), *Uxor. Ricerche di morfologia indeuropea*, in PISANI, V., *Spicilegium Postremum*, a cura di BOLOGNESI, C. - SANTORO, C., Congedo, Galatina, pp. 203-240.
- POKORNY, J. (1959), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke, Bern-München.
- PORTER, S. E. (1989), *The Language of the Apocalypse in Recent Discussion*, in «New Testament Studies», XXXV, pp. 582-603.
- PWRE: PAULY, A. (1894-1980), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, herausgegeben von WISSOWA, G., fortgeführt von KROLL, W., MITTELHAUS, K. et al., J. B. Metzler / A. Druckermüller, Stuttgart.
- QUEMADA, B. (1978), *Technique et langage*, in GILLE, B. (1978, volume publié sous la direction de), *Histoire des techniques. Technique et civilisations. Technique et sciences*, Gallimard, Paris, pp. 1146-1240.
- RAHLFS, A. (1979, edidit), *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- RAMELLI, I. (2005, a cura di), *Corpus Hermeticum*, edizione e commento di NOCK, A. D. e FESTUGIÈRE, A.-J.; edizione dei testi ermetici copti e commento di RAMELLI, I., Bompiani, Milano.
- RAPALLO, U. (1971), *Calchi ebraici nelle antiche versioni del «Levitico»: Studio sui Settanta, la Vetus Latina e la Vulgata*, Istituto di Studi del Vicino Oriente, Roma.
- RASMUSSEN, J. E. (1999), *Some Armenian Etymological Intricacies*, in AA.VV. (1999, eds.), *Selected Papers on Indo-European Linguistics, With a Section on Comparative Eskimo Linguistics*, Part II, Museum Tusulanum Press, Copenhagen, pp. 619-627.
- REPELLINI, F. F. (1992), *Cielo e Terra*, in VEGETTI, M. (1992, a cura di), *Introduzione alle culture antiche*, vol. II. *Il sapere degli antichi*, Boringhieri, Torino, pp. 126-162.
- ROSÉN, H. B. (1997), *The Lexical Semitisms of Septuagint Greek as a Reflex of the History of the Hebrew Vocabulary: Implications Concerning Lexical Diachrony and Historical Lexicography*, in HOCK, H. H. (1997, ed.), *Historical, Indo-European, and Lexicographical Studies. A Festschrift for Ladislav Zgusta on the Occasion of his 70th Birthday*, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 301-318.

- SANGIN, M. A. F. (1936), *Codices Rossici (Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum XII)*, Lamertin, Brussels.
- SAUMAISE, C. (1648), *De annis climacteriis et antiqua Astrologia diatribae*, ex officina Elzeviriana, Lugdunii Batavorum Leiden.
- SCALA, A. (2002), *La denominazione del mondo in armeno classico tra eredità indoeuropea e influssi iranici*, in DOGNINI, C. (2002, a cura di), *Kosmos. La concezione del mondo nelle civiltà antiche*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 137-142.
- SCHENKER, A. (2003, ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*, Brill, Leiden-Boston.
- SCHERMAN, N. (2000, ed.), *Tanach, The Stone Edition*, third edition, Mesorah Publications, New York.
- SCHIAPARELLI, G. (1903), *L'astronomia nell'Antico Testamento*, U. Hoepli, Milano.
- SCHMIDT, M. (1965, post ALBERTUM, I. recensuit), *Hesychiei Alexandrini Lexicon*, A. M. Hakkert, Amsterdam.
- SGARBI, R. (1982), *Dell'unità formale, semantica e culturale della nozione indoeuropea della luce diurna e notturna nei termini greci ἥλιος/σελάνα*, in «Aevum», LVI, pp. 87-91.
- SIDER, D. e BRUNSCHÖN, C. W. (2007, ed.), *Theophrastus of Eresus, On Weather Signs*, Brill, Leiden-Boston.
- SIMON, M. (1972), *Theos Hysistos*, in AA.VV. (1972), *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren oblata*, Brill, Leiden, Pars Prior, pp. 372-385.
- SOPHOCLES, E. A. (1957), *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods from B. C. 146 to A. D. 1100*, F. Ungar, New York.
- SOUTER, A. et al. (1968, ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford.
- SPENGLER, L. (1853-1856), *Rhetores Graeci*, 3 voll., sumptibus et typis B. G. Teubneri, Lipsiae. Repr. 1966, Minerva, Frankfurt/Main.
- SPICQ, C. (1988), *Note di lessicografia neotestamentaria I*, ed. it. a cura di VIERO, F. L., Paideia, Brescia.
- TINTI, I. (2010): *Il cielo nella Bibbia armena: osservazioni sul lessico*, in «Rassegna Armenisti Italiani», XI, pp. 8-21. Il testo a stampa contiene imprecisioni non dipendenti dall'autrice. Per questo motivo, è da considerarsi definitiva la versione disponibile *on-line* sul sito dell'Associazione Padus-Araxes: <http://www.padus-araxes.com/rassegna/armenisticaPadus.htm>.

- TITTMANN, I. A. H. (1808, ex tribus codicibus manuscriptis nunc primum edidit, observationibus illustravit et indicibus instruxit), *Iohannis Zonarae Lexicon*, 2 voll., sumtibus Siegf. Lebr. Crusii, Leipzig; rist. anast. 1967 A. M. Hakkert, Amsterdam.
- TGL: ESTIENNE, H. [HENRICUS STEPHANUS] (1572), *Thesaurus graecae linguae*, Henri Estienne, Genève; ediderunt HASE, K. B., DINDORF, W., et al., excudebat A. Firmin Didot, Parisiis 1831-1865.
- TLG: *Thesaurus Linguae Graecae: a Digital Library of Greek Literature*, a cura della University of California, Irvine; consultabile on-line sul sito: <http://stephanus.tlg.uci.edu>.
- TLL: *Thesaurus linguae latinae*, editus auctoritate et consilio Academicarum quinque Germanicarum: Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae (1900-).
- TODD, R. (1990, edidit), *Cleomedis Caelestia (Μετρωρα)*, B. G. Teubner, Leipzig.
- TOOMER, G. J. (1984, translated and annotated by), *Ptolemy's Almagest*, Duckworth, London.
- TORM, D. F. (1934), *Der Pluralis οὐρανοί*, in «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft», XXXIII, pp. 48-50.
- TOV, E. (2003), *The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in other Sources*, in SCHENKER, A. (2003, ed.), pp. 121-144.
- TURNER, N. (1963), *A Grammar of New Testament Greek*, vol. III: *Syntax*, T. & T. Clark, Edinburgh.
- VATTIONI, F. (1974, a cura di), *La Bibbia di Gerusalemme*, edizione italiana, EDB, Bologna.
- VIGOUROUX, F. (1912-1922, publié par), *Dictionnaire de la Bible*, 3e tirage, Letouzey et Ané éditeurs, Paris.
- VIOTTI BONFANTI, A. (1991), *Dizionario Cinese-Italiano Italiano Cinese*, Le lettere, Firenze.
- VNR: *La Sacra Bibbia, Versione Nuova Riveduta*, ottava edizione, Società Biblica di Ginevra, Ginevra (2002).
- WALTKE, B. K. e O'CONNOR, M. (1990), *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake.
- WALZ, C. (1832-36), *Rhetores Graeci*, 9 voll., apud Black, Stuttgartiae (repr. Osnabrück, Otto Zeller, 1968).

- WEBER, R. (1994, recensuit et brevi apparatu critico instruxit), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, editionem quartam emendatam praeparavit GRYSO, R., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- WEINSTOCK, S. (1953), *Codices Britannici (Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum IX.2)*, Lamertin, Brussels.
- WESTERINK, L. G. (1991, texte établi par), *Damascius, Traité des premiers principes*, volume III: *De la Procession*, traduit par COMBÈS, J., Les Belles Lettres, Paris.
- WEVERS, J. W. (1993), *Notes on the Greek Text of Genesis*, Scholars Press, Atlanta.
- WEVERS, J. W. (1995), *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, Scholars Press, Atlanta.
- ZATELLI, I. (1991), *Astrology and the Worship of the Stars in the Bible*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», CIII, pp. 86-99.
- ZIEGLER, J. (1980, edidit), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. XII.II, *Sapientia Iesu filii Sirach*, editio secunda, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- ZIEGLER, J. (1984, edidit), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. XIII, *Duodecim Prophetiae*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- ZORELL, F. (1990), *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, editio quarta, Pontificium Institutum Biblicum, Romae.