



# UNIVERSITÀ DI PARMA

Dottorato di Ricerca in Filologia Greca e Latina (e Fortuna dei classici)

Ciclo XVIII

Il campo semantico della sordità:  
ricerca e studio sinottico in *Siracide* e *Qohelet*.

Coordinatore:

Chiar.mo Prof. Giuseppe Gilberto Biondi

Tutore:

Chiar.mo Prof. Gualtiero Rota

Dottoranda:  
Maria Elena Galaverna

Anni 2013-2015



## Premessa

La letteratura sapienziale, sia essa pratica o di carattere più marcatamente contemplativo<sup>1</sup>, dimostra una particolare predilezione per l'udire, che si configura sia quale fondamento d'indagine del maestro, sia come finalità stessa del suo agire. Se, infatti, per sapienza si intende non soltanto il contenuto, bensì il processo attraverso il quale si formula un sapere utile alla vita umana e sempre verificabile «ici et maintenant par l'expérience»<sup>2</sup>, la percezione sensoriale appare senza dubbio il costituente primario di tale procedimento; la trasmissione stessa della tradizione vi è soggetta, poiché è anch'essa recepita prima di tutto attraverso il canale uditivo. D'altra parte, l'ascolto provoca un effetto immediato sull'ascoltatore e diviene pertanto l'atteggiamento ideale a cui si deve attenere il saggio. Nella tradizione ebraica, infatti, il popolo di Israele è testimone di una rivelazione divina che si palesa attraverso le parole e le azioni di chi l'ascolta. «In diesem Sinne ist das Hören auf das Gottesgebot im Alten Testament zu verstehen<sup>3</sup>», poiché ne consegue una necessaria obbedienza. Prima da Dio, poi attraverso i comandamenti, i profeti e i detti sapienziali, ciò che deve essere detto e fatto viene concretamente trasmesso e visualizzato attraverso le parole di volta in volta udite.

Se la dimensione uditiva è investita di una simile rilevanza, è evidente che un peso non minore avrà il segno negativo di tale azione, ovvero la sordità, che presenta caratteri e significati di volta in volta diversi. Rifiutarsi di ascoltare la parola di Dio è primariamente segno di grave disobbedienza, ma può diventare atteggiamento addirittura saggio, qualora le parole udite siano, al contrario, nocive e pericolose. E ciò soprattutto in un contesto, quale è quello sapienziale, contrassegnato dalla costante opposizione tra saggi e stolti, che si palesa proprio nell'uso della parola.

---

<sup>1</sup> GORDIS 1939, 123-125, opponendosi al pensiero secondo il quale esisterebbe una netta separazione tra Proverbi, Siracide e Sapienza, attenti ai soli aspetti pratici della vita, da un lato, Giobbe e Qohelet, viceversa occupati in speculazioni metafisiche dall'altro, parla piuttosto di «one school with a group of dissidents on the fringe», alludendo al diverso atteggiamento che gli uni e gli altri manifestano nei confronti della tradizione nell'affrontare entrambe le questioni.

<sup>2</sup> Cfr. ROSE 1999b, 123-124, che, scomponendo questo modo di procedere in tre momenti essenziali, «observer, réfléchir et juger», afferma: «la sagesse s'inscrit dans les expériences concrete et quotidiennes sur lesquelles elle réfléchit, et elle poursuit cette réflexion jusqu'à ce point où elle ose formuler des postulats pour la réussite de la vie humaine et pour la réalisation d'un ordre global du monde».

<sup>3</sup> Vd. KRAUS 1966, 119, che, definendo l'importanza e il significato dell'ascoltare nella tradizione veterotestamentaria, aggiunge: «Hören und Gehorchen wurden unter dem Gebot zu einer unauflösbaren Einheit. Der wahrhaft Hörende konnte nie folgen».

Tale presupposto è a fondamento della presente Tesi di Dottorato, che intende appunto indagare l'articolato complesso delle immagini – e relative specifiche declinazioni simbolico-metaforiche – legate al campo semantico del binomio *sordità/ascolto*, con riferimento particolare a *Siracide* e *Qohelet*. Questi due libri, infatti, senz'altro accomunati da un differente ma vivo dibattito intorno alla loro canonicità<sup>4</sup>, se non anche da una conoscenza diretta del secondo da parte del primo, si rivelano due casi davvero interessanti su cui condurre un'analisi sinottica dei termini afferenti al campo semantico indagato nelle diverse traduzioni del testo: il *Siracide*, soprattutto in virtù della sua complessa tradizione testuale, nonché della consapevole ammissione delle difficoltà insite nel procedimento traduttivo da parte del nipote di Ben Sira<sup>5</sup>, autore della versione greca dei LXX; il *Qohelet*, per le sue contraddizioni, che hanno dato voce nel tempo a molteplici interpretazioni, le quali trovano nella lingua il veicolo forse più fedele del messaggio trasmesso, o quanto meno testimoniano, attraverso le successive traduzioni, come esso venisse inteso in epoche differenti.

Il commento ai passi individuati è stato quindi approntato sulla base della versione greca dei *Settanta* per entrambi; sulla *Vetus Latina* per il libro di Ben Sira, sulla *Vulgata* nel caso del *Qohelet*; sull'originale ebraico, tradito nel testo masoretico, per *Qohelet*, sulla base invece dei frammenti ebraici superstiti, rinvenuti a partire dal 1986 nella Geniza del Cairo, a Qumran e a Masada, oppure attraverso la tradizione talmudica e midrashica, per quanto concerne il *Siracide*. Proprio a causa della complessa tradizione del testo del *Libro di Ben Sira*, di cui esistono due versioni greche derivate da altrettanti originali ebraici, uno dei quali avrebbe influenzato anche la traduzione latina (e a differenza di quella siriana, che sembrerebbe invece modulata su entrambe le edizioni ebraiche), si è presa in considerazione, per questo specifico caso, anche la traduzione della *Peshitta*, che ha offerto talvolta spiragli interessanti riguardo alle sfumature semantiche dei lessemi greci e latini di volta in volta indagati, permettendo anche di proporre più sicure congetture circa l'ipotesto ebraico perduto.

---

<sup>4</sup> Per il *Libro di Ben Sira* si veda RÜGER 1984, che ne evidenzia la sua collocazione tanto all'interno quanto all'esterno del canone, a causa della sua ufficiale estromissione dal canone ebraico, che non ne ha però impedito una trasmissione continua e cospicua all'interno delle comunità giudaiche; sulla canonicità del *Libro del Qohelet* e sul suo faticoso mantenimento all'interno del giudaismo al pari delle chiese cristiane, cfr. MAZZINGHI 2001a, 93-96.

<sup>5</sup> Cfr. *Prol.* rr. 15-30.

Il lavoro consta, per ciascun passo, anzitutto dello studio della tradizione del testo e delle varianti attestate di ogni lessema esaminato nelle differenti traduzioni; la pericope di volta in volta esaminata è stata quindi esaminata alla luce dello specifico contesto di riferimento, ed un'attenzione particolare è stata dedicata ai *loci similes* presenti all'interno dello stesso libro o, più in generale, nella letteratura sapienziale e nell'*Antico Testamento*, poiché spesso si tratta di passi che affrontano temi topici. Segue una trattazione etimologica e semantica dei termini o delle *iuncturae* impiegati, che si avvale anche del confronto con le loro ulteriori occorrenze nella letteratura veterotestamentaria ed extratestamentaria, nonché della comparazione con gli altri vocaboli o espressioni, afferenti alla medesima famiglia etimologica, comunemente usati per esprimere il medesimo campo semantico. La sinossi tra le differenti traduzioni del testo è, invece, finalizzata, da un lato, a sostenere, in assenza della tradizione manoscritta, plausibili retroversioni circa il testo ebraico, dall'altro, a ricercare i motivi sottesi, in ciascun caso, alla scelta linguistica del traduttore. A tale scopo, di ogni versetto preso in esame è stata condotta anche un'analisi stilistica, poiché i traduttori si sono mostrati ben consapevoli del valore aggiunto rappresentato dal significante in un certo contesto e hanno cercato, ciascuno nella propria lingua, di renderlo efficacemente. Tale indagine, infine, ha permesso di volta in volta di chiarire e apprezzare l'atto interpretativo che ha guidato ciascuna traduzione, nella somiglianza od originalità dell'una rispetto all'altra. Conclude il commento ai rispettivi passi una proposta di traduzione italiana alla luce dell'analisi condotta.

## Siracide

13,16-18 *VL* (13,13-14 *LXX*)<sup>6</sup>

*cave tibi et adtende diligenter auditui tuo quoniam cum subversione tua ambulas  
audiens vero illa quasi in somnis vide et vigilabis  
omni vita tua dilige deum et invoca eum in salute tua*<sup>7</sup>.

- 13 συντήρησον καὶ πρόσεχε σφοδρῶς,  
ὅτι μετὰ τῆς πτώσεώς σου περιπατεῖς.  
14 ἀκούων αὐτὰ ἐν ὕπνῳ σου γρηγόρησον,  
πάση ζωῇ σου ἀγάπα τὸν κύριον,  
καὶ ἐπικαλοῦ αὐτὸν εἰς σωτηρίαν σου.

Una prima testimonianza, nel Siracide, di un atteggiamento reticente nei confronti delle parole udite è offerta dalla versione latina del testo, seppur congiunta anche con alcuni manoscritti corsivi, recensioni e commentari greci (672-694-743, **L'**[ukian-Rezension: Hauptgruppe + Untergruppe], **O**[rigenes-Rezension: 253-Syh], **Dam.**[ascenus Johannes] p. 189, **Anton.**[ius Melissa] p. 784<sup>8</sup>) che riportano *Sir.* 13,14 *LXX* altrimenti omesso<sup>9</sup>. La pericope in esame conclude la disamina dei rapporti stretti con uomini più ricchi e potenti (*Sir.* 13,2-14 *LXX* = 13,2-18 *VL*<sup>10</sup>), riguardo alla cui frequentazione viene ancora una volta<sup>11</sup> messa in luce l'intrinseca

<sup>6</sup> Per il testo latino del *Siracide* si fa riferimento, quando possibile, al volume edito per le cure di THIELE 1987-2005 e alla sua prosecuzione per opera di FORTE 2014; le parti di testo successive a *VL* 28,24 (28,20 *LXX*) – con cui si concludono ad oggi i suddetti lavori – sono citate nell'edizione di DUESBERG – FRANSEN 1966. Per il testo greco si segue l'edizione di ZIEGLER 1980<sup>2</sup>.

<sup>7</sup> «Bada a te stesso e con premura guardati dalle cose che senti dire, poiché cammini con la tua rovina. Anzi mentre le ascolti, considera quelle cose come sogni e stai desto. Per tutta la tua vita ama il Signore e invocalo per la tua salvezza». Le traduzioni italiane dei passi esaminati, quando non altrimenti specificato, sono di chi scrive.

<sup>8</sup> Si seguono lo *stemma* e la dicitura di ZIEGLER 1980<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> Della traduzione greca del testo esistono, infatti, due diverse forme: quella breve (Gr I), cioè quella riportata dai manoscritti onciali, fu approntata dal nipote di Ben Sira, come egli stesso afferma nel prologo, già nell'ultimo trentennio del II secolo a.C., forse ad Alessandria d'Egitto, sulla base di Hb I, l'originale ebraico redatto da Ben Sira tra il 200 e il 175 a. C. (cfr. GILBERT 1996, 1407). Da una successiva edizione ebraica del testo (la cosiddetta Hb II), che KEARNS 1951, 275 colloca tra il 75 e il 60 a.C., deriva invece la versione greca estesa (Gr II), conservata in numerosi manoscritti corsivi, la quale è da datarsi con buona probabilità, secondo GILBERT 1996, 1410, «à la première moitié du II<sup>e</sup> s. ap. J.-C. au plus tard, puisque la *Vetus Latina* qui en dépend semble être antérieure à la fin du II<sup>e</sup> s.». Infatti, riguardo alla redazione latina, Gerolamo attinse direttamente alla *Vetus Latina*, che circolava appunto già nel II sec. d.C. e che venne incorporata in *VG* alla fine del sec. V. Sulla datazione di *VL* cfr. anche GILBERT 2008, 12; LEGRAND 2011, 16.

<sup>10</sup> Il passo costituisce la prima parte del più ampio quadro offerto da Ben Sira sulle conflittualità sociali presenti all'interno della società giudaica (*Sir.* 13,2-23 *LXX* = 13,2-28 *VL*, cfr. BRADLEY 2010, 61-72), in cui esiste «a certain underlying correspondence between the way the wealthy/powerful deal with those beneath them, whether they are among the “retainer class” or among the peasantry» (*ibid.* 62): sempre, infatti, «the wealthy will not hesitate to destroy those less powerful than they, as is evidenced by the inequity in how the rich and the poor must respond to exploitation» (*ibid.* 63), il cui specifico rapporto verrà analizzato nella seconda parte.

<sup>11</sup> Sul tema, tipico nella letteratura sapienziale, cfr. anche *Sir.* 4,7; 4,27; 8,1-3; 38,9; 41,17.

pericolosità. I verbi utilizzati, *caveo* e *ad tendo* e gli speculari *συντηρέω* e *προσέχω*, demarcano da subito la cura che l'uomo deve sempre avere nei confronti di se stesso, con specifico riferimento all'atteggiamento da tenere di fronte alle parole che si ascoltano. Benché assente sia in ebraico<sup>12</sup> sia nella traduzione siriana<sup>13</sup>, in latino la presenza del termine *auditus* è fuor di dubbio, garantita peraltro anche in greco da **L'-672-694-743**, che aggiungono, a seguito di *σφοδρῶς, του ακουειν*. Non si tratta soltanto di un «tricolon that urges attention and watchfulness regarding what has been said in the stanza», come affermato da SKEHAN – DI LELLA 1987, 253-254: al contrario, ciò di cui si è in ascolto è chiaramente qualificato in senso negativo a causa del contesto, nel quale si mette in guardia l'uomo dal *δυναστής ἀνελεήμων* (ebr. *אכזרי מושל*; lat. *potentior inmitis*), e ciò anche alla luce dell'inserzione di *και φυλαξον απο πονηρου*, «guardati dal malvagio», presente in **Anast.[asius Sinaita] p. 640** di seguito a *συντήρησον*. Inoltre, il successivo riferimento al pericolo della *πτῶσις*, vocabolo molto ricorrente nel testo greco e spesso legato alla parola riprovevole<sup>14</sup>, elimina ogni incertezza. Questo dato è ulteriormente significativo nella

<sup>12</sup> L'originale ebraico è fruibile frammentariamente, poiché ne disponiamo soltanto per quelle parti conservate dai manoscritti che sono stati ritrovati a partire dal 1896 nella Geniza del Cairo, a Qumran e a Masada, coprenti attualmente circa due terzi del *Libro di Ben Sira*; si vedano in merito SMEND 1906a; VATTIONI 1968; BEN-HAYYIM 1973; DI LELLA 1988; BEENTJES 1997 e 2002; ELIZUR 2010; ELIZUR – RAND 2011; CORLEY 2011. Ad essi è parzialmente possibile affiancare le numerose allusioni e citazioni presenti nella letteratura rabbinica, che tuttavia spesso parafrasano e interpretano il testo discostandosi notevolmente dalla lettura originaria, pur non escludendo che possano invece, talvolta, preservarne la forma secondo una differente versione di Hb; cfr. in proposito SCHECHTER 1891; COWLEY – NEUBAUER 1897; LABENDZ 2006; DIHI 2015. Nel caso in esame, il Ms. A trådito da VATTIONI 1968, 67 e BEENTJES 1997, 41 conserva la sola porzione di testo di *Sir.* 13,13 (והיה זהיר ולא תהלך עם אנשי חמס) (השמר), omettendo il versetto successivo; in essa l'invito ad essere cauti non è esplicitamente riferito a ciò che viene udito, ma è evidente che il pericolo deriva dalla frequentazione di persone cattive. Inoltre, l'allusione mediante la forma imperativa *niph'al* השמר a un'etica di «self-protection» – cioè, secondo SCHMIDT GOERING 2009, 162 n. 105, «to include protection by god: the wise person acts in such a way to keep Good on his side» – sembrerebbe quanto mai stringente e affine alla conclusione latina *omni vita tua dilige deum et invoca eum in salute tua*. La radice שמר è, infatti, strettamente legata alle espressioni indicanti il patto tra Dio e la comunità di Israele (cfr. García López, s.v. *šamar*, *GLAT* 9, coll. 645-676).

<sup>13</sup> Cfr. 13,13 in CALDUCH-BENAGES – FERRER – LIESEN 2003, alla cui edizione si farà sempre riferimento per il testo siriano e la sua traduzione: *ܐܠܝܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܝܢ ܕܥܘܠܡܐ ܕܡܝܢ ܕܥܘܠܡܐ* («be careful and be on the alert, because you are walking with blackmailers»). La traduzione siriana, conservata interamente nella Peshitta e nella versione Siroesaplare, oltre che frammentariamente in quella Siropalestinese, sembrerebbe modulata direttamente sul testo ebraico, con l'influenza di entrambe le sue due forme, Hb I e Hb II; pertanto «si bien es cierto que en algunos pasajes su traducción deja mucho que desear [per errori linguistici, fraintendimenti, ampliamenti, alterazioni di carattere targumico], en otros su texto es preferible al de los manuscritos hebreos y a la versión griega» (*ibid.*, 14). Per un'accurata disamina dello *status quaestionis* vd. anche PEURSEN 2007, 3-133; RIZZI 2008, 280-307; PEURSEN 2011, 143-165.

<sup>14</sup> Cfr. *Sir.* 1,22 LXX (1,28 VL) e 5,13 LXX (5,15 VL), che peraltro presentano la medesima resa latina (*subversio*) del termine greco *πτῶσις*, nonché 20,18 LXX (20,20 VL). Lo stesso verbo *πτίπτω*, alla base del suddetto sostantivo, e i suoi composti sono impiegati quali espressioni di un abuso della lingua in *Sir.* 8,1; 22,27 LXX (22,33 VL); 23,3; 28,18 LXX (28,22 VL); 28,23 LXX (28,27 VL), 28,26 LXX

misura in cui *πτῶσις* è, in realtà, traduzione impropria del termine ebraico *אנשי חמס*, ‘violenti’, con un passaggio quindi, nella traduzione greca – e poi in quella latina –, dalla causa (il camminare con i violenti) all’effetto (la conseguente rovina)<sup>15</sup>.

Il tema del non ascoltare parole deplorable è qui reso attraverso il ricorso all’immagine dell’*audire* tali cose *quasi in somnis*, atteggiamento che sottintende il decisivo rifiuto dell’uomo di lasciarsi condizionare da esse, poiché suo compito è invece quello di *vigilare* ed evitare così la propria rovina. Caratteristica del sonno è, infatti, la percezione di vedere e sentire ciò che, in realtà, non si vede e non si sente<sup>16</sup>; si tratta perciò metaforicamente di essere uditori apparenti, ma non effettivi, delle invettive, degli sproloqui e dei complotti dei potenti, dai quali l’uomo è messo continuamente alla prova<sup>17</sup>. Ben Sira si inserisce così nel tradizionale pensiero dell’Antico Testamento – e, in generale, dell’antico Vicino Oriente – secondo cui, eccetto alcune rare visioni inviate da Dio, il sogno è di per sé un’immagine illusoria e sfuggibile, ben diversa da quella sapienza che risiede, per gli ebrei, nel rispetto della legge<sup>18</sup>. Esempio è in questo senso la successiva breve discussione sul sogno di *Sir.* 31,1-8 LXX (34,1-8 *VL*), che afferma esplicitamente la veridicità della legge contro le effimere visioni dei sogni<sup>19</sup>.

---

(28,30 *VL*). Per uno studio complessivo della metafora del “cadere” nel *Libro di Ben Sira* e dei vocaboli atti ad esprimerla in esso attestati vd. MINISSALE 2008.

<sup>15</sup> Vd. MINISSALE 1995, 88 e 190.

<sup>16</sup> Così già Arist. *Insomn.* 459a Bekker: ἐν δὲ τῷ ὕπνῳ ὑπόκειται μηδὲν ὄραν μηδ’ ἀκούειν μηδ’ ὄλως αἰσθάνεσθαι; della stessa opinione anche Ph. *Ios.* 126 (ἐν ταῖς καθ’ ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλέπομεν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούομεν) e Plut. *Cor.* 38,4-5 (ἐν ὕπνοις ἀκούειν οὐκ ἀκούοντες καὶ βλέπειν οὐ βλέποντες δοκοῦμεν). Inoltre, in età precedente alla stesura di Gr II, la *iunctura* ἀκούειν ἐν ὕπνῳ/καθ’ ὕπνον risulta attestata, proprio in quest’accezione di ascolto falsato, in due casi: in Phylarch. *FGrHist* 81 F 7 si dice dei bizantini che erano a tal punto ubriaconi da non sopportare di udire il richiamo alla guerra neppure in un contesto fittizio quale è il sogno (πολεμίας σάλπιγγος οὐδὲ ἐν ὕπνοις ὑπομένοντας ἀκοῦσαι); in Plb. 18,46,7 i Greci, increduli di fronte alle parole udite, credono di averle ascoltate in sogno (τὸ δὲ πολὺ μέρος τῶν ἀνθρώπων διαπιστούμενον καὶ δοκοῦν ὡς ἂν εἰ καθ’ ὕπνον ἀκούειν τῶν λεγομένων διὰ τὸ παράδοξον τοῦ συμβαίνοντος, πᾶς τις ἐξ ἄλλης ὁρμῆς ἐβόα προάγειν τὸν κήρυκα καὶ τὸν σαλπικτὴν εἰς μέσον τὸ στάδιον καὶ λέγειν πάλιν ὑπὲρ τῶν αὐτῶν, ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, βουλομένων τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον ἀκοῦειν, ἀλλὰ καὶ βλέπειν τὸν λέγοντα διὰ τὴν ἀπιστίαν τῶν ἀναγορευομένων). E d’altronde Ben Sira, come ha evidenziato FASCE 2009, 82, «uomo colto, che proclama l’importanza dell’istruzione e dell’aggiornamento, che attualizza il sapere d’Israele nel contatto intenso e regolare con la cultura ellenistica, risente della discussione sulla teoria del sogno che anima molti ambienti scientifici e accademici del tempo e riporta la voce della cultura greca alessandrina coeva per più tematiche: allo stesso modo, nella traduzione greca del nipote, che vive e opera ad Alessandria, si ritrova il lessico comune dei Settanta, integrato nella koiné familiare ai giudei ellenizzati e inserito negli schemi letterari della Scrittura sapienziale veterotestamentaria».

<sup>17</sup> Così poco prima in *Sir.* 13,11 LXX: ἐκ πολλῆς γὰρ λαλιᾶς πειράσει σε, tradotto conformemente in *Sir.* 13,14 *VL ex multa enim loquella tentabit te*.

<sup>18</sup> Sulla teoria del sogno nell’Antico Testamento cfr. FASCE 2009; Oepke, s.v. ὄναρ, *GLNT* 8, coll. 642-650; OPPENHEIM 1966.

<sup>19</sup> κεναὶ ἐλπίδες καὶ ἀσυνέτω ἀνδρί, / καὶ ἐνύπνια ἀναπεροῦσιν ἄφρονας. / ὡς δρασσόμενος σκιᾶς καὶ διώκων ἄνεμον / οὕτως ὁ ἐπέχων ἐνυπνίῳς· / τοῦτο κατὰ τούτου ὄρασις ἐνυπνίων, / κατέναντι προσώπου ὁμοίωμα προσώπου. / ἀπὸ ἀκαθάρτου τί καθαρισθήσεται; / καὶ ἀπὸ ψευδοῦς τί ἀληθεύσει;

Recentemente BUSSINO 2013, 140-152, analizzando il testo greco dell'aggiunta, ne ha ricostruito l'ipotesi ebraico, proponendo una serie di congetture che mutano però radicalmente il senso della pericope: אֱהֵב אֶת־יְהוָה וְקָרָאתָ יוֹאֵל לְתַשׁוּעָתְךָ: אֵלֶּה מִשְׁנַתְּךָ הַקִּיצָה לְמִיכָל חַיֶּיךָ («hear this, awake from sleep: love the Lord all the days of your life and call upon him for your salvation»). A suo parere, «the Hebrew text of the addition was אֵלֶּה מִשְׁנַתְּךָ, *from sleep*, rendered then as ἐν ὕπνῳ by the translator, who had not understood the meaning of the whole verse» (*ibid.*, 147); inoltre, l'appropriata traduzione del precedente אֵלֶּה sarebbe ταῦτα, variante attestata nel Ms. **248**, poichè porrebbe l'aggiunta in relazione con quanto segue e non con quanto la precede, permettendo «a better insertion of the addition into its context: it is not the negative elements that come before that need attention but an opening to something positive, like Sir 13,14bc» (*ibid.*, 151). A fronte, quindi, di una generica esortazione iniziale ad ascoltare, seguirebbe un ulteriore invito a distarsi dal sonno e ad amare il Signore, in una prospettiva totalmente contrapposta alla serie di esempi negativi adottati in precedenza. Se efficaci si rivelano le scelte lessicali ivi proposte<sup>20</sup>, appaiono invece forzate, da un lato, la ricostruzione sintattica del periodo, che ipotizzerebbe la presenza nell'originale di un imperativo אִמְרֵךְ, reso poi dal traduttore

---

/ μαντεῖα καὶ οἰωνισμοὶ καὶ ἐνύπνια μάταιά ἐστιν, / καὶ ὡς ὠδινούσης φαντάζεται καρδία· / ἐὰν μὴ παρὰ ὑφίστου ἀποσταλῆ ἐν ἐπισκοπῇ, / μὴ δῶς εἰς αὐτὰ τὴν καρδίαν σου· πολλοὺς γὰρ ἐπλάνησεν τὰ ἐνύπνια, / καὶ ἐξέπεσαν ἐλπίζοντες ἐπ' αὐτοῖς. / ἄνευ ψεύδους συντελεσθήσεται νόμος, / καὶ σοφία στόματι πιστῶ τελείωσις.

<sup>20</sup> Calzante si rivela la scelta di אִמְרֵךְ alla luce dell'analisi delle attestazioni di ἀκούω: «only here in Gr II [...], in Gr I, it always translates אִמְרֵךְ, with the sole exception of BS 33,4 (E, F)» (BUSSINO 2013, 145); probabile è anche la presenza אִמְרֵךְ, poiché a sua volta ὕπνος «only here in Gr II [...], in Gr I translates 3x אִמְרֵךְ (only 1x in the MT, in Prov 23,21) and 2x אִמְרֵךְ / אִמְרֵךְ, while in the LXX it renders mainly אִמְרֵךְ» (*ibid.*, 146). All'interno, invece, delle possibilità riscontrate dall'analisi delle occorrenze di γρηγορέω nei LXX, lo studioso a אִמְרֵךְ preferisce אִמְרֵךְ/אִמְרֵךְ, sostenendo che quest'ultima sia quella che più si adatta alla sfumatura semantica ivi individuata «to emphasise the relationship between the two actions of listening when asleep and waking up» (*ibid.* 146-147). La radice verbale אִמְרֵךְ, tuttavia, potrebbe rivelarsi ugualmente appropriata: essa, infatti, è attestata non solo nel TM, in cui è impiegata nei tre casi in cui è forma sottesa a γρηγορέω (*Ier.* 5,6 e due volte in 31[38],28), bensì anche nei frammenti ebraici del *Libro di Ben Sira* (33,16; 38,26), a differenza di אִמְרֵךְ, di cui, in essi, non vi è traccia; inoltre, la sfumatura di significato ivi segnalata, «to indicate the persevering in state of vigilance» (*ibid.*), ben si adatterebbe alla diversa, possibile valenza semantica del passo, a maggior ragione alla luce della traduzione latina con il verbo *vigilo* nei tre casi summentovati. Proprio la duplice evoluzione semantica di questa radice («astenersi dal sonno', cioè 'essere sveglio', dal quale deriva il significato secondario e assai traslato 'vegliare», vd. Lipiński, s.v. *šāqad*, *GLAT* 9, col. 849) rispetto all'univoco significato dell'altra «nel senso di 'svegliarsi', 'risvegliarsi' [denotando] non tanto lo 'stato di eccitazione, di veglia' quanto piuttosto il passaggio dallo stato di mancanza di coscienza o addirittura dallo stato onirico alla chiara coscienza, al pieno ritorno in sé» (vd. Wallis, s.v. *jqš*, *GLAT* 3, col. 993) potrebbe avere verosimilmente influenzato le successive traduzioni. In ogni caso, a riprova dell'effettiva plausibilità di tali scelte terminologiche, si noti che la ricostruzione lessicale proposta in tale sede corrisponde perfettamente anche all'ipotesi congetturata da SEGAL 1972<sup>3</sup>, פֶּה e HARTOM 1969<sup>3</sup>, 52 per *Sir.* 13,14 LXX, che propongono rispettivamente הקיצה e שמעת אלה בשנתך הקיצה e בשמעתך אלה בשנתך, di cui BUSSINO 2013, 150 modifica la sola struttura sintattica, nonostante le importanti ricadute sul piano semantico.

greco mediante un participio, dall'altro la presenza della preposizione ἔν nonostante la resa *èn/in* conservata in tutti i manoscritti; macchinoso, peraltro, è il riferimento del pronome ἡζῆ alla sentenza successiva, laddove il nesso con quanto affermato in precedenza è sostenuto anche dalla *versio* latina, che aggiungendovi la pericope di *Sir.* 13,16 ne offre una plausibile interpretazione, ulteriormente supportata dalla ricorrenza nei LXX della *iunctura* ἀκούειν αὐτά «to indicate the future consequences of listening», come evidenziato dallo stesso BUSSINO 2013, 145 in merito a *I Sm.* 3,11; *Idt.* 11,16; *Is.* 48,7; *Ier.* 19,3. Le aggiunte latine di *Sir.* 13,16-18 *VL*, quindi, potrebbero rappresentare, se non una fedele traduzione del passo, quanto meno un'interessante indicazione di come esso venisse inteso, mediante cioè una chiave di lettura che individua nel canale uditivo uno strumento persuasivo di *imitatio*, anche nociva.

19,27 LXX (19,24 VL)

27 συγκύφων πρόσωπον και ἐθελοκωφῶν,  
ὅπου οὐκ ἐπεγνώσθη, προφθάσει σε.<sup>21</sup>

*et est iustus qui se nimium submittit a multa humilitate  
et est iustus qui inclinat faciem et fingit non videre quod ignoratum est.*

Tra gli atteggiamenti dimostranti falsa sapienza si registra il caso dell'ipocrisia, comportamento proprio di colui che esibisce, con scaltrezza, un'osservanza tutt'altro che onesta e consapevole nei confronti della Legge. Un esame accurato delle maschere dietro cui si nasconde l'ipocrita è proposto in *Sir.* 20-30 LXX: tra esse compare quella espressa dal raro composto participiale ἐθελοκωφῶν. Il lessema è lezione attestata da **O-V** (con erronea grafia -κοφ.) **248-273 α** ed è preferito da Ziegler – ma anche da RAHLFS 1965<sup>8</sup> – alla variante ετεροκωφῶν<sup>22</sup> non registrata altrove nel *corpus* letterario greco superstite. Ἐθελοκωφῶν, da ἐθελοκωφέω, è composto ugualmente infrequente<sup>23</sup>, nonché *hapax* e unica forma derivante dalla radice di κωφός nel *Siracide*<sup>24</sup>; tuttavia l'*interpretamentum* di *Hesych.* ε 646 L., che presenta, proprio in riferimento a questo passo, ἐθελοκωφῶν· ἐθελόντως κωφεύων, sembra confermare la lezione e chiarisce il senso del participio, indicante l'azione dell'uomo meschino che subdolamente si finge ciò che non è. Tale significato è peraltro già insito nell'ambivalenza radicale (positiva o critica) dei composti con ἐθελο-<sup>25</sup>, di cui ἐθελοκωφῶν è esempio ideale. Paronimo del vicino συγκύφων, che in *iunctura* con πρόσωπον è per antonomasia segno di passiva accondiscendenza, ne condivide la superficialità dell'atto, poiché non si tratta davvero di ascoltare, bensì di fingere di farlo per colpire poi, più facilmente, colui che parla.

Questa peculiare scelta lessicale dei LXX, benché presente nella posteriore traduzione armena<sup>26</sup>, non può essere tuttavia direttamente supportata né dalla sinossi

<sup>21</sup> «Colui che ha abbassato la testa e fa il sordo, quando non è osservato, ti ostacolerà anticipandoti».

<sup>22</sup> Questa la lezione dei restanti codici; il participio muoverebbe da ετεροκωφέω, «to be deaf of one ear» (*LSJ*<sup>9</sup> s.v.).

<sup>23</sup> Si registrano nel *ThGL* soltanto trentacinque ulteriori attestazioni di ἐθελοκωφέω, tutte di età successiva alla redazione di Gr I.

<sup>24</sup> Cfr. WAGNER 1999, 183; ulteriori occorrenze in seno ai LXX di κωφός, composti e derivati si individuano in *Ex.* 4,11 (due casi); *Lv.* 19,14; *Idc.* 16,2; 18,19; II *Sm.* 13,20; 19,11; IV *Rg.* 18,36; *Ps.* 37,14; 38,3 e 10; 57,5; *Iob* 6,24; 13,5, 13 e 19; 33,31 e 33; *Mi.* 7,16; *Hab.* 2,18; *Is.* 29,18; 35,5; 42,18 e 19; 43,8; *Ez.* 3,26; 24,27.

<sup>25</sup> Cfr. la sintesi di BAUER 1988<sup>6</sup>, 439 s.v. ἐθελο-.

<sup>26</sup> Cfr. HAMBARDZUMYAN 2016, 108: «two words which are rare in Armenian appear in Yer. version of this verse: 'գետնահայեաց' [getnahayeač] (with inclined face) and 'ուրհուրհայեաց' [ownkharkeal] (not hearing, deaf). Both these words are literal translations from Gr. [getnahayeač] (συγκύφων πρόσωπον) and 'ուրհուրհայեաց' [ownkharkeal] (ἐτεροκωφῶν)». La traduzione armena recepisce quindi l'originalità

con il testo ebraico, non pervenuto per il passo in esame<sup>27</sup>, né da una palmare resa nelle *versiones* latina e siriana. La traduzione latina rende esplicito il senso negativo di ‘fingere’, ma sembrerebbe omettere il riferimento alla sordità riportando *et fingit non videre quod ignoratum est*, affermazione che risulterebbe forse più chiara alla luce di un passo (Hippocr. *Mul.* 1,41) nel quale è attestata la *iunctura* κώφωσις ὀφθαλμῶν, cioè «*injury*», ‘lesione degli occhi’ (*LSJ*<sup>9</sup>, 1020 s.v. κώφωσις), la quale porrebbe l’espressione nell’ambito del non vedere<sup>28</sup>. Il testo siriano di 29,27 a sua volta comprende la malizia dell’azione ma la palesa nel riferimento a colui che ordisce piani malvagi<sup>29</sup>, differenziandosi così dalla versione greca. Per quanto riguarda l’ipotesto ebraico perduto, SMEND 1906a, 179 congettura una forma מתחרש «das Jdc. 16,2 in etwas anderer Bedeutung steht», derivante da una radice חרש, a cui conduce anche l’esame delle occorrenze della famiglia di κωφός nei LXX.

Le tredici attestazioni di κωφός in seno ai LXX sono tradotte in latino con il termine corrispondente, *surdus*, solo in nove casi, e soltanto in uno per quanto riguarda le traduzioni dei derivati δύσκωφος, κωφεύω, κωφώω e ἀποκωφώω. Alla base di tali rese vi sono sempre due radici ebraiche, i cui diversi significati sembrano essere stati accorpati, in greco, in una medesima radice, laddove il latino mantiene almeno una coppia radicale corrispondente. In ebraico, da una radice חרש derivano la forma חָרַשׁ «sordo<sup>30</sup>» (*Is.* 35,5; 29,18; 42,18 e 19; 43,8; *Ps.* 58,5; 38,14; *Ex.* 4,11; *Lv.* 19,14<sup>31</sup>) e il verbo חָרַשׁ «q essere sordo, essere muto [*Mich.* 7,16]; *hi* essere muto, tacere, tenere segreto; omettere, essere inoperoso; ridurre al silenzio [*Iob* 6,24; 13,5, 13 e 19; 33,31 e 33; *II Sm.* 13,20; 19,11; *Idc.* 18,19; *IV Rg.* 18,36]; *hitp* agire silenziosamente [*Idc.* 16,2]<sup>32</sup>»; una radice אָלַם, da cui deriva il lessema אָלַם,

---

del lessema, per cui sceglie un termine ugualmente raro; non stupisce, inoltre, la supposta presenza nell’ipotesto della variante ἐτεροκωφῶν, considerando che «the Armenian text of Ben Sira was translated first from Syriac and was then combined in recension with the Greek translation (Gr II)» (*ibid.*, 62), in cui essa è forma appunto attestata.

<sup>27</sup> Cfr. l’inventario dei frammenti ebraici superstiti offerto da BEENTJES 1997.

<sup>28</sup> Questo *locus* è stato affiancato a *Sir.* 19,27 da THIELE 1987-2005, 557 in apparato, il quale aggiunge altri due *loci similes* (*Is.* 42,18; *Mt.* 12,22), dove si succedono l’uno dopo l’altro gli aggettivi κωφός (‘sordo’) e τυφλός (‘cieco’), causando inevitabilmente una confusione e un ampliamento del significato dell’uno nell’accezione dell’altro.

<sup>29</sup> Cfr. WAGNER 1999, 183: «Syr: \*אָלַם חָרַשׁ \*אָלַם חָרַשׁ \*Syr<sup>WP</sup>: \*אָלַם חָרַשׁ (es gibt einen, der sein Gesicht abwendet und an Böses denkt)»; SMEND 1906a, 179 a proposito di questo passo commenta: «Syr. schlecht: und er sinn(t) (רעאומת) Böses. Er dachte an חָרַשׁ הער».

<sup>30</sup> Vd. FOHRER 1996, 104 s.v.

<sup>31</sup> Cfr. HATCH – REDPATH 1975, 840 (s.v. κωφός).

<sup>32</sup> Così FOHRER 1996, 104 s.v.; per le attestazioni di ciascuna forma del verbo cfr. HATCH – REDPATH 1975, 136 (s.v. ἀποκωφῶν); 840 (s.v. κωφεύειν).

«muto<sup>33</sup>», è attestata invece con diverse forme in *Hab.* 2,18; *Ex.* 4,11; *Ez.* 3,26; 24,27; *Ps.* 39,3 e 10<sup>34</sup>. Tra esse, soltanto חָרַשׁ (gr. κωφός) e la forma *qal* di חָרַשׁ (gr. ἄποκωφώω) sono tradotte in latino, rispettivamente, con *surdus* e *surdus esse*<sup>35</sup>; viceversa per le ulteriori forme verbali di חָרַשׁ (gr. κωφεύω) il latino utilizza per lo più il verbo *taceo*, ad eccezione di *II Sm.* 19,11 e *Idc.* 16,2, per le quali usa rispettivamente *sileo* e *quiesco*. Le forme attestate in *Hab.* 2,18 e *Ex.* 4,11, che muovono dall'altra radice (אָלַם) e che sono equivalenti l'una al greco κωφός, l'altra a δύσκαωφος, sono rese in latino con *mutus*<sup>36</sup>, aggettivo che si incontra anche nella perifrasi *mutus esse* di *Ez.* 3,26 quale traduzione di ἄποκωφώω, che a sua volta traduce la medesima radice ebraica; l'altra occorrenza di ἄποκωφώω da tale radice (*Ez.* 24,27) è resa invece con il verbo *sileo*, mentre il composto *obmutesco* traduce il semplice κωφώω (ebr. נִצְּלַמְתִּי) nelle sue due uniche attestazioni nei LXX (*Ps.* 39,3 e 10 *VG*). Delle due radici ebraiche considerate, solo la prima (חָרַשׁ) afferisce, dunque, al campo semantico della sordità e, infatti, «significa innanzitutto 'essere sordo, sordomuto', come in aramaico e in arabo, e in senso lato definisce l'incapacità di comunicare, che può essere causata da un impedimento fisico o da una precisa e consapevole decisione<sup>37</sup>». Al di là che essa faccia specifico riferimento all'ambito del non parlare o del non udire, in ogni caso «*hāraš* pone l'accento su quanto di attivo e di intenzionale c'è nel silenzio<sup>38</sup>», indicando un'azione che si vorrebbe o si dovrebbe fare, ma che non si può, o non si vuole, compiere. Sia che il discorso muova su basi non metaforiche ma proprie, sia che esso assuma coloriture maggiormente traslate, sordo è colui che non è in grado di sentire, pur volendolo, ma anche chi, pur dotato della capacità fisica di udire, si rifiuta di farlo. Ed è questa la duplice possibilità che soggiace al valore veicolato da κωφός nei nove casi sopra ricordati, la cui resa latina viene realizzata attraverso *surdus*.

<sup>33</sup> Vd. FOHRER 1996, 17 s.v.

<sup>34</sup> Cfr. HATCH – REDPATH 1975, 136 (s.v. ἄποκωφούων); 357 (s.v. δύσκαωφον); 840 (s.v. κωφός e κωφούων).

<sup>35</sup> Per quest'ultima forma, attestata in *Mi.* 7,16 (*aures eorum surdae sunt*), si noti anche che Agostino (in *psalm.* 113,1,4), citando il passo, riporta *aures illis obsurdabuntur*, utilizzando un composto verbale, *obsurdo*, che muove comunque dalla stessa radice.

<sup>36</sup> Cfr. anche *Sap.* 10,21, in cui *mutus* è scelto ancora quale traduzione di κωφός.

<sup>37</sup> Così Baumann, s.v. *dāmā*, *GLAT* 2, col. 299.

<sup>38</sup> *Ibid.*, col. 300; tale valore di *hāraš* è rilevato da Baumann in un'ottica contrastiva: egli lo confronta, nel senso specifico di 'tacere', con le forme sinonimiche *hāšā*, «'tacere' con un'inclinazione alla passività» (*ibid.*), e *dāmā* II / *dmn* / *dwn*, che esprimono un «silenzio dominato dall'impressione di una sciagura che sta per arrivare o che si è abbattuta all'improvviso, o di una salvezza sperata che giunge» (*ibid.*, col. 303).

All'impotenza fisica del sordo si allude anzitutto in *Ex.* 4,11<sup>39</sup>, in cui Jhwh spiega a Mosè che da Lui dipende la capacità o l'incapacità per l'uomo di usare i propri organi di senso, essendo Egli colui che ἔδωκεν στόμα ἀνθρώπῳ, ma anche colui che ἐποίησεν δύσκωφον καὶ κωφόν, βλέποντα καὶ τυφλόν; ne consegue pertanto l'intenzione Jahivista di servirsi della capacità linguistica di Mosè (καὶ νῦν πορεύου, καὶ ἐγὼ ἀνοίξω τὸ στόμα σου καὶ συμβιβάσω σε ὃ μέλλεις λαλῆσαι [4,12]). Similmente, quando Israele sarà restaurata, i popoli che avranno tentato di impedirne il risorgere καταισχυρθήσονται ἐκ πάσης τῆς ἰσχύος αὐτῶν, ἐπιθήσουσιν χεῖρας ἐπὶ τὸ στόμα αὐτῶν, τὰ ὄτια αὐτῶν ἀποκωφωθήσονται (*Mich.* 7,16), venendo privati «of both speech and hearing by the “thunder of his power” (*Iob* 26,14)<sup>40</sup>». E, ancora, l'allusione alla medesima incapacità fisica si incontra in *Lv.* 19,14 e *Ps.* 37,14 LXX: nel primo caso, con l'ammonimento Jahivista οὐ κακῶς ἐρεῖς κωφόν il Signore tutela il sordo, che è fisicamente incapace di sentire la maledizione e, di conseguenza, di difendersi; nel secondo, le parole ἐγὼ δὲ ὡσεὶ κωφὸς οὐκ ἤκουον / καὶ ὡσεὶ ἄλαλος οὐκ ἀνοίγων τὸ στόμα αὐτοῦ sono l'affermazione di un uomo colpito da una grave malattia, isolato dagli amici e ripetutamente insultato dai nemici. Tale atteggiamento identifica coloro che non sono capaci né di difendersi né di controbattere, poichè, nonostante siano consapevoli delle insidie tese dai nemici, «their senses are so benumbed and paralysed, with the other parts of their bodies, that they must behave as one that heareth not<sup>41</sup>», come il malato supplicante ripete nel seguente v. 15.

Alla liberazione da simile infermità fisica, che si prospetta in occasione della restaurazione della nuova Israele, allude invece *Is.* 35,5 (τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν, καὶ ὄτια κωφῶν ἀκούσονται), che realizza, a guisa di azione miracolosa operata da Dio, quelle immagini «qui, dans les passages plus anciens, évoquaient l'espérance de la conversion des impies<sup>42</sup>». Infatti, il tema era stato già preannunciato in *Is.* 29,18 in termini di un cambiamento morale, oltre che fisico, di coloro che avrebbero potuto (e dovuto) vedere e sentire, ma che si rifiutavano di farlo. In esso, attraverso la profetica sentenza καὶ ἀκούσονται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ κωφοὶ λόγους βιβλίου, καὶ οἱ ἐν τῷ σκότει καὶ οἱ ἐν τῇ ὀμίχλῃ ὀφθαλμοὶ τυφλῶν βλέψονται, si preannuncia un capovolgimento radicale della situazione attuale.

<sup>39</sup> Il testo dei passi dell'Antico Testamento che verranno presi in esame sarà sempre citato nell'edizione della LXX per le cure di RAHLFS 1965<sup>8</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. SMITH – WARD – BREWER 1911, 154.

<sup>41</sup> Cfr. BRIGGS, C.A. – BRIGGS, E.G. 1906-1907, I, 339-340.

<sup>42</sup> Cfr. VERMEYLEN 1977-1978, I, 444, che, sul motivo della guarigione dei malati, richiama *Is.* 29,18, contenente anch'esso una delle attestazioni di κωφός.

Inoltre, il popolo di Israele è rimproverato ancora a causa della sua cecità e sordità morale in *Is.* 42,18-20, in cui «en interpellant les ‘sourds’ et les ‘aveugles’, le Seigneur, à qui l’on reprochait sans doute ces deux ‘infirmités’ [42,14], fait toucher du doigt aux fils d’Israël leur propre aveuglement et leur propre surdité<sup>43</sup>». A causa di alcune divergenze testuali<sup>44</sup>, si riporta di seguito il testo nella versione latina di *VG*<sup>45</sup> che, secondo PENNA 1964, 438, «è senza dubbio la versione più comprensibile»: *surdi, audite, et, caeci, intuemini ad videndum. / Quis caecus sicut servus meus et surdus sicut nuntius, quem ego mittam? Quis caecus sicut qui restitutus est? Et quis caecus sicut servus Domini? / Multa vidisti, sed non servas; aures aperuisti, sed non audis.* Che dietro a שָׂרָה (gr. κωφός, lat. *surdus*) vi sia una grave mancanza di ordine morale, sembra confermato non solo dall’ultima affermazione di 42,20, che garantisce che non si tratta di un’incapacità fisica, ma anche alla luce di quanto ribadito poco di seguito (43,8), laddove, con i medesimi termini, viene esplicitata l’ingiunzione di Jhwh: καὶ ἐξήγαγον λαὸν τυφλόν, καὶ ὀφθαλμοὶ εἰσιν ὡσαύτως τυφλοὶ, καὶ κωφοὶ τὰ ὦτα ἔχοντες<sup>46</sup>. Con tali parole si denuncia la grave responsabilità degli israeliti, che si comportano come se fossero sordi e ciechi, e insieme si ricorda loro che «pour redevenir clairvoyants, il suffit aux fils d’Israël d’ouvrir les yeux; pour redevenir attentifs, il leur suffit d’ouvrir les oreilles, c’est-à-dire d’accueillir dans la foi la parole divine et de marcher à sa lumière<sup>47</sup>».

Questa intenzionale sordità (veicolata da שָׂרָה, κωφός e *surdus*) si palesa, infine, in *Ps.* 57,5 LXX / 58,5 *VG*, dove al serpente che volontariamente si rifiuta di ascoltare i comandi dell’incantatore si paragona l’empio, nell’allusione in particolare ai giudici che sono «so intent upon violence to the people and injurious lies, that no pleading, no arguments, however just and right, no influence whatever, can prevent them from executing their wicked will<sup>48</sup>». Conforta in questo senso anche

<sup>43</sup> Vd. BONNARD 1972, 137.

<sup>44</sup> Le divergenze tra TM, LXX e *VG* riguardano in particolare il v. 19, che compare, in greco, in forma ridotta, con numerose varianti che sembrano «evitare la possibilità di un riferimento della cecità morale al Servo di Jahvè» (cfr. PENNA 1964, 436), e la cui versione latina «è poco giustificata dall’attuale testo ebraico, né sembra che essa testimoni una forma diversa dell’originale» (*ibid.*, 438). In ogni caso, con la serie di domande retoriche sembra si voglia dimostrare che «nessuno è così cieco e sordo come il popolo ebraico» (*ibid.*).

<sup>45</sup> Per *VG* si farà sempre riferimento all’edizione NOVA VULGATA 1986.

<sup>46</sup> Cfr. anche il testo latino di *VG*, sintatticamente più scorrevole: *educ foras populum caecum, et oculos habentem, surdos, et aures eis sunt.*

<sup>47</sup> Vd. BONNARD 1972, 140-141.

<sup>48</sup> Vd. BRIGGS, C.A. – BRIGGS, E.G. 1906-1907, II, 44.

L'*interpretamentum* di κωφῆς offerto da Thdt. *Ps.* 57,5 e riportato da *Suda* κ 2307, che chiosa οὐ τῆς κατὰ φύσιν κωφευούσης, ἀλλὰ βυούσης τὰ ὄτα καὶ ἀπωθουμένης τὴν ἐπωδὴν.

Alla luce dell'indagine fin qui svolta, e soprattutto sulla base del doppio valore, concreto e simbolico, sotteso a κωφός, qualora si riesamini retrospettivamente la forma ἐθειλοκωφῶν attestata in *Sir.* 19,27, appare evidente una certa consonanza non soltanto radicale, ma anche significativa, in virtù della quale anche per il suddetto composto pare giustificata la radice קרשׁ, e ciò nonostante l'assenza dell'ipotesto ebraico. Il participio מַתְקַרֵּשׁ proposto da SMEND 1906a, 179 all'*hitpael*, paradigma che «expresses to make oneself that which is predicated by the stem, to conduct oneself as such, to show oneself, to imagine oneself, to affect to be of a certain character<sup>49</sup>», ben si adatterebbe al contesto, indicando proprio 'colui che si fa sordo'. Inoltre, la rarità del lessema, attestato all'*hitpael* soltanto in *Idc.* 16,2<sup>50</sup>, potrebbe spiegare la scelta del traduttore greco che, forse nel rispetto dell'ipotesto, avrebbe utilizzato a sua volta un *hapax*. Alla luce del quadro delineato, appare pertanto meno convincente la proposta di WEBER 1996, 333, che ipotizza la più comune forma participiale *hiphil mahārīš* come esempio in cui oltretutto «the retroversion is less certain<sup>51</sup>».

---

<sup>49</sup> Vd. Gesenius 1910<sup>2</sup>, 142, che adduce ad esempio forme deaggettivali quali התְגַדֵּל «to make oneself great, to act proudly» o תְּהַיָּבֵם «to show oneself wise, crafty», del tutto conformi al lessema congetturato.

<sup>50</sup> Il TM sarà sempre citato nell'edizione della BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA 1967-1977: והרגנהו לעזותים לאמר בא שמשון הנה ויסבו לריויארבו הלילה כל בשער העיר ויתחרשו הלילה כל לאמר אורי־עד הבקר MOORE 1976, 350 commenta l'insolita forma תְּהַיָּבֵם confrontandola con le sue più comuni attestazioni all'*hiphil*: «Hithpa.†; Hiph. is usual. Like החשה (18<sup>9</sup>) and דמם (I S. 14<sup>9</sup>), החריש means 'keep still' in both senses of the Engl. words, silent, and motionless, inactive; in the latter sense 2 S. 19<sup>11</sup> Ex. 14<sup>14</sup>».

<sup>51</sup> Vd. WEBER 1996, 332: la sua traduzione di *Sir.* 19,27a «long of face, with nothing to say (*ibid.* 335)» farebbe riferimento alla falsa condizione di silenzio e afflizione in cui si porrebbe il malvagio, che invece «in an unexpected place, he attacks you» (*Sir.* 19,27b) secondo quanto sarebbe da leggersi nel testo siriano. Infatti, la versione siriana di 19,27, ܘܡܢ ܗܘܢܝܢ ܘܢܝܢܘܢ ܕܘܢܝܢܘܢ ܕܘܢܝܢܘܢ ܕܘܢܝܢܘܢ ܕܘܢܝܢܘܢ («there is one who inclines his face and who is plotting evil and in a place where they do not know him, they call him upright»), si baserebbe su una «Vorlage in which scribal confusion has taken place between H *hrš*, "to be silent", and H *hsb*, "to thik" [e] S misunderstood H *qrh*, "to meet", as S *qr* ', "to call" [e] having misunderstood H *qrh*, S appears to improvise the rest of the colon (WEBER 1996, 344)».

20,20 LXX (20,22 VL)

20 ἀπὸ στόματος μωροῦ ἀποδοκιμασθήσεται παραβολή·  
οὐ γὰρ μὴ εἶπῃ αὐτὴν ἐν καιρῷ αὐτῆς<sup>52</sup>.

*ex ore fatui reprobabitur parabola non enim dicit illam in tempore suo.*

La versione greca e la traduzione latina, discostandosi da quella siriana (20,20) che attesta *ܘܢܐܘܢ ܕܠ ܝܘܨܦ ܕܠܘܢ ܕܠܘܢ ܕܠܘܢ ܕܠܘܢ* («in the mouth of a fool a word falters because he does not say it in its proper time»), testimoniano una forma di sordità figurata, quella, cioè, espressa dal risoluto rigetto della sentenza che proviene dalla bocca dello stolto. Non si tratta quindi di non ascoltare, ma di rifiutare con fermezza ciò che si è sentito. Il verbo greco utilizzato, ἀποδοκιμάζω, la cui radice fa riferimento alla «notion d'adaptation, d'adéquation, de conformité à ce qui convient» (CHANTRAINE, *DELG* 291 s.v. δοκάω), assume proprio il significato di «rejeter après épreuve» (*ibid.*), una volta quindi constatata l'inadeguatezza della sentenza dello stolto, corretta nella forma, ma pronunciata a sproposito. Come illustrato da CRENSHAW 2005, 110, «biblical sages had no monopoly on such proverbial sayings, which would have found their way into common discourse from the very beginning», ragione per cui anche lo stolto avrebbe potuto servirsene, nonostante il risultato incongruente: «fools may use the correct structural device, but the content of their proverb lacks effectiveness» (*ibid.*, 109)<sup>53</sup>. La presenza, infatti, del termine παραβολή/*parabola*, alla cui base si può congetturare con buona probabilità *ܠܦܫܐ*<sup>54</sup>, pone l'espressione all'interno di un preciso contesto sapienziale, quello del «proverbio che comunica esperienze di vita, regole di prudenza e gentilezza, consigli pratici, esortazioni etiche, istruzioni religiose, [allinenando] la letteratura sapienziale di Israele per forme e contenuto a quella di tutto l'Oriente antico<sup>55</sup>». La *iunctura* di ἀποδοκιμάζω con παραβολή non risulta attestata altrove nel panorama letterario greco superstite<sup>56</sup>, ma in tale contesto non stupisce, poiché *ܠܦܫܐ*

<sup>52</sup> «Il detto che viene dalla bocca dello stolto sarà respinto, giacché non lo pronuncia al momento opportuno».

<sup>53</sup> Cfr. *Prv.* 26,7 e 9.

<sup>54</sup> Cfr. Hauck, s.v. παραβολή, *GLNT* 9, col. 526: «tranne due eccezioni (*Ecl.* 1,17; *Sir.* 47,17), nei LXX παραβολή rende *māšāl* o forme del verbo *mšlb*; alla luce dell'evoluzione semantica ivi delineata del termine ebraico, «linguisticamente è della massima importanza che tale ricchezza di accezioni differenziate sia passata, mediante i LXX, sul termine παραβολή, che viene così ad avere nell'ambito giudeo-ellenistico e protocristiano un contenuto semantico molto più ampio che nella grecità profana» (*ibid.*, col. 532).

<sup>55</sup> *Ibid.*, col. 528.

<sup>56</sup> Il *ThGL* segnala solo un'ulteriore occorrenza, che tuttavia è una citazione del suddetto passo nei

לב חכם יבין (*Sir.* 3,29a), dove «les *m<sup>e</sup>šâlîm* sont le mode d'expression de l'enseignement du juif pieux; ils portent toujours sur la voie de Dieu<sup>57</sup>» ed è importante quindi discernere quelli opportuni, scartando i restanti.

SMEND 1906a, 186, a fronte dell'assenza dell'originale ebraico<sup>58</sup>, ritiene che «Gr. hat wohl frei übersetzt», avvalorando la forma di «Syr. תתקל (strauchelt)», la cui radice è attestata nei frammenti ebraici superstiti di *Sir.* 13,23 (13,23 LXX; 13,29 VL); 15,12; 31,7 (34,7 LXX; 31,7 VL); 32,20 (35,20 LXX; 32,25 VL), nonché nella versione siriana di *Sir.* 19,16 per cui manca l'ipotesto ebraico, anche se «das aram. Verbum findet sich nicht im Kanon» (*ibid.*, 128). Tra essi due soli *loci* (13,23 e 19,16) alludono agli errori della lingua e תתקל non è mai il soggetto logico dell'azione; nel complesso, inoltre, le loro traduzioni appaiono assai difformi<sup>59</sup>. Qualora invece si verificano le occorrenze di ἀποδοκιμάζω nei LXX e nelle altre versioni greche dell'Antico testamento, si osserva che esso traduce sempre la medesima radice ebraica מסמ<sup>60</sup>, che presenta un «incremento delle ricorrenze nella letteratura sapienziale, dove la radice viene impiegata nell'esortazione ad accettare un'opzione e a rifiutare l'altra. [...] Con m's si descrive quindi un comportamento soggettivo verso una persona o una cosa, che si è giunti ad assumere in seguito a una decisione, per raggiungere la quale ci sono determinate norme e criteri, che nella maggior parte dei casi vengono esplicitamente riferite, sono facilmente desumibili dal contesto o sono chiaramente presupposte» (vd. Wagner, s.v. *mā'as*, *GLAT* 4, coll. 878-879). Tale valenza semantica ben si adatterebbe al *locus* in esame: *Sir.* 20,20 LXX (20,22 VL) conclude, infatti, la serie di massime del «piccolo poemetto [*Sir.* 20,18-20 LXX = 20,20-22 VL] che deplora gli errori della lingua ed altre forme di parlare inopportuno<sup>61</sup>» all'interno del quale è collocato, affermando, a fronte proprio

---

*Sacra Parallela* di Giovanni Damasceno (PG XCVI,73).

<sup>57</sup> Vd. SPICQ 1951, *ad loc.*

<sup>58</sup> Cfr. BEENTJES 1997.

<sup>59</sup> Le forme verbali di תתקל sono state tradotte, infatti, in greco mediante προσκόπτω in 13,23 e 35,20, πλανῶ in 15,12 e ὀλισθάνω in 19,16, resi a loro volta in latino rispettivamente con *offendo* (13,29 e 32,25), *inplano* (15,12) e *labor* (19,16); la forma nominale di *Sir.* 31,7 è stata invece volta nei LXX con una circonlocuzione equivalente, ξύλον προσκόμματος, per esigenze descrittive (vd. MINISSALE 1995, 255-256), mantenuta anche nella forma latina *lignum offensionis*.

<sup>60</sup> Cfr. HATCH – REDPATH 1975, 127 (s.v. ἀποδοκιμάζειν): in aggiunta alle occorrenze di *Sir.* 20,20 e *Sap.* 9,4, così sono tradotte tutte le forme *qal* di מסמ presenti in *Ps.* 118,22, *Ier.* 6,30; 7,29; 8,9; 14,19; 31,37 e quella *niphal* di *Ier.* 6,30; sono inoltre traduzione della medesima radice ebraica anche le ulteriori attestazioni ivi riportate del verbo greco nelle versioni di Simmaco e Teodazione: *I Sm.* 8,7; 10,19; 16,1; *Iob.* 34,33; *Ps.* 35 (36),5; 52 (53),6; 77 (78),59; 88 (89),39; *Prv.* 3,11; *Is.* 7,15; 8,6; 41,9; *Ez.* 20,24; 21,13 (18); *Ier.* 33 (40),26.

<sup>61</sup> Vd. DI LELLA 1997, 656.



ἀποδοκιμάζω<sup>66</sup>, tuttavia in quelli di cui esiste la redazione ebraica del testo sempre traduce una forma che muove da דאמ<sup>67</sup>. Questo dato potrebbe quindi sostenere ulteriormente la plausibile presenza di una forma *qal* di דאמ anche nel passo del *Siracide* qui discusso.

---

espressa in 9,8, ma il paragone è formulato in termini differenti: come il fuoco non è qui la *concupiscentia* accesa in colui che ha ammirato la bellezza di una donna, bensì il *conloquium mulieris*; questo dato trova riscontro anche nella traduzione siriana, in cui si legge כְּבַעַבְבָּהּ וְכַעַבְבָּהּ יִלְכֹּד וְכַעַבְבָּהּ יִלְכֹּד («with a married woman do not multiply words and do not prolong [your] stories with her»), nonostante si faccia riferimento alla donna maritata e non alla donna straniera. A questo proposito, tuttavia, si noti che la pericope in esame è collocata all'interno di una parenesi sui pericoli provenienti dalla vicinanza con una donna, la quale, in un'analisi sinottica dei termini atti di volta in volta ad indicarla nelle differenti traduzioni, è ora una fanciulla, una moglie o una donna sposata, ora una straniera, una cantante o una meretrice, con numerosi fraintendimenti e dissimili interpretazioni nel passaggio da una lingua all'altra. Esemplificativo in questo senso è lo studio comparativo di ROTA 2010 dell'espressione utilizzata in *Sir.* 9,3, in cui «nella ricezione del *textus Gaecus*, la complessità dell'originale הַאִשָּׁה זָרָה viene incanalata nel solco d'una semplificazione orientata alla definizione dei costumi generalmente lascivi, tipici della πόρνη o di colei che si comporti *more meretricio*, [mentre la scelta latina] rimanda alla sfera d'una passione di matrice fondamentalmente adulterina, senza che, tuttavia, una valenza più ampia e intesa alla definizione di quegli atteggiamenti muliebri che nell'insaziabilità e nella lascivia trovano compiuta caratterizzazione possa essere esclusa» (193-194). E d'altronde sul pericolo insito nell'ascolto delle parole di una donna il traduttore latino si era già espresso in *Sir.* 9,4, sebbene in tal caso si riferisse a colei che si dedica all'intrattenimento musicale, utilizzando, unico fra gli altri, proprio l'espressione *nec audias illam*, con un chiaro riferimento a una seduzione che passa anzitutto attraverso un canale uditivo.

<sup>66</sup> A fronte di *Sir.* 20,22 (= 20,20 LXX), *Sap.* 9,4, *Ps.* 117 (118), 22, *Ier.* 6,30 in cui *reprobo* è la resa latina del greco ἀποδοκιμάζω, esso traduce invece ἀπαναίνομαι in *Iob.* 5,17, ἀπωθέω in *Ez.* 20,24, προαιρέω in *Is.* 7,15, ἀπειθέω in *Is.* 7,16 e 30,12, infine ἐξουθενώω in *I Sm.* 15,9. Significativa, però, è anche la testimonianza della versione di Simmaco, che leggerebbe anche in *Is.* 7,15 e *Ez.* 20,24 una forma di ἀποδοκιμάζω (vd. *supra* n. 52).

<sup>67</sup> Così in *Iob.* 5,17; *Ps.* 118 (117), 22; *Is.* 7,15; 7,16; 30,12; *Ier.* 6,30; *Ez.* 20,24. *I Sm.* 15,9 sembrerebbe fare eccezione ma, come afferma SMITH 1977, 135, la forma attestata «הַגִּמְבוּ וְנַמְסָה is impossible. The first word is a *monstrum* caused by the stupidity of a scribe. The second is apparently for נַמְסָה, for we require a feminine form. [...] The true text is therefore «יְכַל מְלָאכָה בְּבוֹזָה וְנַמְסָה», con la presenza, quindi, di una forma derivata dalla stessa radice מאס.

Il caso di *Sir.* 21,24 LXX (21,27 VL) presenta un problema ermeneutico che è stato diversamente risolto dai singoli traduttori, tra le cui proposte emerge anche una congettura che abbraccia il campo semantico qui indagato. Manca per questa porzione di testo l'originale ebraico<sup>68</sup>, mentre di esso sono conservate le versioni greca, latina e siriana. I LXX riportano ἀπαιδευσία ἀνθρώπου ἀκροᾶσθαι παρὰ θύραν, / ὁ δὲ φρόνιμος βαρυνθήσεται ἀτιμία, in perfetta corrispondenza con VL, che reca *stultitiam hominis audire per ostium et prudens gravabitur contumelia*; la traduzione siriana di 21,24 invece si discosta, poiché attesta ܡܢ ܕܢܝܚܐ ܕܡܢ ܕܢܝܚܐ ܕܡܢ ܕܢܝܚܐ ܕܡܢ ܕܢܝܚܐ<sup>69</sup>. Secondo SMEND 1906a, 195, «ursprünglich stand aber wohl da יכבד בזיון (Zach. 7,11), was etwa in יכבד בזיון (vgl. Esth. 1,18) verlesen war» e perciò egli traduce «Unbildung ist es, an der Tür zu horchen, und der Verständige [macht seine Ohren taub]<sup>70</sup>»; dello stesso parere anche DUESBERG – FRANSEN 1966, 186, che emenda il testo sulla base della medesima congettura<sup>71</sup>, ipotizzando cioè la presenza, nell'ipotesto ebraico perduto, di un'espressione, quella di *Za.* 7,11, che sarebbe stata mal interpretata dal traduttore siriano. In tale passo, mediante una *climax*, si descriveva l'atteggiamento riluttante degli israeliti della Gerusalemme anteriore all'esilio, che, dopo essersi rifiutati di prestare attenzione, perseveravano nella loro ostinazione voltando le loro spalle e appesantendo le proprie orecchie, così da non ascoltare le parole di Jhwh comunicate per mezzo del profeta<sup>72</sup>. Il perfetto *hiphil* del verbo כבד sotteso a quest'ultimo gesto chiarisce la precedente azione espressa dalla radice verbale קשב, che denota «un'attenzione che precede la divisione degli ambiti sensoriali del vedere da una parte e dell'ascoltare dall'altra [e] implica una tensione diretta verso qualcosa<sup>73</sup>», qui concretamente negata prima alla vista (ויתנו כתף סררה) e poi all'udito (ואזניהם הכבדו). Infatti, «se un organo del corpo viene qualificato con *kbd*, si vuole indicarne l'incapacità di

<sup>68</sup> Cfr. BEENTJES 1997.

<sup>69</sup> «It is foolishness for a person to be eavesdropping at the door and for a wise person it is very disgraceful». Cfr. anche le traduzioni proposte per il secondo stico di tale pericope da SMEND 1906a, 195 («und dem Weisen ist schwer [קשא] seine Schande») e DUESBERG – FRANSEN 1966, 186, v. 24 («la sua vergogna è pesante per il sapiente»).

<sup>70</sup> Vd. SMEND 1906b, 36.

<sup>71</sup> Si legge infatti: «è maleducazione ascoltare alle porte; l'uomo riflessivo si tappa le orecchie».

<sup>72</sup> TM: וימאנו להקשיב ויתנו כתף סררה ואזניהם הכבדו משמוע; LXX: καὶ ἠπείθησαν τοῦ προσέχειν καὶ ἔδωκαν ὠτὸν παραφρονούντα καὶ τὰ ὦτα αὐτῶν ἐβαρυναν τοῦ μὴ εἰσακούειν; VG: *et noluerunt attendere; et opposuerunt dorsum rebelle et aures suas aggravaverunt, ne audirent.*

<sup>73</sup> Vd. Mosis, s.v. *qšb*, GLAT 7, coll. 30 e 34.

assolvere alla sua normale funzione<sup>74</sup>». L'attestazione di una forma יכביד in *Est.* 1,18 è invece correzione quanto mai aleatoria, data la grave corruzione del passo in esame in diversi punti<sup>75</sup>; pertanto difficilmente può supportare la congettura avanzata da Smend per *Sir.* 21,24. La nuova traduzione italiana CEI 2008 non riconosce tale proposta e reca «è cattiva educazione origliare alla porta, l'uomo prudente ne resterebbe confuso», riponendo l'attenzione, in conformità con i LXX e *VL*, sull'imbarazzo e sul turbamento che in tale circostanza schiaccerebbero il saggio: i verbi βαρύνω e *gravo*, ivi utilizzati in forma passiva, fanno riferimento, infatti, proprio a qualcosa di 'pesante', 'insopportabile' (βαρύς, *gravis*). Tuttavia, la presenza di δέ in greco suggerisce una lettura contrastiva del secondo stico con il primo, che risulterebbe forse più efficace qualora si contrapponga, nella medesima circostanza, all'atteggiamento maleducato di chi origlia, da attribuirsi probabilmente allo stolto, la corretta azione del saggio, che attivamente tappa le sue orecchie per non sentire. Così l'intero versetto rispetterebbe anche quel principio del parallelismo che è tipico mezzo espressivo della sapienza biblica<sup>76</sup>.

D'altronde *Sir.* 21,24 LXX (21,27 *VL*) appartiene a una sequenza, quella di *Sir.* 21,22-28 LXX (21,25-31 *VL*), che non solo si colloca all'interno di una più ampia dissertazione sul comportamento discordante del saggio e dello stolto nelle diverse circostanze (*Sir.* 21,11-22,18 LXX = 21,12-22,22 *VL*)<sup>77</sup>, bensì si struttura anche secondo il medesimo procedimento stilistico, cioè quello del parallelismo antitetico<sup>78</sup>. Anzi, proprio questa peculiarità stilistica permette anche di aggiungere alla sequenza un ulteriore versetto, *Sir.* 21,20 LXX (21,23 *VL*), che, in effetti, numerosi commentatori pospongono a *Sir.* 21,21 LXX (21,24 *VL*) per ricostituire l'ordine logico tra quest'ultimo e il precedente v. 19 (22)<sup>79</sup>. In aggiunta, si noti che, a

<sup>74</sup> Vd. Stenmans, s.v. *kābēd*, *GLAT* 4, col. 181.

<sup>75</sup> Si legge וְהַיּוֹם הַזֶּה תֵּאֲמַרְנָה שְׂרוֹת פְּרִסְיֻמֵי אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת־דְּבַר הַמַּלְכָּה לְכָל שָׂרֵי יְהוּדָה וְכֹדֵי בִּזְיוֹן וְקִצְף וְהַיּוֹם הַזֶּה תֵּאֲמַרְנָה שְׂרוֹת פְּרִסְיֻמֵי אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת־דְּבַר הַמַּלְכָּה לְכָל שָׂרֵי יְהוּדָה וְכֹדֵי בִּזְיוֹן וְקִצְף וְהַיּוֹם הַזֶּה תֵּאֲמַרְנָה שְׂרוֹת פְּרִסְיֻמֵי אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת־דְּבַר הַמַּלְכָּה לְכָל שָׂרֵי יְהוּדָה וְכֹדֵי בִּזְיוֹן וְקִצְף. la complicata costruzione ebraica, il confronto con le versioni greca, latina e siriana, nonché la difficoltà riscontrata sul piano del significato hanno fatto pensare a un testo corrotto: anzitutto תֵּאֲמַרְנָה, da אָמַר, il cui significato non spiega l'azione chiarita invece dalla traduzione dei LXX (τολμήσουσιν ὁμοίως ἀτιμάσαι τοὺς ἄνδρας αὐτῶν); di conseguenza וְכֹדֵי e, infine, וְכֹדֵי, dietro cui SMEND 1906a, 195 vedrebbe la forma יכביד. La proposta di Haupt di correggere invece in בְּדִי, che è riportata da PATON 1908, 155-156 e 159 – alla cui analisi complessiva del passo e delle principali correzioni avanzate si rimanda –, potrebbe accordarsi bene anche con il testo di *VG* (*unde despectio et indignatio*), nel senso di «whenever there is contempt then there is wrath» (*ibid.*) adatto al contesto.

<sup>76</sup> Sulla dinamica del parallelismo e sul suo uso nella poesia biblica vd. ALTER 2011, 13-49.

<sup>77</sup> Cfr. DESEČAR 1970, 19-20.

<sup>78</sup> Anche PINTO 2013, 14 adotta, come esempio paradigmatico di נִפְשָׁה antitetico, proprio la pericope di *Sir.* 21,23 LXX (21,26 *VL*).

<sup>79</sup> Vd. SPICQ 1951, *ad loc.*: «bien plus (v. 19), pour l'homme qui manque par trop d'esprit, l'instruction morale se présente surtout comme des entraves pesantes à sa liberté, celle de faire le mal.

differenza di *Sir.* 21,20 LXX (21,23 *VL*), lo stile di *Sir.* 21,21 (21,24 *VL*) è invece conforme tanto nella versione greca quanto in quella latina a *Sir.* 21,19 (21,22 *VL*), rafforzandone la presunta vicinanza: (19) πέδαι ἐν ποσὶν ἀνοήτου παιδεία / καὶ ὡς χειροπέδαι ἐπὶ χειρὸς δεξιᾶς (21) ὡς κόσμος χρυσοῦς φρονίμῳ παιδεία / καὶ ὡς χλιδῶν ἐπὶ βραχίονι δεξιῶ; (22) *conpedes in pedibus stulto doctrina / et quasi vincula manuum supra manum dexteram* (24) *ornamentum aureum prudenti doctrina / et quasi brachiale in brachio dextro*. Medesima è la struttura nominale che incornicia il primo stico dei due versetti (πέδαι... παιδεία / *conpedes*... *doctrina*; κόσμος... παιδεία / *ornamentum*... *doctrina*) a cui si aggiunge, nel secondo, un paragone antitetico introdotto attraverso la stessa congiunzione ὡς / *et quasi*. Consonante è anche l'attenzione dei traduttori all'aspetto fonico: viene mantenuta la prima figura etimologica πέδαι ἐν ποσὶν / *conpedes in pedibus*, mentre la seconda, χειροπέδαι ἐπὶ χειρὸς, sostituita nella versione latina da un ridondante poliptoto (*vincula manuum supra manum*), si ritrova nella resa latina del secondo stico del versetto seguente (*brachiale in brachio*), nonostante la sua assenza nell'ipotesto greco. Permangono, inoltre, in clausola in entrambi i versetti παιδεία e il corrispondente latino *doctrina*, nonché il poliptoto δεξιᾶς / δεξιῶ e la sua traduzione *dexteram / dextro*; è mantenuta, infine, anche l'allitterazione κόσμος χρυσοῦς / *ornamentum aureum* che, da un punto di vista fonico, può controbilanciare l'*incipit* del corrispondente versetto precedente, caratterizzato in greco anche da una forte consonanza, πέδαι... παιδεία, assente in latino, la cui presenza SPICQ 1951, 673 ipotizza anche per l'ipotesto ebraico perduto nella forma *môsêr... mûsâr*. Effettivamente, come afferma Bertram, s.v. παιδέω / παιδεία, *GLNT* 9, col. 130, «benché nell'A.T. ebraico si trovi una serie di termini indicanti l'insegnamento e la direzione, il rimprovero e la correzione, c'è una sola parola, *jâsar*, col suo derivato *mûsâr*, che potrebbe avere il senso di *educare* e di *educazione*», il quale, affiancato a *môsêr*, da 'sr, attestato altrove proprio nel senso di 'vincolo', 'ceppo'<sup>80</sup>, produrrebbe il medesimo risultato sul piano fonetico.

---

Le v. 21 doit être transporté ici pour former l'antithèse: les prescriptions de la sagesse au contraire sont de précieux secours et un élément de beauté spirituelle pour le vertueux». Tale esigenza è sostenuta anche da SMEND 1906a, OESTERLEY 1912, ALONSO SCHÖKEL 1968 e WEBER 1973 nel loro commento al passo in esame.

<sup>80</sup> Cfr. HATCH – REDPATH 1975, 292 s.v. δεσμός.

Differente è invece lo stile di *Sir.* 21,20 LXX (21,23 VL) che, per questo, è probabilmente da affiancare a *Sir.* 21,22-28 LXX (21,25-31 VL). Se ne offre qui di seguito interamente il testo:

- 20 μωρὸς ἐν γέλῳτι ἀνυψοῖ φωνὴν αὐτοῦ,  
 ἀνὴρ δὲ πανοῦργος μόλις ἤσυχῆ μειδιάσει.  
 22 ποὺς μωροῦ ταχὺς εἰς οἰκίαν,  
 ἄνθρωπος δὲ πολὺπειρος αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου.  
 23 ἄφρων ἀπὸ θύρας παρακύπτει εἰς οἰκίαν,  
 ἀνὴρ δὲ πεπαιδευμένος ἔξω στήσεται.  
 24 ἀπαιδευσία ἀνθρώπου ἀκροᾶσθαι παρὰ θύραν,  
 ὁ δὲ φρόνιμος βαρυνθήσεται ἀτιμία.  
 25 χεῖλη ἀλλοτριῶν ἐν τούτοις διηγῆσονται,  
 λόγοι δὲ φρονίμων ἐν ζυγῷ σταθήσονται.  
 26 ἐν στόματι μωρῶν ἡ καρδία αὐτῶν,  
 ἐν δὲ καρδίᾳ σοφῶν στόμα αὐτῶν.  
 27 ἐν τῷ καταρᾶσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν  
 αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν.  
 28 μολύνει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ὁ ψιθυρίζων  
 καὶ ἐν παροικίῃσει μισηθήσεται.

*fatuus in risu inaltat vocem suam  
 vir autem sapiens vix tacite ridebit  
 pes fatui facilis in domum proximi  
 et homo peritus confundetur a persona potentis  
 stultus a fenestra respiciet in domum  
 vir autem eruditus foris stabit  
 stultitiam hominis audire per ostium  
 et prudens gravabitur contumelia  
 labia imprudentium stulta narrabunt  
 verba autem prudentium statera ponderabuntur  
 et in ore fatuorum cor illorum  
 et in corde sapientium os illorum  
 dum maledicit impius diabolum  
 maledicit ipse animam suam  
 sussurio coinquinabit animam suam  
 et in omnibus odietur  
 et qui manserit odiosus erit  
 tacitus et sensatus honorabitur.*

La contrapposizione, rimarcata dalla presenza alternata in *incipit* di uno dei due termini di paragone, è scandita in greco dalla particella δέ in seconda posizione, a cui corrisponde in latino alternativamente *autem* nella medesima sede oppure *et* in prima posizione. Tale struttura si ripete regolarmente fino al v. 26 (29) in cui il contrasto è rinforzato in entrambe le traduzioni da un chiasmo ( $a:b:c::c:b':a^{81}$ ) che modifica parzialmente l'ordine dei termini che lo compongono. Gli ultimi due versetti sembrerebbero rompere tale schema soffermandosi solo sull'azione dell'empio,

<sup>81</sup> Cfr. DI LELLA 1997, *ad loc.*



atteggiamento rispettoso da parte del saggio in attesa di essere ricevuto (*Sir.* 21,23a-22b LXX = 21,26a-25b VL). Allo stesso modo, nei versetti che seguono il passo in esame (*Sir.* 21,25-26 LXX = 21,28-29 VL), la capacità di giudizio del saggio che non dice tutto ciò che pensa si contrappone alla loquacità, spesso inappropriata, dello stolto, sintetizzate ulteriormente con un gioco di parole nella successiva sentenza, che ravvisa nella parola il privilegiato strumento di valutazione dell'intimo dell'uomo, riconoscendo l'inevitabile sincerità di ciò che si pronuncia quale evidente riflesso dell'animo<sup>86</sup>. Ne consegue ragionevolmente un «distico [conclusivo] sugli effetti negativi della maldicenza e della calunnia<sup>87</sup>» contrapposti, secondo le aggiunte, a quelli positivi della discrezione (*Sir.* 21,27-28 LXX = 21,30-31 VL). È in questo contesto che prende forma l'appropriata reazione dell'uomo educato, che in attesa sulla soglia, e diversamente dal maleducato, non cerca di origliare, ma tappa le sue orecchie secondo le buone maniere.

---

<sup>86</sup> Anche *Sir.* 21,26 è da poco fruibile nella sua originale forma ebraica grazie all'apporto del medesimo bifolio di MS C recentemente edito da ELIZUR 2010, 25-26, che ne conferma la peculiare struttura chiasmica: בפני כסילימ לבם ובלב חכמים מפיה.

<sup>87</sup> Cfr. DI LELLA 1997, *ad loc.*

27,13-15 LXX (27,14-16 VL)

13. διήγησις μωρῶν προσόχθισμα,  
καὶ ὁ γέλως αὐτῶν ἐν σπατάλῃ ἁμαρτίας.
14. Λαλιὰ πολυόρκου ἀνορθώσει τρίχας,  
καὶ ἡ μάχη αὐτῶν ἐμφραγμὸς ὠτίων.
15. ἔκχυσις αἵματος μάχη ὑπερηφάνων  
καὶ ἡ διαλοιδόρησις αὐτῶν ἀκοὴ μοχθηρὰ<sup>88</sup>.

*narratio peccantium odiosa et risus illorum delictis peccati*

*loquella multum iurans horripilationem capiti statuet et irreverentia ipsius obturatio aurium*

*effusio sanguinis in rixa superborum et maledictio illorum auditus gravis.*

Un riferimento esplicito all'atto canonico di chi sceglie di non ascoltare è contenuto in *Sir.* 27,14 LXX (27,15 VL), assente nei frammenti ebraici superstiti<sup>89</sup>, ma attestante in traduzione un'originale espressione nominale relativa all'azione del tapparsi le orecchie. In greco, infatti, ἐμφραγμὸς<sup>90</sup>, derivato di φράσσω, è *nomen actionis* indicante, in *iunctura* con ὠτίων, proprio l'atto del tapparsi le orecchie per non sentire e si presenta come singolare rappresentante di una famiglia di parole che offre un'ampia gamma di realizzazioni<sup>91</sup>. A differenza delle forme verbali o delle alternative nominali di suddetta famiglia, che sono tutte ampiamente attestate, ἐμφραγμὸς non solo costituisce un *hapax* in seno all'ambito conchiuso dei LXX, bensì non è registrato altrove nell'intero, superstite *corpus* letterario greco<sup>92</sup>. Lo

---

<sup>88</sup> «Il discorso degli stolti è un abominio e il loro riso risuona fra le delizie del peccato. La chiacchiera di chi giura molto fa drizzare i capelli e la loro disputa spinge all'otturazione delle orecchie. Spargimento di sangue è la contesa dei superbi e la loro villania è un ascolto penoso».

<sup>89</sup> Cfr. BEENTJES 1997.

<sup>90</sup> È questa la lezione vulgata, nonostante la variante στεναγμός riportata da ZIEGLER 1980<sup>2</sup> in apparato e unicamente attestata nel manoscritto onciale S.

<sup>91</sup> Cf. CHANTRAINE, *DELG* 1226 s.v. φράσσω: «Le thème originel de φράσσω, etc., est donc φρακ-; mais, vu l'importance et le nombre des dérivés φράγμα (avec ἀντί-, διά-, etc.) et φραγμός – où le γ est attendu comme variante combinatoire de la dorsale devant μ – il s'est constitué un thème indépendant φραγ- [...] φράσσειν signifie fondamentalement 'fermer en dressant une barrière'».

<sup>92</sup> Riguardo all'inclusione del lessema all'interno della categoria degli *hapax* dei LXX vd. WAGNER 1999, 189-190; più in generale, il *ThGL* segnala soltanto due ulteriori occorrenze del termine al dativo (ἐμφραγμῶ), ma in entrambi i casi si è qui di fronte al commento ad un versetto micheano – Thdt. in *Mi.* 5,1; Cyr. in *Mi.* 5,1 – nel quale ἐμφραγμῶ è variante attestata da un solo codice (B), mentre la lezione vulgata è ἐν φραγμῶ. Si tratta, inoltre, di un notorio *locus vexatus* del *Libro di Michea*, *Mi.* 4,14, la cui problematicità è data dall'incerta disposizione del versetto nonché da una sinossi non del tutto perfettamente sovrapponibile tra l'ebraico e le traduzioni greca e latina, con conseguenti, differenti interpretazioni. Il greco riporta νῦν ἐμφραχθήσεται θυγάτηρ Εφραιμ ἐν φραγμῶ, συνοχὴν ἔταξεν ἐφ' ἡμᾶς, ἐν ῥάβδῳ πατάξουσιν ἐπὶ σιαγόνα τὰς φυλάς τοῦ Ἰσραηλ, con il ricorso alla figura etimologica ἐμφραχθήσεται ἐν φραγμῶ, in cui φραγμός è da intendersi nel senso concreto di «*barricade, clôture*» (CHANTRAINE, *DELG* 1225 s.v.), nell'allusione all'assedio di Israele. Ma la radice ebraica (פָּרַג) che sta alla base di suddetta figura etimologica, presente anche nell'ipotesi, offre, per mezzo dei suoi derivati (i due sostantivi פָּרָגָה, 'incisione', e פָּרָגָה, 'truppa', e i rispettivi derivati verbali), una semantica ampia, con possibile riferimento o ai riti di lutto della città assediata o alla difesa della città, causando ambiguità nella ricezione; quest'ultima è a sua volta ulteriormente

stesso *LSJ*<sup>93</sup>, per chiarire il termine, rimanda alla voce ἔμφοραξις, «stoppage» (550 s.v.), e, similmente, il lessico esichiano pone a lemma soltanto quest'ultimo, proponendo ἔμφοραξις· πόνος ὄτων (ε 2565 L.). Il ricorso a ἔμφοραγμός è quindi tanto più significativo quanto più si consideri che, da un lato, il periodo poteva essere agilmente formulato mediante il verbo radicale φράσσω o un suo composto<sup>93</sup>, attestati più volte nei LXX<sup>94</sup>, e che, dall'altro, alcune alternative nominali, semanticamente affini ed afferenti alla medesima famiglia, erano già disponibili al tempo della traduzione greca del *Siracide*<sup>95</sup>.

Circa l'uso di φράσσω o composti in contesti inerenti alla limitazione dell'udito si registrano, nei LXX, almeno tre attestazioni significative: anzitutto *Sir.* 28,24 per cui vd. *infra* pp. 44-50; in secondo luogo, in *Prv.* 21,13 è attestato l'unico caso nei LXX di φράσσω o di un suo composto in *iunctura* con ὀτίων o οὖς, *iunctura* peraltro mai attestata in precedenza. Con l'espressione φράσσει τὰ ὄτα si qualifica, nel contesto in esame, l'atteggiamento dell'empio, che interponendo una barriera tra sé e il povero, nega a quest'ultimo ascolto e aiuto. Di fronte a tale atteggiamento, opposto a quello richiesto al saggio (cfr. *Sir.* 4,8), si innesta la considerazione che

---

compromessa da un comune errore di lettura del traduttore greco, che scambia una lettera per un'altra, leggendo בתגודי בתגודו invece di בתגודי בתגודו. Per una complessiva disamina dello *status quaestionis*, fra gli altri, vd. SCHWANTES 1963 e RENAUD 1977.

<sup>93</sup> Si noti che numerose traduzioni moderne del passo rendono ἔμφοραγμός ὀτίων proprio con un verbo: «quando litiga ci si tura le orecchie» (CEI); «bei seinem Gezänk hält man sich die Ohren zu» (EÜ); «quand il se querelle on se bouche les oreilles» (BJ); «ses querelles obligent à se boucher les oreilles» (TOB); «and their brawls make one stop his ears» (Apocrypha KJV); «cuando riñe hay que taparse los oídos» (NBE).

<sup>94</sup> Occorrenze di φράσσω sia nella sua prima accezione, cioè «fence in, hedge round, hence with collat. notion of defence, secure, fortify» (*LSJ*<sup>93</sup> s.v.), sia nel senso di «stop up, block» (*ibid.*) ricorrono in *Prv.* 21,13 e 25,26; *Ct.* 7,3; *Iob* 38,8; *Dn.* 8,26; *Os.* 2,8; ἔμφοράσσω è attestato in *Gn.* 26,15; 26,18; *IV Rg.* 3,19; 3,25; *II Par.* 32,3 e 4; 32,30; *Est.* 4,17; *Idt.* 16,3; *I Mcc* 2,36; 5,47; *II Mcc* 2,5; *Ps.* 62,12; 106,42; *Iob* 5,16; *Za.* 14,5; *Is.* 22,7; *Mi.* 4,14; *Lam.* 3,9; *Dn.* 6,23; 12,4; 12,9; in merito ai composti ἀποφράσσω e περιφράσσω, il primo è tradito in *I Mcc.* 9,55; *Prv.* 8,33; *Lam.* 3,8, il secondo in *III Rg.* 10,22; *II Mcc* 1,34; 12,13; *Iob* 1,10; *Sir.* 28,24; *Epistula Hieremiae* 17; infine, un'attestazione di ἀναφράσσω si trova in *II Esr.* 14,1, καταφράσσω ricorre in *I Mcc.* 6,38 e συμφράσσω in *Is.* 27,12.

<sup>95</sup> Ἐμφοραξις, φράγμα, φραγμός, περιφράκτης, περίφραγμα sono, a questo proposito, tutti sostantivi ben attestati, talora anche proprio in unione con ὀτίων o οὖς. I primi due lessemi, benché assenti nei LXX, ricorrono già l'uno in Ps.-Hippocr. *ad Ptolem.* III, 426 *Anecdota graeca*; Arist. *Pr.* 870b; 900a; 901a Bekker; Diocl. fr. 40, 59 Wellmann; Erasistr. fr. 185 Garofalo, l'altro in Hdt. 8,52; Pl. *Plt.* 279d; 280d; Aen. *Tact.* 8,2; 37,8-9; Arist. *de An.* 421b; *PA* 679a-b Bekker; Men. *Mon.* 305; Ph. *Bel.* p. 98 Thevenot; Posidon. *FGrH* II 87 F 18; Str. 17,2,5; *Apion Philol.* LXXIV p. 237; Apollon. *Lex.* p. 76 e 93 Bekker. Φραγμός è, invece, ampiamente usato anche nei LXX (cfr. *Gn.* 38,29; *Nm.* 22,24; *III Rg.* 10,22a; *Esr.* 9,9; *Ps.* 61,4; 79,13; 88,41; 143,14; *Prv.* 24,31; *Odae* 10,2 e 5; *Ecl.* 10,8; *Iob.* 38,31; *Sir.* 36,25; *Mi.* 4,14; *Na.* 3,17; *Is.* 5,2; 5,5; 58,12) ed era già tradito in unione con οὖς anche in ambito extratestamentario (cfr. S. *OT* 1387). Infine, περιφράκτης è variante di φραγμός nel testo di *Aquila* di *Is.* 58,12 (vd. HATCH – REDPATH 1975, 1128 [s.v. περιφράκτης]), mentre di περίφραγμα si hanno attestazioni in ambito extratestamentario già in Lycurg. *Orat.* 10-11 fr. 14; Megasth. *FGrH* II F 27; Ti. *Locr.* p. 218 Marg; Posidon. *FGrH* II 87 F 108q; D.S. 17,92,2; 34/35,10,1; Str. 5,3,8; 15,1,55; Plu. *Cam.* 34,3; J. *BJ* 5,107; Hero *Spir.* 2,21; Ammon. *Diff.* 439; 509; Harp. γ 8; o 32.

«the unkind man will suffer the same fate as the man whom he neglects [*scil.*] the law of retaliation<sup>96</sup>: ὃς φράσσει τὰ ὄντα τοῦ μὴ ἐπακοῦσαι ἀσθενοῦς, / καὶ αὐτὸς ἐπικαλέσεται, καὶ οὐκ ἔσται ὁ εἰσακούων. Se è vero, infatti, che οἴκοις δικαίων ἰσχύς πολλή (*Prv.* 15,6c), a dimostrazione che la ricchezza facilmente accompagna una vita condotta secondo sapienza, è anche vero che καρποὶ δὲ ἀσεβῶν ἀπολοῦνται (15,6d), in un’ottica secondo la quale il saggio si contrappone all’empio non per l’averne, bensì per il corretto uso di quei beni di cui egli si avvale. Allo stesso modo, l’indigenza non sempre è legata a pigrizia o disonestà, ma al contrario si configura spesso quale fatto sociale – se non addirittura dipendente da una condizione originaria – che necessita della gentilezza e della generosità di chi possiede di più: ὁ συκοφαντῶν πένητα παροξύνει τὸν ποιήσαντα αὐτόν / ὁ δὲ τιμῶν αὐτὸν ἐλεᾷ πτωχόν (*Prv.* 14,31). L’espressione di *Prv.* 21,13, che definisce quindi l’errata condotta di chi rifiuta di ascoltare l’indigente, traduce, in greco, la forma ebraica נִינְחַן חֲסִידָא, dietro cui si individua una radice, חֲסִידָא, avente il significato di «ostruire, chiudere<sup>97</sup>». Infine, una particolare attestazione di ἀποφράσσω si può riconoscere in *Prv.* 8,33, passo che, nonostante non sia riportato dal *Codex Vaticanus* dei LXX, oltre ad essere presente nelle versioni ebraica e latina, si trova invece in **A[lexandrinus codex]**. Rahlfs non lo inserisce a testo in quanto esso compare anche tra le aggiunte obelizzate incluse da Origene nei suoi *Hexapla* «from out of the other editions (*i.e.* translations) in agreement with the Hebrew»<sup>98</sup> poiché mancanti nei LXX. Tale pericope, però, reca ακουσατε παιδειαν και σοφισθητε και μη αποφραγητε, in cui proprio il composto di φράσσω descrive ancora una volta un atto di limitazione dell’udito, in questo caso assai nocivo, data la stretta dipendenza della saggezza dall’ascolto di parole prudenti. Tuttavia, il testo ebraico registra una forma verbale di diverso significato, nonché derivante da una radice, פָּרַע («trascurare» [FOHRER 1996, 247 s.v.]), che sembrerebbe confermata anche dall’espressione di *VG nolite abicere eam*.

All’interno, invece, della gamma di possibili soluzioni lessicali a cui, al pari di ἐμφραγμός, avrebbe potuto attingere *Sir.* 27,14 LXX, a porsi come effettiva alternativa non è tanto il composto ἔμφραξις, che sembrerebbe portare già il segno di una specializzazione semantica<sup>99</sup>, quanto il più semplice φραγμός, che, seppur molto

<sup>96</sup> Questa la considerazione di TOY 1899, 403.

<sup>97</sup> Vd. FOHRER 1996, 13 s.v.

<sup>98</sup> Vd. RAHLFS 1965<sup>8</sup>, XXIX.

<sup>99</sup> Il composto, attestato nel significato generico di ‘ostruzione’ o in quello più specifico di ‘occlusione’ di una parte del corpo, ricorre per lo più in testi medici ed esclusivamente in essi nel

ricorrente nei LXX nell'accezione concreta di 'recinzione'<sup>100</sup>, era stato però già precedentemente impiegato per indicare una limitazione del canale uditivo. Di φραγμός in *iunctura* con οὐς è tradita, infatti, la notoria attestazione – *unicum* nella letteratura greca – del celebre passo dell'Edipo Re sofocleo in cui Edipo, dopo essersi accecato, dichiara che non avrebbe esitato a privarsi anche dell'udito, se solo fosse esistita la possibilità fisica di erigere, nelle orecchie, una barriera davanti a ciò che consente la percezione dei suoni. Sulla base, infatti, dei vv. 1386 ss., ἤκιστα γ'· ἀλλ' εἰ τῆς ἀκουούσης ἔτ' ἦν / πηγῆς δι' ὧτων φραγμός, οὐκ ἂν ἐσχόμην / τὸ μὴ ἀποκλῆσαι τοῦμὸν ἄθλιον δέμας, / ἴν' ἦ τυφλός τε καὶ κλύων μηδέν.<sup>101</sup>, la tragica decisione di Edipo di togliersi la vista e recidere, in questo modo, un canale aperto alla conoscenza del mondo, ricompare nell'esodo sotto forma di una reale inattuabile volontà<sup>102</sup> di chiudere anche quell'ultimo strumento di contatto (le orecchie) a sua disposizione. Φραγμός, che ricorre in Sofocle soltanto in questo caso<sup>103</sup> e che va legato al vicino δι' ὧτων<sup>104</sup>, indica la barriera che impedirebbe la ricezione piuttosto che l'emissione di suoni<sup>105</sup>, qui rappresentata attraverso l'organo uditivo. A dimostrazione di tale interpretazione conforta lo scolio sofocleo *ad loc.* (1386-87),

---

periodo precedente alla formazione del testo dell'*Ecclesiastico* in seno alla *VL* (cfr. e.g. Ps.-Hippocr. *ad Ptolem.* III, 426 *Anecdota graeca*; Arist. *Pr.* 870b, 900a, 901a Bekker; Diocl. fr. 40, 59 Wellmann; Erasistr. fr. 185 Garofalo). Inoltre, ἔμφοραξις viene utilizzato in relazione alle orecchie soltanto in età successiva (cfr. Gal. 12,8 Kühn; Paul. Aeg. 3,10; *De urinis secundum Syros* 4,5; *Testamentum Salomonis* 18,9).

<sup>100</sup> Così per φραγμός in *LSJ*<sup>9</sup>, 1952 s.v., «*fence, paling, hedge, railing, fortification*». Per un'attenta analisi dell'originario valore di φραγμός, che è reso nella traduzione latina ora in *saepes* ora in *maceria*, in modo talvolta incongruente non solo all'interno della *VL* e della *VG*, ma anche nei successivi commenti, soprattutto geronimiani, vd. MAISANO 2002-2003, 145-155, in particolare pp. 148-149, nelle quali l'autore si occupa specificatamente delle occorrenze nei LXX. Tra esse *Sir.* 36,30, in cui φραγμός (ebr. גדר MS A, גדר MS C D [BEENTJES 1997, *ad loc.*]) indica la recinzione di una proprietà (gr. κτήμα; ebr. כרם [MINISSALE 1995, 197]).

<sup>101</sup> Il testo greco è qui citato nell'edizione per le cure di LLOYD-JONES – WILSON 1990.

<sup>102</sup> Si noti il ricorso ai modi dell'irrealtà (εἰ ... ἦν/ ἂν ἐσχόμην) e «l'indicatif d'un temps secondaire (ἦ) dans la finale [che], après une action non réalisée dans la principale (οὐκ ἂν ... τὸ μὴ ...), traduit la visée, à son tour, non atteinte; [ma anche il fatto che] la négation est μή (cfr. μηδέν), comme dans le cas d'une intention réalisable» (BOLLACK 1990, IV, 948-949).

<sup>103</sup> Cfr. NUCHELMANS 1949, 27, che lo annovera tra i 21 sostantivi in -μός ricorrenti una sola volta all'interno dell'opera sofoclea. Secondo quanto egli afferma, tali sostantivi sono tutti di derivazione verbale e le «Ableitungen von sekundären Verben sind selten». Inoltre, rispetto ai composti nominali in -μα, egli nota «dass die Nomina auf -μός mehr die Handlung als solche bezeichnen, die auf -μα dagegen mehr das Resultat oder den Zustand».

<sup>104</sup> Cfr. ELLENDT 1965<sup>2</sup>, 626 s.v. πηγῆ, che spiega l'intera espressione sofoclea mediante la sintetica interpretazione *de auditu obturando*, e MOORHOUSE 1982, 102, il quale, seppur non in specifico riferimento a questo passo, spiega l'uso di διὰ con il genitivo, nell'ambito del sentire, sulla base della considerazione delle orecchie «as a channel or instrument through which the message comes».

<sup>105</sup> Cfr. anche il conforme passo delle *Phoenissae* di Seneca (vv. 226 ss.), inerente allo stesso desiderio di lacerazione delle vie uditive da parte di Edipo: *utinam quidem rescindere has quirem vias / manibusque adactis omne qua voces meant / aditusque verbis tramite angusto patet / eruere possem* (ed. ZWIERLEIN 1986).

che afferma: ἀλλ' εἰ ἔτι, ἤγουν ἐπὶ τούτοις, ἦν φραγμὸς διὰ τῶν ᾧτων τῆς ἀκουούσης πηγῆς, ἤγουν τῆς ἀκουστικῆς δυνάμεως (LONGO 1971).

In aggiunta a quanto fin qui notato, la preferenza per ἔμφραγμός può essere ulteriormente indicativa, qualora si confronti il lessema, in un'ottica contrastiva, con quella gamma di termini (κωφός, δύσκωφος, κωφεύειν, κωφοῦν e ἀποκωφοῦν) la cui radice, altra rispetto a quella di ἔμφραγμός, è divenuta significativamente specializzata nella definizione dello spettro semantico della sordità<sup>106</sup> e delle cui occorrenze nei LXX tradotte in latino con *surdus* o un suo derivato<sup>107</sup> si è già detto (cfr. *supra* pp. 12-16). Infatti, il valore negativo che nei nove *loci* lì analizzati sembrano assumere le due forme κωφός e *surdus* – nel caso in cui esprimano un difetto fisico così come una mancanza morale – non sembrerebbe forse essere del tutto estraneo anche al loro significato etimologico. Sia CHANTRAINE, *DELG* 607 s.v. sia FRISK, *GEW* 64 s.v. legano κωφός a κηφήν<sup>108</sup>: se quest'ultimo vale 'fucò' in senso proprio, tuttavia «l'insecte est défini comme n'ayant pas de dard et surtout comme paresseux», aspetto cui consegue la considerazione per cui «le mot est employé pour les paresseux, les bons à rien<sup>109</sup>»; d'altra parte, nonostante l'incertezza etimologica per *surdus* (ERNOUT-MEILLET, *DELL* 669 s.v.), la possibilità di un legame con *susurrus* «rend compte de la forme, mais mal du sens»<sup>110</sup>. Da *susurrus*, che significa «bourdonnement, murmure» (*ibid.*, p. 670), derivano i tardi *susurrus*, sostantivo che indica 'il maldicente'<sup>111</sup>, e *susurro*, 'bisbigliare'<sup>112</sup>. Nel *Siracide* essi

<sup>106</sup> Cf. CHANTRAINE, *DELG* 607 s.v. κωφός: «tout le développement sémantique est issu de la notion d'émoussé, d'où la variété des emplois, la valeur essentielle étant celle de sourd (et parfois 'muet')».

<sup>107</sup> È proprio questo il corrispondente termine significativamente specializzato, in latino, nella definizione del campo semantico della sordità: cfr. ERNOUT-MEILLET, *DELL* 669 s.v. *surdus*: «sourd, c'est-à-dire 'qui n'entend pas' ou 'qu'on n'entend pas' [e] se dit non seulement de l'ouïe, mais de l'odeur, de la couleur, etc. [e] s'emploie aussi par image au sens de 'qui ne veut pas entendre, inattentif, inexorable', etc.». Tutte le attestazioni del lessema nella letteratura precedente la redazione di *VG* sono inerenti, seppur con diverse sfumature semantiche, alla mancanza o alla durezza di udito, per cui cfr. FORCELLINI, *LTL* 626 s.v. *surdus*, in senso proprio allude a chi fisicamente ha un udito debole (e.g. Plaut. *Mil.* 799; Ter. *Andr.* 463; Tibull. 3,20,2), ma anche, in senso traslato, a chi si finge sordo (e.g. Plaut. *Pseud.* 255; *Persa* 750; Prop. 2,16,48; Lucan. 8,582); inoltre, proverbiale e diffusa è anche l'espressione *surdo canere seu cantare* (e.g. Ter. *Haut.* 222; Verg. *ecl.* 10,8; Hor. *epist.* 2,1,200; Prop. 4,8,47). In senso passivo, *surdus est qui non auditur, tacitus, de quo nulli loquuntur* e può essere quindi riferito ad un oggetto, un luogo, un suono o un odore (e.g. Iuv. 7,71; Pers. 6,28 e 6,35; Sen. *Herc. f.* 576; Quint. *inst.* 12,10,28).

<sup>108</sup> Da un aggettivo \*κηφός / \*κᾰφός deriverebbe il sostantivo in -ήν, -άν, κηφήν, che può essere affiancato a κωφός sulla base di un'alternanza apofonica ā/ω «exceptionnelle mais non sans exemple, cfr. ἀγωγή, τέθωγμαί, θέθᾰγμαί, etc» (CHANTRAINE, *DELG* 528 s.v. κηφήν).

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *Susurrus*, infatti, muoverebbe da una radice \**swer-* con «le redoublemet et la gémation de r. Le mot se rattache, du reste, à un groupe indo-européen: skr. *svārati* 'il émet un son', lat. *absurdus*» (*ibid.*, 670 s.v. *susurrus*).

<sup>111</sup> Cfr. FORCELLINI, *LTL* 637 s.v. *susurro*, *ōnis*, a cui rimanda: *susurro est qui occulte maledicendo*

sono attestati quattro volte<sup>113</sup> come traduzioni di termini appartenenti, in greco, ad una medesima famiglia di parole (ψιθυρίζω; διαψιθυρίζω; ψίθυρος), alla quale sono accomunati fors'anche per una stessa tendenza onomatopeica a riprodurre il suono del bisbigliare; in tali casi essi sono sempre associati ad un'azione malefica e funesta, dalla quale dovrebbe guardarsi il saggio. Nonostante permanga comunque incertezza circa l'ipotetico nesso tra *surdus* e *susurrus*, che non convince sul piano semantico, si può però ricordare un caso, in greco, in cui i corrispondenti κωφός e ψιθυρίθομαι sono tra loro legati: *Suda* κ 2305 chiosa, infatti, l'espressione κωφὰ καὶ παλαιὰ ἔπη di Soph. *OT* 290 in ψυχρὰ καὶ οὐδὲν σαφὲς ἔχοντα, τὰ ψιθυριζόμενα, chiamando dunque κωφὰ ἔπη quei bisbigli che saranno per Edipo assai nocivi.

D'altronde, κωφός e *surdus*, già nelle loro primissime attestazioni, ricorrono in funzione di attributi espressivi di intenzionalità e non di un semplice difetto fisico: in *H. Hom. Merc.* 92, Hermes, rivolgendosi al vecchio contadino che aveva assistito al suo furto della vacche di Apollo, dice καὶ τε ἰδὼν μὴ ἰδὼν εἶναι καὶ κωφὸς ἀκούσας<sup>114</sup>, dove κωφός, «'deaf' first here and in Heraclitus<sup>115</sup>», indica proprio l'atteggiamento di colui che fa il sordo anche se chiaramente non lo è, data peraltro la presenza del vicino ἀκούσας, che nega l'incapacità fisica dell'uomo; similmente in Plaut. *Pseud.* 255, una tra le più significative attestazioni plautine del termine *surdus*<sup>116</sup>, l'espressione *surdu' sum prófecto inanilogistae*, con cui Ballione ribatte a quanto da lui chiaramente udito, palesa il paradosso del suo definirsi sordo. In tali contesti, κωφός e *surdus* veicolano l'atteggiamento non saggio di chi, fingendo di non poter udire, si allontana dalla verità o rigetta un confronto quanto mai opportuno, dando ulteriore prova dell'accezione sostanzialmente negativa con cui essi erano intesi.

---

*odium in aliquem aut dissensionem molitur, obtrektor, delator, susurratore, mormoratore, ψιθυρός.*

<sup>112</sup> *Ibid.*, s.v. *susurro*: «*susurro est submissum et confusum strepitum edo, qualis est apum aut aquae decurrentis aut venti leniter spirantis, ψιθυρίζω, [e] translate est submissa voce et in aure loqui, occulte sermones serere*».

<sup>113</sup> *Susurrio* ricorre in *Sir.* 21,31 *VL*, 5,16 *VL* e 28,15 *VL* come traduzione, nel primo caso, del participio sostantivato ὁ ψιθυρίζων (21,28 *LXX*), di ψίθυρος negli altri due (5,14 *LXX*; 28,13 *LXX*); la forma participiale *susurrans* è attestata quale traduzione di διαψιθυρίσει, *hapax* nei *LXX*, in *Sir.* 12,18 *LXX* (12,13 *VL*). Ricorre, inoltre, il *nomen agentis, susurrator*, in un'aggiunta di *VL* a *Sir.* 5,17.

<sup>114</sup> Il testo greco è qui citato nell'edizione per le cure di CASSOLA 1975.

<sup>115</sup> Vd. RICHARDSON 2010, 170. Anche il passo eracliteo menzionato (fr. 34 D.-K.) presenta peraltro il medesimo valore traslato di κωφός, denunciando la condizione degli uomini poiché ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι. E ancora, cfr. e.g. Parm. fr. 6,7 D.-K.; Epich. fr. 12 D.-K.; Soph. *Aj.* 911; Aesch. *Sept.* 202; *Ch.* 88; Hdt. 4,200; Plat. *Phaedr.* 253e; *Prot.* 334d; *Gorg.* 511b.

<sup>116</sup> Cfr. anche Plaut. *Persa* 750, che, diversamente da Plaut. *Mil.* 799, *Cas.* 575 e *Cist.* 544, non allude a chi fisicamente ha un udito debole, bensì proprio a chi si finge sordo. Per il testo latino di Plauto si segue l'edizione a cura di LINDSAY 1904-1905.

Al contrario, la *iunctura* di *Sir.* 27,14 LXX, ἐμφραγμὸς ὠτίων, definisce il retto comportamento del saggio che voglia preservare il proprio autocontrollo e non stupisce pertanto la scelta di un termine differente: l'uomo savio si tappa le orecchie, quasi come per volontaria difesa, di fronte alle irruenti dispute degli stolti, la cui διαλοιδόρησις, di seguito espressamente chiamata in causa, è ἀκοή μοχθηρά e, per questo, pericolosa, specie in quel contesto, in cui è descritta ogni tipo di espressione dello stolto potenzialmente dannosa<sup>117</sup>. Come ben chiarito da SPICQ 1951, 703, «si donc il faut rechercher et prolonger les entretiens avec des gens sensés, il faut les abrégé au plus vite avec les pécheurs, que des oreilles pies ne peuvent ouïr, car ils ne s'amusement que de ce qui est une souffrance pour l'honnête homme, à savoir: ce qui est matière à péché. Ils multiplient à tel point les jurons et les imprecations (cf. XXIII,11), que leur impiété envers Dieu fait frémir (cf. Job, IV,15); enfin à l'égard du prochain, les moindres discussions dégènèrent en querelles, injures et coups (cf. XXII, 24), ce qui est significatif du manque d'éducation de ces tristes sires, et du danger de les fréquenter».

Quanto finora evinto dal greco sulla particolare specificità dell'*hapax* trova sostegno nel confronto con la traduzione latina, e, anzi, è proprio la sinossi tra i due a chiarire quegli aspetti ancora incerti circa le motivazioni che dovettero indurre il traduttore greco a coniare un termine così singolare. Notevole, infatti, è il grado di attenzione del traduttore latino nei confronti del suo ipotesto: anzitutto, da un punto di vista formale, *obturatio* ripropone in latino le medesime caratteristiche del greco ἐμφραγμός, poiché è composto di derivazione verbale, con un prefisso *ob* avente valenza spaziale-contrastiva non dissimile dal preverbo greco εν, e un suffisso *-ti-ōn-* tipico dei nomi astratti verbali<sup>118</sup> e certamente corrispondente a quello in -μος, con cui, in greco, si creano i medesimi «*Verbalabstrakta*»<sup>119</sup>; oltretutto, come ἐμφραγμός, *obturatio* è termine sicuramente desueto, per noi *hapax* mai attestato in precedenza<sup>120</sup>. Nonostante, poi, la radice di ἐμφραγμός non offra «aucun

<sup>117</sup> Per primi sono descritti i racconti abominevoli degli stolti (διήγησις μωρῶν προσόχθισμα) e le risate scomposte (ὁ γέλωσ αὐτῶν ἐν σπατάλῃ ἀμαρτίας), che li rendono sfacciati schernitori; le loro bugie sono evidenziate invece attraverso l'effetto suscitato dall'ascolto delle parole di chi giura molto (λαλιὰ πολυόρκου ἀνορθώσει τρίχας); infine, della disputa (μάχη), di cui sono istigatori, si mettono in luce sia i toni aggressivi sia le conseguenze sanguinose (ἔκχυσις αἵματος μάχη ὑπερηφάνων καὶ ἡ διαλοιδόρησις αὐτῶν ἀκοή μοχθηρά). Sul tema, cfr. anche *Sir.* 20,19; 20,24; 21,15; 21,20a; 23,11; 28,8-9.□

<sup>118</sup> Cfr. HOFMANN - SZANTYR 2002, 94-95 e 99-108.

<sup>119</sup> Cfr. WAGNER 1999, 366-367.

<sup>120</sup> Attestazioni di *obturatio* (indipendentemente dall'oscillazione grafica *opt-*) ricorrono nel *Thll* soltanto in *Orig. hom. in 1 Reg.* 1,2; *Aug. nat. et grat.* 47,55; *Max. Taur. hom.* 78 e *Chiron III,IV* 210;

rapprochement étymologique plausible hors du grec<sup>121</sup>», il verbo *obturo*, alla base del sostantivo preso in esame, è l'unico, tra gli altri possibili verbi utilizzati in *VG* per tradurre le forme di φράσσω o composti attestate nei LXX<sup>122</sup>, a rappresentare concretamente la medesima azione espressa dalla radice greca, cioè quella, già precedentemente indicata, di «fermer en dressant une barrière» (CHANTRAINE, *DELG*, 1226). Infatti, fin dalle sue prime occorrenze (Plaut. *Aul.* 304; Cato *agr.* 154), il verbo latino è attestato nel senso di 'chiudere mettendo un tappo': in Catone, è riferito ad un *labrum* contenente il vino; più scurrilmente, in Plauto, è tappata l'*inferiorem gutturem / ne quid animai forte admittat dormiens*.

Inoltre, di *obturo* in *iunctura* con *ares* si registrano nell'Antico Testamento tre occorrenze, che, sebbene non possano essere considerate come occasioni reali da cui il traduttore latino possa eventualmente avere attinto<sup>123</sup>, tuttavia indicano quale potesse essere la specificità di tale verbo, rispetto agli altri disponibili, nella definizione della limitazione del canale uditivo. A fianco di *Prv.* 21,13, in cui il greco ὃς φράσσει τὰ ὦτα è tradotto, in *VG*, *qui obturat aurem suam*, l'espressione ricorre anche in *Is.* 33,15 e *Ps.* 58,5 *VG* (57,5 LXX), che sono a maggior ragione indicativi, poiché in essi *obturo*, pur non traducendo φράσσω o un suo composto<sup>124</sup>, ricorre ugualmente in *iunctura* con *ares* nel significato di 'tappare le orecchie'. In *Is.* 33,15, alla timorosa domanda retorica dei peccatori riguardo a chi potrà resistere di fronte al castigo divino, si risponde elogiando *qui ambulat in iustitiis et loquitur*

---

si tratta pertanto di occorrenze posteriori alla redazione della *Vetus Latina* a cui attinse Gerolamo per l'*Ecclesiastico*.

<sup>121</sup> Così CHANTRAINE, *DELG* 1226 s.v. φράσσω, che aggiunge «celui qu'on fait depuis longtemps avec lat. *farcio* 'engraisser (des animaux), farcir, bourrer' est difficilement soutenable à cause du sens: φράσσειν signifie fondamentalement 'fermer en dressant une barrière' et non 'boucher en bourrant' qui se dit βύβειν».

<sup>122</sup> Nella maggior parte dei casi, oltre a *obturo*, sono utilizzati anche *obstruo*, *oppilo* o *occludo*. *Obturo* è preferito in *II Par.* 32,3, 4 e 30; *Idt.* 16,3; *IV Rg.* 3,19 e 25; *Prv.* 21,13; su *obstruo* inclinano *Ps.* 63,12; *I Mcc.* 5,47; *II Mcc.* 2,5; *Gn.* 26,15 e 18; *Mi.* 5,1 (*ap. Hier. in Mi.* 5,1); per *oppilo* cfr. *Ps.* 107,42; *I Mcc.* 2,36; *occludo* ricorre invece esclusivamente in *I Mcc.* 9,55, ma i similari *conclaudio* e *claudio* sono utilizzati, rispettivamente, l'uno in *Dn.* 6,23 e *Iob* 38,8, l'altro in *Dn.* 12,4 e 9. Tale quadro risulta tuttavia assai più complesso qualora si prendano in considerazione, da un lato, le varianti dei manoscritti di *VG* o il testo della *VL*, dall'altro, i commenti ai passi, che, citando il testo latino, attestano variazioni rispetto alla versione di *VG*, mantenendosi però all'interno di queste possibili traduzioni.

<sup>123</sup> In una fase precedente a *VG* circolavano infatti probabilmente numerose varianti rispetto a *obturo* nelle diverse traduzioni latine. Cfr. ad esempio GRAYSON 1987-1997, I, 690, che riporta per *Is.* 33,15 le forme attestate in seno alla *VL gravans*, *qui gravat* o anche *qui claudit* e *qui oppilat*, tutte corrispondenti del greco βαρύνων, tradotto in *VG* *qui obturat*.

<sup>124</sup> In *Is.* 33,15 *obturo* traduce il greco βαρύνω, che è scelto a sua volta quale traduzione di una forma ebraica che muove dalla radice כרס già incontrata; tale radice è alla base anche dell'altra attestazione di *obturo* (*Ps.* 58,5 *VG*), il cui ipotesto greco è rappresentato dal verbo βύω, etimologicamente legato a βύνω.

*aequitates, / qui reicit lucra ex rapinis / et excutit manus suas, ne munera accipiat, / qui obturat aures suas, ne audiat sanguinem, / et claudit oculos suos, ne videat malum.* Nelle due parallele azioni del ‘tapparsi le orecchie’ e del chiudere gli occhi’ sembrerebbe possibile ravvisare una volontaria sospensione temporanea delle capacità sensoriali di fronte ad azioni malvagie. Lo scopo della prima, infatti, è formulato mediante una tanto enigmatica quanto efficace sinestesia (*ne audiat sanguinem*), che viene sciolta in due commenti al passo (Hier. *in Nah.* 3,13-17, *PL* XXV, 1267; Orig. *comm. in Rom.* 2,13, *PG* XIV, 909) in *ne audiant iudicium sanguinis*<sup>125</sup>, da riferirsi appunto alle orecchie otturate, che potrebbe forse sottintendere il rifiuto di ascoltare parole che provochino una contesa sanguinosa<sup>126</sup>, seguito forse anche da quello di essere spettatori di azioni malvagie, nelle quali rischiare poi di essere coinvolti. Più esplicita è l’occorrenza di *Ps.* 58,5 *VG* (57,5 *LXX*): *venenum illis in similitudinem serpentis, / sicut aspidis surdae et obturantibus aures suas / quae non exaudiet vocem incantantium / et venefici incantantis sapienter.* Si tratta di un salmo di carattere imprecatorio, che ricorda da vicino le maledizioni orientali la cui efficacia risiedeva nella loro effettiva declamazione, qui riproposto in veste di preghiera, in virtù dell’appello alla giustizia divina che punisce i peccatori e ripaga i giusti<sup>127</sup>. Il testo, nato come protesta-accusa contro gli dèi pagani, è stato oggetto di interpolazioni e reinterpretazioni successive, diventando infine un atto di accusa socio-morale nei confronti dei politici e dei magistrati corrotti che osteggiavano Israele<sup>128</sup>. Seppur riferita nel tempo a figure diverse, costante si mantiene invece la rappresentazione dell’empio come colui che è fin dall’origine radicato nel male e che resiste a ogni tentativo di conversione. Quest’ultimo atteggiamento è spesso topicamente realizzato mediante l’espressiva similitudine del serpente, simbolo archetipico del peccato, che si fa sordo davanti alle sollecitazioni dell’incantatore. La grave conseguenza che tale atteggiamento determina non solo sull’empio, ma anche, di rimando, su colui che ha cercato invano

<sup>125</sup> Questo è anche il testo che riporta la *VL* (cfr. GRAYSON 1987-1997, I, 690).

<sup>126</sup> A sostegno di tale possibile esegesi, si può ricordare un passo di Origene (*hom. in Gen.* 3,5), in cui l’autore tratta dell’inevitabilità dell’interpretazione allegorica della circoncisione – per la quale individua il *defectus litterae* proprio in quei *loci* inerenti alla circoncisione delle orecchie – e allude anche a *Is.* 33,15: *circumcisae namque sint aures vestrae secundum verbum Dei, ut vocem non recipiant obtrectantis, ut maledici et blasphemi verba non audiant, ut falsis criminationibus, mendacio, irritationi non pateant. Oppilentur et clausae sint, ne iudicium sanguinis audiant aut impudicis canticis et theatralibus sonis pateant. Nihil obscenum recipiant, sed ab omni scaena corruptionis aversae sint.* (ed. DE LUBAC – DOUTRELEAU 2003<sup>2</sup>).

<sup>127</sup> Sull’ermeneutica dei salmi imprecatori vd. RAVASI 1986<sup>3</sup>, II, 172-176.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 176-177.

di correggerlo e che finirà per lasciarsi coinvolgere, non è certo estranea al *Siracide* che, con la stessa similitudine, si domanda: τίς ἐλεήσει ἐπαιδὸν ὀφίοδηκτον (*Sir.* 12,13a)?

Al di là del singolo lessema, più in generale, la traduzione latina dell'intera pericope (*Sir.* 27,14-16 *VL*) si dimostra anch'essa piuttosto fedele all'ipotesi<sup>129</sup> e si rivela significativamente innovativa soltanto nel caso della perifrasi *horripilationem capiti statuet* di 27,15a: essa, infatti, rispetto al greco che pone al centro il verbo significativo seguito dal suo oggetto (ἀνορθώσει τρίχας<sup>130</sup>), offre una perifrasi, *statuere capiti horripilationem*, nella quale il significato della corrispondente espressione greca è trasferito direttamente sul sostantivo *horripilatio*, *nomen actionis* indicante 'il rizzarsi dei peli'<sup>131</sup>. Essa aggiunge quindi, di seguito, il dativo di vantaggio *capiti* (che pone l'azione in specifica relazione ai capelli) e il verbo reggente, *statuo*, che in virtù del suo primo significato «*to cause to stand; fix in an upright position*» (LEWIS-SHORT 1879 *s.v.*) – da cui derivano le accezioni astratte

<sup>129</sup> Non sorprendono, invero, l'uso di *peccantium* in luogo di μωρῶν (27,14a), poiché esso è termine affine, utilizzato anche in un altro contesto inerente alla lite (*Sir.* 28,9a), nonché la traduzione *multum iurans* (27,15a), che, scomponendo in veste participiale il raro composto πολύορκος, è attestata anche quale resa del medesimo termine greco in 23,12a; e non stupiscono nemmeno l'impiego, in 27,15b, del genitivo singolare *ipsius* (gr. αὐτῶν), essendo αὐτου variante attestata nei codici corsivi 307 e 443, e di *aures*, che traduce in più occasioni il diminutivo greco ὠτία al posto di *auriculae*. Particolare è solo la diversa resa del greco μάχη, volto prima in *inreverentia* (27,15b) e, subito di seguito, in *rixa* (27,16a); tale distinzione è forse volutamente impiegata per qualificare due diversi aspetti (e momenti) della disputa: le insolenti *maledictiones* spingono il saggio anzitutto a tapparsi le orecchie, poiché altrimenti, nella conseguente *rixa* da esse provocata, uno spargimento di sangue potrebbe facilmente derivarne (cfr. anche *Sir.* 22,30 *VL*, davvero chiarificativo in tal senso: *ante ignem camini vapor et fumus ignis inaltatur sic et ante sanguinem maledicta et contumeliae*). Infatti, come notato nel *ThLL* VII 2,411,20-65, *inreverentia* è qui utilizzato in un senso vicino a *inverecundia* e *impudentia* appropriato al contesto – che è anche accezione che si riscontra nelle uniche altre due attestazioni del termine nel *Siracide* (25,29 e 26,14a) – mentre, di seguito, il traduttore latino aggiunge la preposizione *in* precedente *rixa*, indicando così, con un complemento di stato in luogo mancante nella *versio graeca*, una precisa circostanza della contesa.

<sup>130</sup> Al di là della strutturazione sintattica piuttosto semplice, l'espressione di *Sir.* 27,14a, λαλιὰ πολύορκου ἀνορθώσει τρίχας, rivela una certa elaborazione, non solo poiché attesta un termine, πολύορκος, quanto mai infrequente ed esclusivo della letteratura giudaico-cristiana, oltre che *hapax* del *Siracide* (cfr. WAGNER 1999, 273), ma anche poiché registra una *iunctura*, ἀνορθοῦν τρίχας, mai attestata in precedenza. Essa si presenta come forma causativa per l'intransitivo φρίσσω – lat. *horreo*, «se dresser (en parlant des poils du corps)» secondo ERNOU-MEILLET, *DELL* 300 *s.v.* – come mostrano sia l'*interpretamentum* esichiano φρίσσει νῶτον· τὰς τρίχας ὀρθοῖ τοῦ νῶτον, ἤγουν ἐγείρει (*Hesych.* φ 896 S.) sia *Suda* ε 3967, che reca ἔφριξα: τὰς τρίχας ὀρθώθην, ἐπυκνώθην. Questo dato acquista maggiore rilevanza se riletto in filigrana con l'attestazione di *Iob.* 4,15, che riporta un'espressione consonante, costituita tuttavia dai più comuni sintagmi verbali sopracitati: ἔφριξαν δέ μου τρίχες καὶ σάρκες si legge in greco, con l'uso dell'intransitivo φρίσσω per la forma ebraica *piel* di סמר (תסמר שערת בשרר), tradotto in *VG* proprio *inhorrerunt pili carnis meae*, mediante cioè un composto del corrispondente latino *horreo*.

<sup>131</sup> È questa l'accezione *usu strictiore* dell'infrequente derivato di *horripilo* (gr. ὀρθοτριχέω) – cfr. LEWIS-SHORT 1879 *s.v.* che propone «*a bristling of the hair*» – il quale assume anche il valore di 'tremito' in *II Mcc.* 3,17. Come indicato da ERNOU-MEILLET, *DELL* 300 *s.v.* *horreo*, esso è «mots de la langue ecclésiastique» e muove probabilmente dal non attestato \**horri-pilus* (cfr. gr. ὀρθό-θριζ, «*qui fait dresser les cheveux*» [CHANTRAINE, *DELG* 818 *s.v.* ὀρθός]).

‘stabilire’ e ‘determinare’ – rafforza ulteriormente l’immagine descritta. Il traduttore, che avrebbe potuto utilizzare, in luogo del sostantivo, il verbo *erigo*, ugualmente specifico e altrove utilizzato quale traduzione di ἀνορθόω<sup>132</sup>, sembrerebbe però in questo modo meglio accordarsi con la tendenza nelle scelte lessicali dell’ipotesto greco. Infatti, come nota WAGNER 1999, 287, gran parte di esse si spiegano «durch den von Gr gewöhnlich bevorzugten Nominalstil, d.h. es werden vorrangig Verbalabstrakta benutzt, um umständliche Nebensätze, die der poetischen Diktion der Vorlage entgegenlaufen, zu vermeiden».

Dal punto di vista stilistico, effettivamente, l’ipotesto greco<sup>133</sup> mostra un’evidente tendenza alla struttura nominale: in *incipit* a ogni versetto è collocato un sostantivo (διήγησις; γέλως; λαλιά; μάχη; ἔκχυσις; διαλοιδόρησις), anticipato alternativamente in 13b, 14b e 15b dalla congiunzione καί, che scandisce il ritmo; affiancato al primo, con omissione del verbo che resta sottinteso, si trova un secondo sostantivo ad esso riferito, che ne esprime una qualità o un’inevitabile conseguenza. Senz’altro rappresentative di tale struttura sono le due coppie nominali διήγησις/προσόχθισμα e διαλοιδόρησις/ἀκοή μοχθηρά, nelle quali i due sostantivi, posti in *incipit* e in *explicit* rispettivamente del primo e dell’ultimo stico (13a e 15b), incorniciano elegantemente il verso. E, in generale, si rilevano due sole eccezioni nei versetti 13b e 14a: nel primo caso si riscontra una lieve variazione rispetto a tale modello, dovuta alla presenza di un sostantivo che non è però collocato in funzione predicativa; nel secondo, invece, è evidente l’uso di una forma esplicita del verbo. Tali casi, tuttavia, potrebbero rientrare all’interno dello schema proposto qualora si

<sup>132</sup> A questo proposito si adducono due casi significativi: prima di tutto, l’unica altra attestazione del verbo nel *Siracide* (καὶ ἀνώρθωσεν αὐτὸν ἐκ ταπεινώσεως αὐτοῦ [11,12d LXX]), che è tradotta nella *VL* proprio con *et erexit illum ab humilitate ipsius*; in secondo luogo, Giovanni Crisostomo (*hom. in I Cor.* 22) cita proprio il testo di *Sir.* 27,14a, che sarà volto in *sermo enim multum jurantis, pilos erigit* nella successiva traduzione latina della sue omelie (*PG LXI,186*). A sostegno di tale uso di un composto di *rego* per tradurre il greco ἀνορθόω, si può ricordare, inoltre, la tarda parafrasi di *Sir.* 27,14 contenuta nella *Pandecta Scripturae Sacrae* di Antioco di Sabe (*hom.* 63), nella quale è utilizzato il verbo *subrigo*. Dopo un’esatta citazione di *Sir.* 13,12, l’autore riporta ἀλλὰ καὶ ἡ λαλιά τοῦ πολυόρκου οὐ μόνον τρίχας ἀνορθοῖ, ἀλλὰ καὶ ἀκοαῖς πολεμία, che viene successivamente tradotto in latino con *sed vel sola locutio viri juramentis assueti, non solum capillos surrigit, verum aures insuper infense et pugnaciter vellicat audientium* (*PG LXXXIX, 1621-1622*). Infatti, la stessa etimologia del verbo sostiene tale uso, poiché «la racine \*reg’- indiquait un mouvement en droite ligne» (ERNOU-T-MEILLET, *DELL* 568 s.v. *rego*).

<sup>133</sup> Si offre di nuovo qui di seguito il testo di *Sir.* 27,13-15 LXX:

13. διήγησις μωρῶν προσόχθισμα,  
καὶ ὁ γέλως αὐτῶν ἐν σπατάλῃ ἀμαρτίας.
14. Λαλιά πολυόρκου ἀνορθώσει τρίχας,  
καὶ ἡ μάχη αὐτῶν ἐμφραγμὸς ὤτιων.
15. ἔκχυσις αἵματος μάχη ὑπερηφάνων  
καὶ ἡ διαλοιδόρησις αὐτῶν ἀκοή μοχθηρά.

considerino, in un'ottica comparativa, anche le forme attestate dalle traduzioni latina e siriana: anzitutto in 13b «σπατάλη, dem in Syr wohl  $\text{ܠܕܘܘܝܬܐ}$  (Frechheit, Übermut) entspricht<sup>134</sup>», è reso nella Peshitta con un sostantivo predicativo, per il quale cfr. WAGNER «und ihr Lachen ist Dreistigkeit», laddove in greco si trova il complemento ἐν σπατάλη ἁμαρτίας; per 14a peculiare è invece proprio la soluzione nominale *horripilatio*. Il traduttore latino mostra infatti la stessa tendenza al mantenimento del sopradetto stile nominale<sup>135</sup>, riproponendo la stessa posizione incipitaria dei sostantivi (*narratio*; *risus*; *loquela*; *irreverentia*; *effusio*; *maledictio*), alternata dalla presenza di *et* – corrispondente di καί – davanti ai soggetti di 14b, 15b e 16b *VL*, e inserendo, quando possibile, anche il secondo sostantivo ad essi riferito. Si potrebbe, quindi, forse ipotizzare anche per l'originale ebraico perduto una tale struttura, la quale poi ciascuna successiva traduzione avrebbe tentato di riprodurre con i propri strumenti linguistici, coniando nuovi termini o trovando altre soluzioni. L'abbondanza, nella versione greca del passo, di parole desuete o particolari, nonché *hapax* nei LXX secondo Wagner – quali sono σπατάλη, πολύορκος, ἔμφραγμός, διαλοιδόρησις, μοχθηρός – apparirebbe più comprensibile; così, anche nella resa latina, si spiegherebbero meglio l'elaborata espressione *horripilationem capiti statuet* e la stessa neoformazione *obturatio*<sup>136</sup>.

Quanto al significato originario di quest'ultima, l'accezione positiva con cui *obturatio* fu coniata è tanto più evidente nel suo primo impiego come traduzione del greco ἔμφραγμός quanto più consonante è l'uso che, a distanza, ne fa Agostino. E, anzi, proprio la successiva testimonianza agostiniana, che conserva ancora il valore originario del desueto *obturatio*, contribuisce alla comprensione della peculiare sfumatura di significato di quel termine che, utilizzato per la prima volta in *Sir.* 27,15 *VL*, si rivela, infine, anche dal punto di vista semantico, volontariamente concorde alla forma greca ad esso sottesa<sup>137</sup>. *Obturatio* ricorre in Agostino solo una volta,

<sup>134</sup> Cfr. WAGNER 1999, 293.

<sup>135</sup> Si offre qui di seguito anche il testo di *Sir.* 27,14-16 *VL*, funzionale al confronto:

14. *narratio peccantium odiosa  
et risus illorum delictis peccati.*
15. *Loquella multum iurans horripilationem capiti statuet  
et irreverentia ipsius obturatio aurium.*
16. *Effusio sanguinis in rixa superborum  
et maledictio illorum auditus gravis.*

<sup>136</sup> Sulla possibile memoria apuleiana di entrambe le espressioni si veda il recente contributo di ROTA 2016.

<sup>137</sup> Tale dato è maggiormente significativo alla luce dell'appurata conoscenza da parte di Agostino del passo del *Siracide* esaminato (cfr. *spec.* 263), di cui recepisce con ogni probabilità la peculiare

all'interno del *De natura et gratia* (47,55), cioè in quello scritto composto per rispondere al *De natura* di Pelagio circa il problema del libero arbitrio e della grazia. Si tratta di un punto importante dell'opera agostiniana, nel contesto della quale l'Autore confuta l'affermazione dell'avversario, la cui asserzione *non peccare nostrum sit, posse vero non peccare non nostrum* (48,56) allude al fatto che la possibilità di non peccare sia già insita nella natura. A sostegno di tale tesi Pelagio aveva offerto tre similitudini, inerenti all'udito, all'olfatto e alla vista, a loro volta confutate dal vescovo di Ippona nel passo precedente, qui preso in esame. In risposta all'idea pelagiana che *audire, odorari, videre potestatis nostrae sit, posse vero audire vel odorari vel videre potestatis nostrae non sit, sed in naturali necessitate consistat*, Agostino afferma: *item si quod audire possumus vel non possumus in nostra potestate non est, sed in naturae constrictione, quod vero audimus vel non audimus, hoc est propriae voluntatis, cur non adtendit, quanta audiamus inviti, quae penetrant in sensum nostrum etiam auribus obturatis, sicuti est de proximo serrae stridor vel grunnitus suis? Quamquam obturatio aurium ostendit non in potestate nostra esse apertis auribus non audire, facit etiam fortasse talis obturatio, quae ipsum sensum nostrum adimat, ut in nostra potestate sit etiam audire non posse*<sup>138</sup>. Individuando almeno un caso che falsifichi ciascuna delle due affermazioni dell'avversario, Agostino dimostra, in relazione specifica all'udito, che, da un lato, l'azione dell'udire non dipende da noi, dal momento che sentiamo alcuni rumori anche *auribus obturatis*, dall'altro, dipende da noi la possibilità di non udire in virtù dell'*obturatio aurium*. L'otturazione delle orecchie si presenta dunque come reale possibilità e scelta dell'uomo di non ascoltare, in totale affinità con il valore riscontrato per il lessema nel *Siracide*. Questo dato acquista ulteriore forza dal confronto con un altro passo (*civ.* 12,1,3), in cui, per spiegare il concetto di *vitium* – cioè «la privazione d'un bene che rientra in qualche modo nella forma ideale della natura<sup>139</sup>» – Agostino usa le medesime similitudini della cecità e della sordità: *sicut ergo, cum vitium oculorum dicitur caecitas, id ostenditur, quod ad naturam oculorum pertinet visus; et cum vitium aurium dicitur surditas, ad earum naturam pertinere demonstratur auditus: ita, cum vitium creaturae angelicae dicitur, quo non adhaeret Deo, hinc apertissime declaratur, eius naturae ut Deo adhaereat convenire.*

---

accezione insita in quel termine latino.

<sup>138</sup> Il testo è citato nell'edizione a cura di TRAPÈ 1981.

<sup>139</sup> Cfr. l'introduzione di TRAPÈ 1981, CLXXXI, in cui questo *excerptum* è riprodotto.

Ciò che è significativo è l'uso del termine *surditas* in luogo di *obturatio*, a fronte del parallelo *caecitas*, che, oltre ad essere impiegato qui, si trova anche nel *locus* del *De natura et gratia* esaminato, dove indica la capacità *qua id ipsum videre posse nobis, si volumus, adimamus*, cioè l'azione che falsifica l'affermazione di Pelagio secondo cui non dipende dall'uomo il poter vedere. Se dunque, nel caso della cecità, medesimo è il termine utilizzato per esprimere sia l'azione volontaria dell'uomo che si priva della vista sia il difetto della natura degli occhi, nel caso dell'udito, invece, *obturatio* indica soltanto l'atto, frutto di una scelta, del tapparsi le orecchie, mentre non è usato, nell'opera del vescovo di Ippona, nel senso negativo di vizio delle orecchie, reso attraverso un termine che muove da quella radice di *surdus* di cui si è già evidenziata, in precedenza, la sostanziale nociva sfumatura di significato<sup>140</sup>.

Al pari di quella latina, così anche la *versio* siriana testimonia indirettamente una certa predilezione per lo stile nominale, di cui lascia traccia nel summentovato caso di ܠܘܘܘܬܐ, prezioso se confrontato con le altre due traduzioni, e questo nonostante i numerosi errori del traduttore in tale sede. Il testo, infatti, eccetto che per il versetto menzionato (27,13), la cui traduzione si rivela conforme ai LXX o a VL (ܐܡܠܘܬܐ ܕܠܘܘܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ, «the discourses of the fools are detestable and their laughter is presumption»), appare per il resto corrotto in diversi punti: anzitutto in 27,14, in cui «ܡܘܫܐܘܬܐ ('the gift') is probably a corruption of ܡܘܫܐܘܬܐ 'his oath'<sup>141</sup>»; la successiva sentenza ܠܘܘܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ («and he who sheds blood gives heed to words of iniquity») testimonia poi proprio uno di quei casi in cui «the free and negligent renderings and translation or transmission errors sometimes result in a Syriac text that is hard to understand<sup>142</sup>»; infine radicalmente differente è quanto attestato in 27,15: ܠܘܘܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ («do not sit amid evil-doers and when they laugh, stop your ears»). Nel complesso, tuttavia, il testo siriano di *Sir.* 27,13-15, pur discostandosi nella forma, si mantiene vicino alle traduzioni greca e latina nei contenuti e attesta ugualmente una *iunctura* con cui esorta il saggio a tapparsi le orecchie. Il sintagma verbale ܠܘܘܘܬܐ ܕܥܘܠܡܐ ivi utilizzato riporta una forma imperativa *pa'el* di ܘܚܕܐ che, nella coniugazione

<sup>140</sup> *Surditas*, infatti, a differenza di *obturatio*, è termine ampiamente utilizzato da Agostino per indicare, in senso proprio, un vizio di natura o, in senso metaforico, l'atteggiamento ottuso di chi, rifiutandosi di ascoltare, si allontana la verità (cfr. e.g. *conf.* 10,27,38; *epist.* 155,1,3; *c. Iul.* 5,16,66; *c. Iul. op. imperf.* 4,49; 4,123 e 5,22).

<sup>141</sup> Vd. PEURSEN 2007, 11.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 61.

intensiva, significa proprio «*to shut up closely, to shut up, block or stop especially of the ears and mouth*<sup>143</sup>». E esso, infatti, risulta attestato in numerosi passi della *Peshitta* inerenti all'ambito della sordità (cfr. PAYNE SMITH 1879-1901, 2636), molti dei quali sono già stati presi in considerazione quali *loci similes* attestanti sintagmi affini a quelli qui indagati. È il caso di *Ps.* 57,5, *Pr.* 21,13, *Is.* 33,15, nonché *Za.* 7,11, sulla cui base poggia la congettura di SMEND 1906a per *Sir.* 21,24; a questi è da aggiungersi, inoltre, un'attestazione del Nuovo Testamento, *Act.* 7,57, che, tuttavia, è resa in greco e latino mediante forme verbali che muovono rispettivamente da *συνέχω* e *contineo*, etimologicamente affini ad altre famiglie lessicali rispetto ai lessemi finora individuati. Di tale radice vi è testimonianza anche in ebraico, in cui «si presenta in due varianti, *sgr* e *skr* (distinte in aramaico<sup>144</sup>). Per entrambe il significato cambia nelle forme *qal* e *hif.*: *qal* 'chiudere, serrare', *hif.* 'consegnare'» (vd. Ringgren, s.v. *sāgar*, *GLAT* 6, col. 73). Tra le occorrenze di סגר all'interno dell'Antico Testamento<sup>145</sup> compare anche *Ps.* 63,12, uno dei casi in cui la forma *niphal* viene tradotta nei LXX con il verbo ἐμφοράσσω, che tuttavia, seppur riferito ad un organo del corpo, allude alla bocca e non alle orecchie. Maggiormente significativo è quindi l'uso che di essa fanno i Targumim, in cui è attestata al *pa'el* in Targ. *Prov.* 21,13 e 28,9 (cfr. JASTROW 1903, 933), passo, quest'ultimo, come il precedente già noto, anch'esso legato al campo semantico della sordità. In *Prov.* 28,9, infatti, si afferma: מסיר אזנו משמע תורה גמ-תפלתו תועבה, con una forma *hiphil* di סור che «significa 'eliminare, allontanare, togliere'» (vd. Snijders, s.v. *sûr*, *GLAT* 6, col. 135); in greco l'espressione utilizzata è ὁ ἀκλίτων τὸ οὖς, tradotta in latino *qui declinat aures suas*, mediante formazioni verbali, in entrambi i casi, appartenenti ad ulteriori, differenti famiglie lessicali. Tuttavia, della variante סגר è comunque trädita un'attestazione significativa per il campo semantico qui indagato, cioè *Ecl.* 12,4, per cui vd. *infra* pp. 99-105.

<sup>143</sup> Vd. PAYNE SMITH 1903, 378.

<sup>144</sup> Secondo quanto affermato in tale sede, esisterebbe una prima forma *sgr* ravvisabile nell'aramaico e siriano *s<sup>e</sup>gar*, nonché nell'accadico *sekēru*, benché sia comunque ravvisabile una distinzione etimologica tra le due secondo KINNIER WILSON 1962, 179, che legherebbe *sekēru* soltanto all'ebraico סָכַר, corrispondente all'aramaico e siriano *s<sup>e</sup>kar* e all'arabo *sakara*: «the former means basically "to shut" of doors, gates, etc., also "to close up", for example, a breach in a city [wall] (I Kings xl. 27), and in the Hiph., "to shut up, imprison", of persons. The latter is rarely "to shut", but it principally means "to dam (up)" rivers, canals, or water generally». Una seconda forma *sgt/skr* con il significato di 'consegnare' si ritroverebbe invece nell'aramaico *skr haf./'af*. Infine, la forma *skr*, 'incoraggiare, comprare', attestata in *Esr.* 4,5, sarebbe una forma secondaria tarda da una differente radice *skr*.

<sup>145</sup> Oltre a *Ps.* 63,12, al *niphal* anche in *Gn.* 8,2; al *piel* in *Is.* 19,4.

Ciononostante, è difficile formulare ipotesi circa la radice ebraica sottesa alle successive traduzioni di *Sir.* 27,14 LXX (27, 15 *VL* / Peshitta): l'analisi dei *loci similes* che attestino, all'interno del Siracide o, più in generale, dell'Antico Testamento, la presenza di ἐμφοραγμός, *obturatio* o *ܥܘܪܝܘܬܐ*, nonché anche degli altri termini afferenti alle medesime famiglie – specialmente se in *iunctura* rispettivamente con ὠτίον/οὔς, *auris* o con *ܐܘܪܝܘܬܐ* – ha palesato l'esistenza, in ebraico, di numerose radici atte ad esprimere il concetto del 'tappare', tra le quali non sembra possibile sceglierne una piuttosto che un'altra<sup>146</sup>. A fianco di גדר, letta erroneamente in *Mi.* 4,14 LXX e alla base della traduzione greca ἐν φοραγμῶ, peraltro attestata nell'ipotesto dell'unica occorrenza di φοραγμός nel *Siracide* (36,30), anche le due similari radici סכך e שכך, di una delle quali si è ipotizzata la presenza in *Sir.* 28,24 LXX (28,28 *VL*)<sup>147</sup>, e quindi la radice אטא, di cui si è riscontrato l'uso in *Pr.* 21,13, *Is.* 33,15 e *Ps.* 57,5 LXX (58,5 *VG*)<sup>148</sup>. Quest'ultima, che sola, tra quelle sopra ricordate, ricorre con certezza in *iunctura* con il termine ebraico indicante 'le orecchie' (אָזְנֵי), non sembra comunque offrire paralleli tali da permettere di congetturare una sua probabile presenza anche nel *locus* esaminato: essa è infatti resa, in greco, in modo molto diverso in ciascuno dei tre casi e, tra questi, *Pr.* 21,13, che attesta una traduzione con un verbo afferente alla famiglia lessicale di ἐμφοραγμός, non può però essere preso come eventuale modello, dal momento che il traduttore della versione greca del *Siracide* probabilmente «ne connaissait ni Jos, ni II S - I-II R, ni Pr»<sup>149</sup>. L'azione espressa è peraltro sostanzialmente negativa e perciò

<sup>146</sup> Nello stesso modo si è d'altronde recentemente espresso anche BEENTJES 2011, 23-35, che esaminando l'analogo caso del termine greco ἔλεος, traduzione nel *Siracide* di almeno cinque differenti lessemi ebraici a cui corrispondono invece, in siriano, sette diverse rese, ha escluso la legittimità di simili *reconstructions*.

<sup>147</sup> In merito a tale congettura vd. *infra* pp. 44-50.

<sup>148</sup> Si segnala, inoltre, la radice ססך, «chiudere, sbarrare» (FOHRER 1996, 98 s.v.), che Migne (*PG* XII, 1003) riconosce dietro alla paretimologia di Origene sul nome *Phinees* nell'omelia su 1 *Reg.* 1,2 (*I Sm. VG*): *significat enim Phinees in lingua nostra, oris obturatio, vel ori parcens. Peccator ergo et qui duritiam non habet, ad loquendum obturatum habet os: justus vero parcit ori suo*. In essa, tuttavia, non è del tutto chiara l'etimologia sottesa a tale nome, tanto che diversa è la posizione di BRESSAN 1954, 59, che sostiene non ci sia «radice ebraica che soccorra» e riporta l'opinione secondo cui il nome *Pîn<sup>e</sup>hās*, che porta colui che uscì dall'Egitto al tempo dell'Esodo, ha «radice e significazione egiziana, ma rimane incerta la scelta: p<sup>c</sup>i-Nh+sī 'questo Negro'? oppure Pi-neh+ase 'il Nubiano'?». L'espressione *obturatio oris*, rispetto a *ori parcens*, è qui certamente intesa in un'accezione totalmente negativa, indicando l'atteggiamento di chi tiene la bocca serrata *sive imperitiae vitio, sive conscientia peccatorum*, come viene affermato poco dopo.

<sup>149</sup> Vd. GILBERT 1996, 1423, che sintetizza i risultati dello studio di G.B. Caird, il quale «a montré que pour la version grecque le traducteur ne connaissait que certains livres de la LXX». Se, infatti, non c'è alcun dubbio circa la conoscenza e la rielaborazione di *Proverbi* da parte di Ben Sira (cfr. SKEHAN – DI LELLA 1987, 40-45 e più recentemente CORLEY 2005, 155-182), non si può dire lo stesso per quanto concerne il rapporto tra le due traduzioni greche: CAIRD 1982, 100 ha dimostrato, mediante la

distante da quella di *Sir.* 27,14 LXX. In aggiunta, ipotizzabile è anche la radice סכר (סג ר), corrispondente ebraica del siriano סכד, che è la resa nella Peshitta di numerosi *loci* segnalati, ma è tradotta in ebraico, greco e latino di volta in volta in modo differente. Infine, nella superstite produzione qumranita, che presenta diversi punti di contatto con il libro dell'*Ecclesiastico*<sup>150</sup>, è attestata l'espressione «*kibbûd ôzen*, ostruzione delle orecchie» (IQS 4,11, riportata da Wächter, *s.v.* 'iwwēr, *GLAT* 6, col. 583), che insieme alla «cecità degli occhi ('iwrôn 'ênajim)» (*ibid.*) è una delle caratteristiche che rendono manifesto nell'uomo lo spirito dell'ingiustizia. Il testo, di poco precedente alla traduzione greca del *Siracide*<sup>151</sup>, utilizza un ulteriore lessema, che muove da una radice כבד, la quale alla forma *hiphil* significa «'rendere pesante qualcosa a qualcuno, far pesare qualcosa su qualcuno' ecc., [e viene utilizzata] nelle espressioni 'rendere pesante il cuore/orecchio a qualcuno'» (Stenmans, *s.v.* *kābēd*, *GLAT* 4, col. 178). Essa, oltre che supposta per 21,24 LXX (21,27 *VL*), è certamente attestata anche in *Is.* 6,9-10, passo ripreso poi da *Mt.* 13,15 e *Act.* 28,26 e inerente ancora una volta al campo semantico della sordità, pertanto è forma ugualmente plausibile, nonostante il segno negativo discordante.

---

sua analisi delle rinomate allusioni a *Prv.* presenti in *Sir.* 4,11-15, «that the two translators worked in complete independence of one another, and that the translator of Proverbs aimed at more idiomatic renderings and greater elegance of style».

<sup>150</sup> Cfr. GILBERT 1996, 1414-1415, che riassume lo *status quaestions* sul tema, constatando però la mancanza di uno studio sistematico di tale rapporto; più recentemente si veda anche l'intervento di PUECH 2008, 79-118, che recupera la tesi di Kearns (per cui vd. KEARNS 1951, 279-302) in merito all'origine di Hb II all'interno di un contesto esseno e rafforza l'ipotizzata influenza del *Libro di Ben Sira* sui testi qumranici, in particolar modo sapienziali, da esso dipendenti.

<sup>151</sup> Cfr. MORALDI 1986<sup>2</sup>, 122-123, che riporta la consueta datazione della *Regola* attorno agli anni 150-140 a.C., ma ammette anche che «la sua composizione è complessa e non è quindi suscettibile di una datazione unica, occorre invece tenere conto di un periodo piuttosto ampio; comunque in nessuna parte è posteriore al 68 d.C.».

28,28-29 VL (28,24-25 LXX)

28. *saepi aures tuas spinis, et noli audire linguam nequam,  
et ori tuo facito ostia et seras.*  
29. *Aurum tuum et argentum confla,  
et verbis tuis facito stateram,  
et frenos ori tuo rectos*<sup>152</sup>.

- 24a. ἴδε περίφραξον τὸ κτήμά σου ἀκάνθαις  
25b. καὶ τῷ στόματί σου ποίησον θύραν καὶ μοχλόν  
24b. τὸ ἀργύριόν σου καὶ τὸ χρυσίον κατάδησον  
25a. καὶ τοῖς λόγοις σου ποίησον ζυγὸν καὶ σταθμόν.

È ancora la versione latina, in assenza dell'originale ebraico<sup>153</sup>, a offrire un ulteriore, prezioso *locus similis* attinente al campo semantico della sordità. Nel testo di *Sir.* 28,28 VL, infatti, tale semantica è esplicita grazie all'inserzione del termine *aures*, assente invece nella traduzione greca, che riporta in sua vece κτήμα<sup>154</sup>, 'bene', 'proprietà', lessema che diviene ancor più specifico nella *versio* siriana, in cui si allude precisamente al vigneto<sup>155</sup>. Sempre nella VL, inoltre, a fianco di esso si trova un'aggiunta, mancante nella versione dei LXX e in quella siriana, che chiarisce il consiglio appena formulato sotto forma figurativa, invitando l'uomo a privarsi dell'ascolto di cattive parole<sup>156</sup>. Infatti, l'antecedente *saepio*, 'cingo con una siepe', qui utilizzato in *iunctura* con *aures*, traduce con un'immagine concreta il greco περιφράσσω, unico composto di φράσσω attestato nel *Siracide* e il cui significato sostanziale è proprio quello di 'recintare'<sup>157</sup>. Malgrado l'ordine inverso dei versetti<sup>158</sup>, centrale in tale contesto in tutte le sue versioni è la parola, con la consueta

<sup>152</sup> «Cingi con una siepe di spine le tue orecchie e non ascoltare una lingua dappoco, e procura alla tua bocca porta e chiavistello. Fondi il tuo oro e l'argento e fai una bilancia per le tue parole e giusti freni per la tua bocca».

<sup>153</sup> Cfr. BEENTJES 1997.

<sup>154</sup> Nei codici si trovano anche le varianti το στομα (S[inaiticus], 358, 547) e το τριμμα (672); proprio sulla base del confronto con il testo latino è proposta invece da Schleusner la congettura τα ωτια (vd. ZIEGLER 1980<sup>2</sup>, 259).

<sup>155</sup> Il termine utilizzato è *קריב*, vd. *Sir.* 28,24-25 Peshitta: *קריבא דאר .בבא קריבא דאר .כחבא קריבא דאר .כחבא קריבא דאר .בבא קריבא דאר .כחבא קריבא דאר* («for just as you enclose your vineyard with brambles so you should also make for your mouth gates and bolts. Make a seal for your silver and for your gold and for your word you should make scales»). Come evidenziato da WACE 1888, 147, «the Syr. rendering, "vineyard," has its parallel in the LXX, where *κρη* is repeatedly translated by κτήμα».

<sup>156</sup> Sulla natura e il valore di queste espansioni nelle successive forme testuali, si veda il recente studio di ROSSETTI 2005, 233 che, interpretandole come risultato di «quel lento interrogare, cui furono sottoposti anche gli altri testi sacri prima della loro fissazione definitiva, affinché in essi la comunità, o, in questo caso, le comunità credenti, trovassero risposte valide per la propria vita e fede davanti a determinate situazioni storiche», ne apprezza i tratti originali all'interno del tessuto comune.

<sup>157</sup> Cfr. *LSJ*<sup>9</sup>, 1393 s.v. περιφράσσω: 1. «fence, fortify all round»; 2. «make a dam».

<sup>158</sup> Cfr. DI LELLA 1997, 361: «in most Gr MSS these four cola appear as 24a, 25b, 24b, 25a; Ziegler has reestablished the normal sequence with Syr, Lat, and some Gr evidence». A supporto del suddetto

preoccupazione sapienziale che l'espressione dell'uomo sia ponderata e possa, quando necessario, essere frenata<sup>159</sup>. Con queste parole, quindi, e mediante la seguente chiusa finale (*Sir.* 28,26 LXX-Peshitta = 28,30 *VL*), «by way of conclusion Ben Sira summarizes the ways to discipline the tongue<sup>160</sup>», ambito a cui facilmente si può associare la disciplina dell'orecchio, cioè la buona pratica di sottrarsi all'ascolto di quanto può essere per sé dannoso.

Al di là delle singole differenze, le tre traduzioni del passo sembrerebbero incontrarsi proprio nella particolare valenza dell'azione ivi descritta, cioè per l'uso di una forma verbale che traduce forse, nelle rispettive lingue, la medesima sfumatura semantica da ricercare nell'ipotesto ebraico perduto. In effetti, alla luce di una più ampia indagine delle occorrenze nei LXX del greco περιφράσσω, corrispondente del latino *saepio*, è possibile congetturare che alla sua base vi fosse una radice סך/סוך o שך/שוך, cui rimanda anche il lessema siriano. Nonostante vi sia ancora qualche incertezza sulla prima delle due (*skk*), Kronholm, s.v. *sākak*, *GLAT* 6, coll. 174-195, attribuisce ad essa il sostanziale valore di 'sbarrare proteggendo'<sup>161</sup>, affiancandola, anche nel significato, all'omofona radice *škk* («recintare; cingere, sbarrare<sup>162</sup>»). Una forma *qal* di *šwk* (*šaktā*, che però alcuni «assegnano a *skk* nonostante la grafia<sup>163</sup>») è attestata in *Iob* 1,10 in un contesto in cui si allude alla recinzione protettiva posta da Dio attorno a Giobbe, alla sua casa e a tutto ciò che è suo; similmente anche in *Os.* 2,8 è impiegata la medesima radice «con un senso chiaro di 'sbarrare', 'cingere con una siepe'<sup>164</sup>», in quella che sembra essere un'azione strumentale di Dio per far acquisire alla sua 'οὐ γυνή' (cioè il popolo di Israele) la consapevolezza della sua prostituzione, in vista di una futura conversione.

Evidente è l'affinità semantica di tali radici, ma ancor più interessante è notare, per il primo caso, che, mentre il latino preferisce utilizzare il verbo *vallo*, palesandone il senso astratto di protezione, il greco utilizza ancora περιφράσσω, che

---

ordine si rivela inoltre efficace l'analisi stilistico-retorica di LINDER 2002b, 294-295, che ne evidenzia la particolare struttura concentrica, ravvisabile anche nella più ampia pericope cui il passo appartiene (*Sir.* 28,13-26 LXX-Peshitta = 28,15-30 *VL*). Cfr. anche LINDER 2002a, 122-127, che confronta sinotticamente il differente ordine testuale trádito da ZIEGLER 1980<sup>2</sup> e RAHLFS 1965<sup>8</sup> con le conseguenti implicazioni stilistiche.

<sup>159</sup> A questo proposito cfr. anche *Sir.* 21,25; 22,27; *Pr.* 13,3; 21,23; *Ps.* (38)39,2; 140(141),3.

<sup>160</sup> Vd. DI LELLA 2008, 250.

<sup>161</sup> Con questo valore positivo di protezione la radice è attestata, in riferimento alla generazione del mare da parte di Jhwh, in *Iob* 38,8 (ךסׁי [wjjāsek]), tradotto quindi nei LXX con φράσσω: ἐφραξα δὲ θάλασσαν πύλαις, / ὅτε ἐμαίμασεν ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτῆς ἐκπορευομένη.

<sup>162</sup> Cfr. FOHRER 1996, 293 s.v. שך.

<sup>163</sup> Vd. Kronholm, s.v. *sākak*, *GLAT* 6, col. 176.

<sup>164</sup> Così FEDRIZZI 1972, 77, che affianca il passo di Osea a *Iob* 1,10 proprio in virtù di suddetta radice.

costituisce ad oggi l'unica altra occorrenza del composto nei LXX quale traduzione di un termine ebraico, essendo esso ulteriormente attestato soltanto in:

- II *Mcc* 12,13 e 1,34, cioè in uno dei libri dell'Antico Testamento che furono scritti direttamente in greco,
- nell'*Epistula Hieremiae* 17, testo deuterocanonico che, redatto con buona probabilità originariamente in ebraico, è però conservato solo nella versione greca,
- in *iii Regnorum* 10,22a, che, riportato dal *Codex Vaticanus* esclusivamente nei LXX, non è perfettamente congruente alla pericope di III *Rg.* 9,15 *VG* e *TM* nella forma, corrispondendovi però nel contenuto.

Nel secondo caso – l'unico (insieme al primo) in cui si individui nei LXX tale radice dietro alla resa con φράσσω o un suo composto<sup>165</sup> – si trova impiegato in greco il semplice φράσσω, che viene però tradotto in latino proprio con quello stesso *saepio* attestato anche in *Sir.* 28,28 *VL*.

Alla medesima radice conduce peraltro anche l'analisi della forma siriana 𐤍𐤌𐤍, participio *pe'al* di 𐤍𐤌𐤍, che significa proprio «*to hedge or to fence in, enclose; to shut up, stop, repair*<sup>166</sup>». La forma ebraica e caldaica corrispondente è סגג<sup>167</sup>, vocabolo tardo attestato nel senso di 'recintare'<sup>168</sup>, per cui GESENIUS 1857, DLXXX nota appunto: «*i. q. Heb. שָׁגַג, שָׁגַג*». D'altronde proprio quest'ultima è la scelta di Segal e Hartom, i quali nella loro ricostruzione di *Sir.* 28,24 propongono סגג בסירים<sup>169</sup>, congetturando quindi una forma verbale imperativa che muove dalla medesima radice, cui rimandano anche, seppur implicitamente, le uniche ulteriori occorrenze di *saepio* e composti in *VG*: *Is.* 5,2<sup>170</sup> e *Iob.* 19,8<sup>171</sup>.

Il primo caso costituisce un passo assai controverso, data la sostanziale divergenza di tutte le traduzioni rispetto alla forma trādita da *TM*, il cui contenuto sembrerebbe essere stato liberamente interpretato dai singoli traduttori e diversamente collegato al seguente v. 5, il solo, in *TM*, a contenere un esplicito

<sup>165</sup> Cfr. HATCH – REDPATH 1975, 85 (s.v. ἀναφράσσειν); 150 (s.v. ἀποφράσσειν); 460-461 (s.v. ἐμφράσσειν); 748 (s.v. καταφράσσειν); 1128 (s.v. περιφράσσειν); 1306 (s.v. συμφράσσειν); 1438 (s.v. φράσσειν).

<sup>166</sup> Vd. PAYNE SMITH 1903, 363.

<sup>167</sup> Cfr. PAYNE SMITH 1879-1901, 2542; BROCKELMANN 1928<sup>2</sup>, 462.

<sup>168</sup> Vd. Reiterer, s.v. *sûg*, *GLAT* 3, col. 92.

<sup>169</sup> Cfr. la trascrizione sinottica delle loro due edizioni ad opera di LINDER 2002a, 168-175.

<sup>170</sup> *Et saepivit eam et lapides elegit ex illa et plantavit in ea vites electas et aedificavit turrim in medio eius et torcular exstruxit in ea; et exspectavit, ut faceret uvas, et fecit labruscas.*

<sup>171</sup> *Semitam meam circumsaepsit, et transire non possum; et in calle meo tenebras posuit.*

riferimento a una fortificazione mediante il lessema כְּמוֹשׁוֹת, movente da quella stessa radice שׁוּךְ o שׁוּךְ e tràdito, tuttavia, in 1QIsa<sup>a</sup> anche nella variante con *samekh* al posto di *sin*<sup>172</sup>. Infatti, i LXX, per primi, intendono le prime due azioni della sequenza ebraica וַיִּטְעוּהוּ וַיִּסְקְלוּהוּ וַיִּעֲזְקוּהוּ come «la disposizione di una palizzata e il suo rafforzamento intorno a un campo coltivato, invece del dissodamento del terreno vergine, rispecchiando un processo di riconversione agricola tipico dell’Egitto ellenistico<sup>173</sup>» (καὶ φραγμὸν περιέθηκα καὶ ἐχαράκωσα καὶ ἐφύτευσα ἄμπελον σωρηχ); il traduttore greco rende quindi l’*hapax* וַיִּעֲזְקוּהוּ<sup>174</sup> con una perifrasi attestante proprio il sostantivo φραγμός, nell’allusione semantica a quella stessa fortificazione da rimuoversi poi (ἀφελῶ τὸν φραγμὸν αὐτοῦ, v. 5,5) a causa dell’ingratitude del popolo ebraico. Non stupisce pertanto la resa di *VG* con il verbo *saepio* al posto della perifrasi, poichè il traduttore in tal caso, salvo recuperare di seguito il riferimento alla originaria rimozione dei sassi, segue i LXX, preservando quel legame con il successivo v. 5, che mantiene la *variatio*, forse autentica, tra *saepes* e *maceria*<sup>175</sup> (*auferam saepem eius et erit in direptionem; diruam maceriam eius, et erit in conculcationem*). Ugualmente, la versione siriana sembrerebbe a sua volta influenzata dai LXX proprio per la presenza di un’espressione che traduce la medesima azione, ܘܥܘܠܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܘܥܘܠܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܘܥܘܠܘܢܐ ܕܗܘܢܐ («and he surrounded it with a fence<sup>176</sup>»), la quale non a caso attesta una forma nominale dalla radice ܥܘܠܘܢܐ precedentemente indagata. Essa peraltro è presente anche nel successivo v. 5, ܘܥܘܠܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܘܥܘܠܘܢܐ ܕܗܘܢܐ ܘܥܘܠܘܢܐ ܕܗܘܢܐ («I will demolish its tower, and it shall be for spoil; and break down its fence, and it shall be trodden down<sup>177</sup>»), cui anche nella Peshitta questo versetto si lega<sup>178</sup>, seppur in riferimento a ܘܥܘܠܘܢܐ e non a ܘܥܘܠܘܢܐ, tradotto invece in siriano «ܘܥܘܠܘܢܐ, “its tower”, to bring v. 5b into closer relationship with v. 2a<sup>179</sup>».

<sup>172</sup> Per una complessiva ed esauriente disamina del passo in questione si veda il recentissimo studio sinottico delle differenti versioni del passo di ELWOLDE 2014; in particolare, in merito all’oscillazione consonantica sopracitata, cfr. p. 103.

<sup>173</sup> Cfr. MAISANO 2002-2003, 147.

<sup>174</sup> Cfr. GRAY 1912, *ad loc.*

<sup>175</sup> Significativa in questo senso si rivela l’analisi di MAISANO 2002-2003, 147-148 della resa dei LXX di φραγμός nel senso traslato di muro o palizzata in legno, laddove invece – egli sottolinea – «il testo ebraico parla di una recinzione soltanto al v. 5, abbinandola con l’accenno a un muro; ma è possibile che il profeta abbia in mente una recinzione vegetale, cioè una siepe, tanto è vero che, secondo le parole originarie, la recinzione ‘è rimossa’, mentre il muro ‘è abbattuto’» (לבער פליץ גדרו והיה למרמס) (הסר משוכתו והיה).

<sup>176</sup> Vd. ELWOLDE 2014, 115.

<sup>177</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>178</sup> Cfr. *ibid.*, 122: «the primary motive for Peshitta’s choice of noun in the first half is to tie in this sequence with v. 2, where the ܘܥܘܠܘܢܐ was introduced as part of the translation of MT’s וַיִּסְקְלוּהוּ (ܘܥܘܠܘܢܐ).

Nel secondo caso il composto *circumsaepio*, che traduce l'ebraico גדר e il greco περιουκοδομέω, forme quindi divergenti dai lessemi in precedenza considerati, è reso tuttavia in siriano proprio mediante un termine movente da ܢܥܘܠ<sup>180</sup>. Tale dato acquista maggiore rilievo qualora si ponga il primo stico del versetto cui esso appartiene in relazione con il secondo, nonché con i *loci similes* ravvisabili all'interno del medesimo libro biblico. Si legge, infatti, in *Iob.* 19,8: נתִּיבֹתַי חֹשֶׁךְ יָשִׁים; GUILLAUME 1961, 114 ipotizza, tuttavia, la presenza nel secondo stico della forma *ḥāšāk*, «a thorn hedge», al posto di *ḥošek*, «darkness», in virtù dell'arabo *ḥasak* e dello stringente parallelismo con il primo stico, che richiede la presenza di un ostacolo insormontabile. In effetti, al centro del discorso è il muro invalicabile costruito da Dio per ostacolare Giobbe nel suo sereno vivere quotidiano<sup>182</sup>, richiamo implicito alla barriera posta, secondo Giobbe, da Dio attorno all'uomo in 3,23 per impedirgli di raggiungere i beni da lui scorti, costringendolo invece nelle difficoltà. E proprio וַיִּסַּךְ, *hif.* di סִכַּךְ<sup>183</sup>, è il lessema lì attestato, etimologicamente affine a שָׁכַת<sup>184</sup>, utilizzato in 1,10 per indicare invece, nella valenza originaria del termine, la protezione entro cui, secondo Satana, Dio ha cinto Giobbe e causa quindi profonda del suo *timor dei*. Proprio sulla rimozione di tale barriera protettiva si gioca la sfida tra i due, al punto che non stupisce la presenza successiva del medesimo termine nel discorso di Giobbe con significato opposto<sup>185</sup>. Anzi, il legame semantico di *Iob.* 3,23 con il successivo 19,8 potrebbe supportare la proposta di GUILLAUME 1961, 114 «he hath fenced up my way that I cannot pass, and has put a thorn hedge on my paths», che ricostruirebbe così ugualmente nel passo, seppure nello stico successivo, una forma affine a quella esaminata.

Infine, si noti che la radice siriana ܢܥܘܠ esaminata traduce nella Peshitta quasi tutti i lessemi indagati (*Sir.* 28,24; *Os.* 2,8; *Iob.* 19,5; 38,8; *Is.* 5,2), ad eccezione

---

ܡܘܨܘܪܐ) [...]. In v. 5, then, Peshitta reintroduces these terms, in reverse order, reinforcing the cohesiveness of the literary unit and its interpretation».

<sup>179</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>180</sup> Cfr. PAYNE SMITH 1879-1901, 2542.

<sup>181</sup> κύκλω περιουκοδόμημαι καὶ οὐ μὴ διαβῶ, ἐπὶ πρόσωπόν μου σκότος ἔθετο; *semitam meam circumsaepsit, et transire non possum; et in calle meo tenebras posuit.*

<sup>182</sup> Cfr. FEDRIZZI 1972, *ad loc.*

<sup>183</sup> Cfr. DRIVER – GRAY 1977, II, 21.

<sup>184</sup> Cfr. *ibid.*, II, 6.

<sup>185</sup> «There of the protection which God had thrown around Job, here of the mental embarrassment which His treatment of him had occasioned. The reference is not, perhaps, merely to his physical sufferings, but also to the mental distress occasioned by them: the sense that the calamities which have befallen him are undeserved, the difficulty of reconciling them with his belief in the justice of God, – these form a riddle which he cannot solve, and place him in a situation of dire perplexity, from which he can find no outlet» (*ibid.*, I, 39).

soltanto di quelli redatti o conservati esclusivamente nella versione greca (cfr. *supra* p. 46) e di quelli impiegati in *Iob.* 1,10 e 3,23, i quali, ciononostante, rimangono tra loro etimologicamente legati, nonché ricollegabili all'ebraico שָׂכַךְ. Nel primo *locus*, infatti, il traduttore siriano preferisce servirsi della radice שָׂכַךְ nella *iunctura* שָׂכַךְ שָׂכַךְ, attestata anche in *Ex.* 33,22<sup>186</sup> quale traduzione ancora di שָׂכַךְ, da intendersi nel senso di «*to cover with the hand, hence to protect*<sup>187</sup>», valenza semantica che è probabilmente sottesa all'uso contrastivo del verbo שָׂכַךְ, da solo in 3,23, in cui esso indica un'azione di sbarramento di segno opposto.

In conclusione, alla luce della sinossi offerta, appare difficile sostenere che *Sir.* 28,28 *VL* conservi una traduzione fedele del passo, considerata soprattutto la valenza metaforica lì caricata sull'orecchio e sull'udito piuttosto che sulla bocca e sulla sua capacità comunicativa, caratteristica invece di tutte le altre versioni. Infatti, come emerge dall'analisi di LINDER 2002a, 122-130, stringente è in esse il legame tra porta e chiavistello, da un lato, e piante spinose dall'altro: come le prime sono una custodia da apporre sulla bocca, così con le altre occorre circondare quella proprietà – la vigna secondo alcune traduzioni – che «*would be especially meaningful to a Palestinian*<sup>188</sup>». L'importanza di una siepe a guisa di protezione, d'altronde, è esplicitamente ripresa da Ben Sira anche in *Sir.* 36,27 *LXX-VL-Peshitta* (οὗ οὐκ ἔστιν φραγμός, διαρπαγήσεται κτήμα; *ubi non est saepes, diripietur vinea*; חֲבֵרָה גִדִּיר יְבוֹעֵר כֶּרֶם באין (Sir. 36,25 nei Mss. **B**, **C**, **D**<sup>189</sup>), quasi a indicare la concreta efficacia di quell'immagine nell'immaginario del tempo. Poi, con una *variatio* – 'pesi' per le parole e 'catene' per beni materiali quali oro e argento – il senso della metafora viene di seguito ripetuto, a rimarcare quel controllo che l'uomo deve avere su ciò che è suo, *in primis* la parola. Se è vero, però, che il paragone con le piante spinose è efficace proprio «perché i loro aculei sembrano diretti tanto verso le tentazioni che vengono dall'esterno, quanto verso quelle che nascono dall'interno del cuore [e] circondare con le spine dunque rappresenta una doppia difesa: impedisce che qualcuno entri o esca (le spine potrebbero [infatti] ferire chi entra o chi tenta di uscire)<sup>190</sup>», si comprende forse meglio di quelle parole l'interpretazione latina, che

<sup>186</sup> Cfr. PAYNE SMITH 1879-1901, 742.

<sup>187</sup> Vd. PAYNE SMITH 1903, 73.

<sup>188</sup> Vd. SKEHAN – DI LELLA 1987, 366.

<sup>189</sup> Cfr. VATTIONI 1968, 191 e BEENTJES 1997, 152.

<sup>190</sup> Vd. LINDER 2002a, 126-127.

non adduce un paragone per dare concretezza alla metafora, bensì un monito per allontanare le influenze esterne, capaci di corrompere l'indole interna, le quali nel campo della parola sono da ravvisare nei discorsi altrui e nel potenziale imitativo insito nell'ascolto dell'altro. Come afferma ROSSETTI 2005, 233, la resa di *VL* e la sua aggiunta sono quindi da apprezzare «sia nei loro tratti originali, sia nel tessuto che le accomuna alle altre», in questo caso rappresentato proprio da quella voce verbale *saepi*, che rende in latino una peculiare sfumatura semantica conservata anche nelle altre lingue in cui il passo è tràdito.

29,23 LXX (29,30 VL)

23. ἐπὶ μικρῶ καὶ μεγάλῳ εὐδοκίαν ἔχε,  
καὶ ὀνειδισμὸν παροικίας οὐ μὴ ἀκούσης<sup>191</sup>.

*super minimum et magnum placeat tibi,  
et improprium peregrinationis non audies.*

La versione dei LXX conserva un'ammonizione importante qualora si voglia evitare di udire il giusto rimprovero mosso nei confronti di chi vive alle spalle d'altri. Perduto nella sua forma originale<sup>192</sup>, il passo è in realtà problematico anche in greco, poiché la seconda parte del versetto è tradita soltanto da alcuni testimoni di Gr II (S<sup>c</sup>, L[ukian-Rezension: Hauptgruppe], 672, a[149-260-606], 404'[404-795], 679), i quali peraltro riportano una veste piuttosto confusa del testo, il cui senso è da ricostruirsi attraverso la traduzione latina ad esso fedele. Infatti, per *Sir.* 29,23b i codici attestano, in luogo di παροικίας, οικίας ου μη oppure οικίας σου μη<sup>193</sup>, i quali tralasciano entrambi quel significativo riferimento a un comportamento tenutosi presso un ambiente estraneo, evidente invece nel latino *improprium peregrinationis non audies*, in virtù del quale Bretschneider, Rahlfs e Ziegler correggono in ὀνειδισμὸν παροικίας οὐ μὴ ἀκούσης. La ripetuta presenza del termine οἰκία nel successivo versetto sostiene la plausibilità di un siffatto errore di trasposizione, a cui concorre anche il più ampio gioco linguistico, centrato sull'antitetico ambiente familiare o straniero, in cui il *locus* si inserisce. Infatti, come nota BEENTJES 1999, 84, *Sir.* 29,21-28<sup>194</sup> contiene «the semantic wordplay between οἶκος (21b), οἰκία

<sup>191</sup> «In pochi o molti beni trova appagazione, giacché lo scherno del tuo essere estraneo tu non oda».

<sup>192</sup> Questo passo non compare tra i frammenti rinvenuti e catalogati da BEENTJES 1997.

<sup>193</sup> Cfr. ZIEGLER 1980<sup>2</sup> *ad loc.* A tali lezioni si aggiunga anche l'inserzione di **O[rigenes-Rezension: 253-Syh]** ἐστιν γὰρ ο ταπεινων και υψων, che, omettendo *Sir.* 29,23b, completa l'affermazione del precedente stico con le medesime parole di I *Sm.* 2,7 da cui attinge, cioè mediante un'allusione alla capacità di Dio di dare o togliere ricchezza.

<sup>194</sup> Si offre qui di seguito il testo greco dell'intera pericope quale supporto per l'analisi stilistica:

21. ἀρχὴ ζωῆς ὕδωρ καὶ ἄρτος καὶ ἱμάτιον  
καὶ οἶκος καλύπτων ἀσχημοσύνην.  
22. κρείσσων βίος πτωχοῦ ὑπὸ σκέπην δοκῶν  
ἢ ἐδέσματα λαμπρὰ ἐν ἀλλοτρίοις.  
23 ἐπὶ μικρῶ καὶ μεγάλῳ εὐδοκίαν ἔχε,  
καὶ ὀνειδισμὸν παροικίας οὐ μὴ ἀκούσης.  
24 ζωὴ πονηρὰ ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν,  
καὶ οὗ παροικήσεις, οὐκ ἀνοίξεις στόμα·  
25 ξενιεῖς καὶ ποτιεῖς εἰς ἀχάριστα  
καὶ πρὸς ἐπὶ τούτοις πικρὰ ἀκούση  
26 Πάρελθε, πάροικε, κόσμησον τράπεζαν,  
καὶ εἴ τι ἐν τῇ χειρὶ σου, ψώμισόν με·  
27 ἔξελθε, πάροικε, ἀπὸ προσώπου δόξης  
ἐπεξένωταί μοι ὁ ἀδελφός, χρεῖα τῆς οἰκίας.

(24a. 24a. 27b) on the one hand and παροικεῖν (24b), πάροικας (26a. 27a), παροικία (23b. 28b<sup>195</sup>) on the other», che confermerebbe l'ipotesi più volte formulata<sup>196</sup> secondo cui la contrapposizione in essere è tra coloro che, pur vivendo di stenti, sono autosufficienti in Israele e quei mercanti giudei trasferitisi all'estero perché avidi di ricchezza, i quali vivono invece lì alle dipendenze d'altri. Più in generale, si tratta dunque della netta distinzione esistente tra il povero e il parassita sociale, che sfrutta la munificenza altrui<sup>197</sup>. Nella concezione di Ben Sira, infatti, «being in poverty is

---

28 βαρέα ταῦτα ἀνθρώπων ἔχοντι φρόνησιν,  
ἐπιτίμησις παροικίας καὶ ὀνειδισμὸς δανειστοῦ.

<sup>195</sup> Quest'ultima occorrenza è in realtà anch'essa una congettura, formulata da SMEND 1906a, 263 e in seguito accolta anche da ZIEGLER 1980<sup>2</sup> sulla base della *versio* latina: infatti, benché ad oggi non si disponga ancora dell'edizione critica di *VL* per il passo in questione, ZIEGLER 1980<sup>2</sup> *ad loc.* e SKEHAN – DI LELLA 1987, 374 n. 28 riportano la variante *hospitalitatis* in luogo della lezione *domus* attestata in tutti i codici ad eccezione di **Z**, in cui *hospitalitatis* è forma originaria, successivamente corretta in *domus* da una seconda mano, e di **A**, nel quale essa è trädita nel medesimo verso al posto però del successivo lessema *foeneratoris*. Quest'ultima possibilità si rivela interessante qualora si prenda in considerazione, anche in latino, l'intera pericope (*Sir.* 29,28-35):

28 *initium vitae aqua et panis et vestimentum  
et domus protegens turpitudinem.*  
29 *Melior victus pauperis sub tegmine asserum,  
quam aepulae splendidae in peregre sine domicilio.*  
30 *Super minimum et magnum placeat tibi,  
et improprium peregrinationis non audies.*  
31 *Vita nequam hospitandi de domo in domum,  
et ubi hospitabitur non fiducialiter aget, nec aperiet os.*  
32 *Hospitabit et pascet et potabit ingratos,  
et ad haec amara audiet:*  
33 *transi hospes et orna mensam,  
et quae in manu habes ciba ceteros;*  
34 *exi a facie honoris amicorum meorum  
necessitudine domus meae, hospitio mihi factus est frater.*  
35 *Gravia haec homini habenti sensum:  
correptio domus et improprium foeneratoris.*

La traduzione latina presenta il medesimo gioco linguistico dell'ipotesto greco, seppur caricato sul binomio *domus / hospes* e non su una sola famiglia etimologica, come invece in greco, data l'impossibilità del primo lessema, in latino, di produrre un derivato avente la valenza semantica del secondo: il termine *domus* si legge in 28b, nelle due occorrenze di 31a e in 34b, laddove 31b, 33a e 34b hanno rispettivamente *hospitari*, *hospes* e *hospitio*. Quest'ultimo, in particolare, sembrerebbe così sopperire alla mancanza del corrispettivo di *πάροικε* nel precedente 29,34a, sede in cui il traduttore latino ha parzialmente modificato l'ipotesto attraverso una riformulazione che mantiene ugualmente, nel secondo stico del versetto, la stessa famiglia lessicale altrove utilizzata per esprimere quello stesso campo semantico. Non stupisce quindi, all'interno di tale contesto, la presenza anche in 29,35b della variante *hospitalitatis* quale parte integrante del medesimo gioco linguistico. La scelta, invece, di utilizzare il termine *peregrinatio* in *Sir.* 29, 30 sostiene la valenza semantica lì evidenziata: non si allude soltanto ad un vincolo di ospitalità, bensì alla condizione vissuta da colui «qui voyage à l'étranger» (ERNOUT-MEILLET, *DELL* 498 s.v. *peregrī*).

<sup>196</sup> Cfr. PETERS 1913 *ad loc.*; EBERHARTER 1925 *ad loc.*; SPICQ 1951, *ad loc.* Più recentemente, invece, sulla base del legame già evidenziato da GILBERT 1998a, 184 con la pericope precedente inerente alla cauzione, BRADLEY 2010, 155 ha identificato quali protagonisti del rimprovero «those who have come to ruin through surety», cioè coloro che si sono fatti incautamente garanti dei debitori e che per questo sono costretti a elemosinare l'ospitalità altrui. In ogni caso l'estraneità del contesto da cui nasce l'offesa permane invariata.

<sup>197</sup> Cfr. anche MORLA ASENSIO 1998, 170: «"be content" is not an invitation to stifle one's desire to prosper, but to acknowledge the value of one's little possessions if compared with the troubles of the

not the worst thing that could happen. To be poor and healthy is to be preferred to being rich and disease. [...] Begging [invece] seems to constitute a kind of social death<sup>198</sup>». Tuttavia, le circostanze in cui vivono i poveri spingono i ricchi, memori dei comandamenti di Dio, ad intervenire in loro favore, benché non siano essi stessi la causa della loro condizione<sup>199</sup>. È forse per questo che il traduttore siriano, che pur si distacca in *Sir.* 29,23 dalle altre due versioni – tralasciando del tutto un possibile riferimento al campo semantico della sordità<sup>200</sup> – inserisce però un’aggiunta, a seguito di *Sir.* 29,28, la quale rimarca proprio l’atteggiamento da tenere nei confronti del povero: «Give abundantly to a poor person and let him eat from what you have in your hand and if he is naked, clothe him because (doing so) you are covering your (own) flesh and (doing so) you are lending to God and He repays to you seven times over<sup>201</sup>».

Il lessema verbale di *Sir.* 29,23 LXX afferente al campo semantico qui considerato è in sé piuttosto comune e, da solo, non è caricato di alcun significato peculiare: ἀκούω significa genericamente «“entendre, entendre dire, comprendre” et après Homère “avoir telle ou telle réputation”. Le mot est attesté durant toute l’histoire du grec depuis Homère<sup>202</sup>». Lo stesso vale per il corrispondente latino *audio*<sup>203</sup> e per la radice ebraica solitamente sottesa ai due termini, שמע<sup>204</sup>. In questa

---

homeless. It is a misfortune and a dishonour to have to live as a beggar».

<sup>198</sup> Vd. WRIGHT – CAMP 2008, 79-80. Sul medesimo tema cfr. anche *Sir.* 5,8; 8,2; 10,8; 10,22-23, 10,30-11,1; 11,4-6; 11,10-14; 11,21; 13,24; 14,3-11; 19,1; 21,8; 26,4; 26,29-27,3; 34(31),1-11; 38,19; 40,28-30.

<sup>199</sup> Cfr. WRIGHT – CAMP 2008, 80-91: «Ben Sira is no social critic. He does not blame the rich for creating the circumstances that oppress the poor, nor does he advocate any measures, other than almsgiving, that would redress the economic disparities that he sees around him. God decrees one’s place in life, and what sets one person apart from another before God is not station in life, wealth or poverty, but keeping the commandments, fearing the Lord». Cfr. anche *Sir.* 2,4-5; 3,30-4,10; 11,14; 14,13; 17,22; 29,1-2; 29,8-13; 29,20; 31(34), 24-27; 32(35),16-17; 32(35),20-22; 40,26.

<sup>200</sup> Si legge infatti: *לֹא יָדָע אִישׁ מִכֵּל בֵּיתוֹ וְאִישׁ מִכֵּל בֵּיתוֹ לֹא יֵרָא וְאִישׁ מִכֵּל בֵּיתוֹ לֹא יֵרָא*; «whether (one has) much or little, no one knows (it) and what(ever) one does within his house, no one sees it».

<sup>201</sup> *וְאִישׁ מִכֵּל בֵּיתוֹ לֹא יֵרָא וְאִישׁ מִכֵּל בֵּיתוֹ לֹא יֵרָא וְאִישׁ מִכֵּל בֵּיתוֹ לֹא יֵרָא וְאִישׁ מִכֵּל בֵּיתוֹ לֹא יֵרָא*. Per una disamina accurata dell’aggiunta, dell’eventuale esistenza di un suo ipotesto ebraico e delle interpolazioni bibliche in essa contenute cfr. BRADLEY 2010, 213-219.

<sup>202</sup> Cfr. CHANTRAINE, *DELG* 50-51 s.v. ἀκούω, che ivi ne sostiene la discendenza etimologica da κοέω / κοάω, «percevoir, comprendre, entendre».

<sup>203</sup> Cfr. ERNOUT-MEILLET, *DELL* 55 s.v. *audiō*: «entendre; d’où “prêter l’oreille à, écouter”. De ce sens dérivent les sens de “comprendre”, “obéir”, et finalement, en parlant des dieux, “entendre la prière de, exaucer”. En fin, *audiō*, comme son équivalent gr. ἀκούω, peut s’employer absolument avec un adverbe *bene, male* “s’entendre bien ou mal traiter”, c’est-à-dire “avoir bonne ou mauvaise réputation”. [...] Mais la formation du mot latin est obscure».

<sup>204</sup> Rütterswörden, s.v. *šāma*’, *GLAT* 9, coll. 615-645 rimarca l’alta frequenza d’uso del verbo in ebraico, aggiungendo che «quando i LXX traducono *šāma*’ col verbo ἀκούειν e i suoi composti, ne scaturisce per il lettore greco l’inconsueta idea che il contenuto religioso sia generalmente rivelato attraverso la parola, anziché mediante apparizione» (p. 644).

sede l'azione espressa dal verbo è di segno negativo, essendo ad esso premesso l'avverbio di negazione οὐ μὴ / *non*. Distintiva in questo contesto è, pertanto, non la forma verbale, bensì la *iunctura* attestata, di cui tale lessema è soltanto il primo costituente, che va poi specificandosi nell'oggetto dell'ascolto negato: ὀνειδισμὸν in greco, *improperium* in latino<sup>205</sup>. Il primo, «*insulto, offesa, rimprovero, scherno*, è un neologismo, piuttosto tardo, della *koinè* [...] piuttosto frequente nei LXX ove rende per lo più *herpā*<sup>206</sup>», in luogo del sinonimico ed etimologicamente affine ὀνειδος; il secondo è a sua volta un derivato, dal verbo *improperō*, «*blâmer, faire des reproches*<sup>207</sup>», che è termine tardo e popolare, *hapax* petroniano, poi ampiamente utilizzato in VG<sup>208</sup>.

Qualora si indaghino le altre occorrenze nei LXX della *iunctura* ἀκούειν ὀνειδισμὸν, si evince chiaramente che essa, piuttosto infrequente<sup>209</sup>, traduce sempre la medesima espressione ebraica. In *So.* 2,8 la formulazione ἤκουσα ὀνειδισμοῦς Μωαβ (שמעתי הרפת מואב) designa lo scherno proveniente ancora una volta dall'esterno, cioè dai Moabiti, uno dei popoli vicini in tradizionale ostilità con Israele, contro i quali il profeta pronuncia il suo oracolo<sup>210</sup>. Similmente in *Ier.* 51,51 (= 28,51 LXX) coloro che sono esiliati si vergognano כִּי־שָׁמְעוּ הַרפָּה (ὅτι ἤκούσαμεν ὀνειδισμὸν), ovvero poiché comprendono che popoli stranieri hanno oltraggiato Gerusalemme, distruggendone il tempio. L'ingiuria è dunque una voce estranea, al cui ascolto vergognoso Dio ha abbandonato l'uomo peccatore: tale era divenuta, infatti, anche la parola di Dio, in *Ier.* 6,10, quando il suo popolo con orecchie incirconcise aveva scelto di non ascoltarlo e lo aveva ripudiato<sup>211</sup> (τὸ ῥῆμα κυρίου ἐγένετο αὐτοῖς εἰς ὀνειδισμὸν, οὐ μὴ βουληθῶσιν αὐτὸ ἀκοῦσαι; לחרפה לא יחפצו בו (דבר־יהוה היה להם)). Qui, in ebraico, è impiegata una radice differente, חפצ, il cui

<sup>205</sup> Benché l'ipotesi ebraica non sia pervenuta, si noti che, anche per שמע, Rütterswörden, s.v. *šāma'*, *GLAT* 9, coll. 621-622 afferma: «decisivo per il significato del verbo (transitivo) *šāma'* in qualunque contesto è il modo in cui è costruito con l'oggetto che gli appartiene. Con una preposizione, *šāma'* significa soprattutto "ascoltare" nel senso di "dare ascolto, acconsentire". Nella costruzione con oggetto non preposizionale (che ricorre per circa un terzo delle attestazioni di *šāma'*), *šāma'* serve a descrivere la percezione sensibile, la percezione di un segnale acustico».

<sup>206</sup> Vd. Schneider, s.v. ὀνειδος, ὀνειδίω, ὀνειδισμός, *GLNT* 7, coll. 677-678.

<sup>207</sup> Vd. ERNOUT-MEILLET, *DELL* 311 s.v. *improperō*.

<sup>208</sup> Cfr. ERNOUT-MEILLET, *DELL* 311 s.v. *improperō*, SCHMELING 2011, 147 e GIANOTTI 2013, 301, i quali ipotizzano si tratti di un neologismo formato dall'associazione di *improbo* e *vituperō*.

<sup>209</sup> Si registrano nel ThGL soltanto nove ulteriori attestazioni, cinque delle quali costituiscono in realtà un'espressione simile ripetuta a più riprese nel terzo capitolo del *Libro di Tobia*. La singolarità del lessema è confermata anche dall'assenza di una sua attestazione all'interno della letteratura greca precedente.

<sup>210</sup> Cfr. RINALDI – LUCIANI 1969, 116.

<sup>211</sup> Cfr. MCKANE 1986, 145-146.

«significato base etimologico [però] non può essere definito chiaramente poiché emergono elementi semantici eterogenei [e] la stessa sfaccettatura riscontrata nel campo lessicale si ripropone nella traduzione dei LXX<sup>212</sup>»; per questo forse il traduttore greco impiega ugualmente ἀκούειν, laddove il termine con cui si designa lo scherno permane comunque invariato, all'interno di un modo di dire comune<sup>213</sup>. Un'ulteriore occorrenza della medesima *iunctura* si legge in *Lam.* 3,61, ἤκουσας τὸν ὀνειδισμὸν αὐτῶν (שמעת הרפתמ יהוה), in cui si allude all'ascolto degli insulti che, ancora una volta, provengono da nemici esterni, contro i quali si invoca l'intervento di Dio. Infine, l'espressione compare più volte nel terzo capitolo del *Libro di Tobia*, scritto deuterocanonico tradito in numerose versioni che differiscono tra loro notevolmente, tra le quali si annoverano anche quelle semitiche, ad oggi ritenute la probabile forma originale del testo<sup>214</sup>. Non sempre, quindi, c'è corrispondenza tra il greco e i manoscritti ebraici conservatisi; ogniqualevolta però Tobia o Sara alludono ai falsi e offensivi rimproveri mossi nei loro confronti – i due, infatti, accumulati da ciò che immeritatamente hanno sofferto, sono i protagonisti, in tale passo, delle preghiere rivolte a Dio – in greco si legge ἀκούειν ὀνειδισμὸν (3,6; 3,7; 3,10; 3,13; 3,15) e similmente l'ebraico si serve di שמע in unione con הרפה<sup>215</sup>.

Che quest'ultimo sia una più che plausibile ritroversione per il greco ὀνειδισμός è confermato anche dall'analisi delle altre occorrenze del suddetto termine nel *Siracide*: attestato nove volte, oltre a *Sir.* 29,23, quando ne possediamo l'ipotesi ebraico, esso traduce הרפה<sup>216</sup>, e lo stesso si evince per quei passi in cui

<sup>212</sup> Vd. Botterweck, s.v. *ḥāfēs*, *GLAT* 9, coll. 119-120, che in seguito aggiunge (coll. 124-125): «*ḥāfēs* non significa solo una propensione emotiva, ma invece un orientamento esistenziale, commosso e gioioso della vita intera, che può dispiegarsi in una attiva e fattiva adorazione di Dio. [...] Così *lō' ḥāfēs* diventa l'espressione del ripudio. In tale rifiuto della parola di Dio, che per il popolo è diventata oggetto di scherno (*herpā*), si manifesta la chiusura al ravvedimento del resto d'Israele lamentata da Geremia».

<sup>213</sup> Cfr. Kutsch, s.v. *hrp*, *GLAT* 3, coll. 265-266: «ricorre poi il modo di dire che a) una cosa, b) un individuo, c) una città, d) un popolo o simili 'viene reso' *l'herpā*. [...] In queste locuzioni *herpā* diventa una vera apposizione, un epiteto di coloro sui quali grava la 'vergogna', che si trovano nella 'vergogna'».

<sup>214</sup> Per un'accurata disamina della sua tradizione testuale cfr. TOLONI 2004 e FITZMYER 2003.

<sup>215</sup> Per il testo ebraico del *Libro di Tobia* cfr. FITZMYER 1995 in merito ai frammenti qumranici superstiti, NEUBAUER 1878 per l'edizione dei manoscritti ebraici di S. Münster, WALTONUS 1657 e GASTER 1896-1897 per i tre manoscritti semitici minori.

<sup>216</sup> L'originale ebraico (cfr. BEENTJES 1997) manca per *Sir.* 22,22c (per cui cfr. anche ELIZUR 2010, 28-29, che, emendando il testo di *Sir.* 22,22a-b sulla base degli ultimi ritrovamenti, segnala l'erronea omissione da parte del copista di questo terzo stico); 23,15; 27,28; 29,28. הרפה si legge, invece, chiaramente nei frammenti superstiti di *Sir.* 6,9 (per cui cfr. anche il recente apporto di ELIZUR 2010, 22-23); 31,31; 41,22 (in quest'ultimo passo è la lezione di **B**, laddove **M** riporta, invece, la forma aramaica חטר, preferita anche da MINISSALE 1995,104, la quale, tuttavia, presenta il medesimo significato, cfr. anche *ibid.*,73); 42,14 (omesso in siriano, è un *locus* assai discusso, data la divergenza

ricorre il vocabolo sinonimico, afferente alla medesima famiglia etimologica, ὄνειδος<sup>217</sup>. D'altronde, come evidenziato da Kutsch, s.v. *hrp*, *GLAT* 3, col. 268, «nella maggior parte dei casi le versioni antiche traducono *hrp* (*qal* e *pi.*) e *herpâ* in maniera adeguata: per il verbo i LXX usano ὄνειδίσειν ‘oltraggiare’, per il sost. ὄνειδος ‘insulto’, ‘offesa’ e ὄνειδισμός ‘oltraggio’, ‘ingiuria’; [...] nel Siracide e a Qumran il verbo e il sostantivo vengono usati come nell’A.T.: il verbo nel senso di ‘offendere’, ma anche nel senso di ‘agire vergognosamente’; il sost. nel significato ‘vergogna’<sup>218</sup>». C’è, infatti, insita nell’accezione di ὄνειδισμός, fin dalle sue

---

di Hb tra **M** e **B**, laddove quest’ultimo è probabilmente corrotto, da correggersi con la variante a margine lì attestata a fianco di 42,12; in ogni forma del testo ebraico, tuttavia, ricorre comunque il suddetto lessema nominale, che è anche elemento costitutivo del gioco di parole ivi presente [cfr. REYMOND 2011, 40 n. 12]. Infine, VATTIONI 1968, 255 emenda il lacunoso testo di *Sir.* 47,4 in עולם הרפה. Questa proposta era stata già segnalata da SMEND 1906a, 449, che aveva addotto quali *loci similes Jer.* 23,40, *Ps.* 78,66 e la stessa traduzione siriana del passo, חסדא דעמה, preferendo tuttavia ad essa un’altra congettura, הרפה מעל עם, formulata sulla base del parallelo con *I Sm.* 17,26 e *Ps.* 151,7; tale ipotesi, che SMEND 1906b, 53 inseriva a testo, confermerebbe ugualmente la presenza nell’originale della radice ebraica qui indagata.

<sup>217</sup> Così in *Sir.* 6,1 e 41,6; ulteriori attestazioni si trovano solo in 23,26, di cui manca l’ipotesto ebraico, e in 3,11b, che è uno dei passi segnalati da MINISSALE 1995, 237 tra quelli in cui il traduttore greco manifesterebbe una «tendenza al “puritanesimo”», espressa attraverso «delicatezza ed apprezzamento pratico». L’ebraico ומרבה חטא מקלל אמו – cui corrisponde il siriano ܡܢ ܗܘܝܬܘܢ ܠܥܘܢܘܬܐ ܕܡܝܪܒܐ ܗܘܬܐ ܡܩܠܠܐ ܐܡܘܢܐ, «and great sins (commits) he who treats his mother shamefully» – viene liberamente modificato in καὶ ὄνειδος τέκνοισι μήτηρ ἐν ἄδοξίᾳ e una versione ancora differente si trova in 3,13 *VL* (*et dedecus filiis pater sine honore*). A tal proposito già SMEND 1906a, 25, nel suo commento al passo, aveva individuato dietro alla corrispondenza greco-siriaca ὄνειδος-ܗܘܒܐ, ricorrente proprio anche in *Sir.* 23,26, la matrice ebraica presa in esame: «Gr. drückt einen blossen Gegensatz zu a aus, Hebr. Syr. zugleich eine Steigerung. Vielleicht ist מרבה חסר מן הרפה oder חסר מן הרפה das Ursprüngliche. Einem ὄνειδος des Gr. steht beim Syr. auch 23,26 ܗܘܒܐ gegenüber».

<sup>218</sup> Ulteriori attestazioni nel *Siracide* si trovano in 5,14 e 31(34),2. Il primo caso è reso in greco con κατάγνωσις, cioè mediante un sostantivo verbale da καταγινώσκειν – verbo segnalato da WAGNER 1999, 224 tra gli *hapax* dei LXX – la cui presenza lo studioso motiva affermando che «insofern ist κατάγνωσις übersetzungstechnisch auffällig und möglicherweise kontextlich bedingt aufgrund des von ihr und Syr als Adjektiv bezeugten רעה(ו). Das Verbalabstraktum ist freilich die schärfere Ausdrucksweise gegenüber ὄνειδισμός, ὄνειδος, insbesondere aber gegenüber der unmittelbar vorausgehenden αισχύνη». A ciò si aggiunga che il testo greco e quello siriano di *Sir.* 5,14d (καὶ κατάγνωσις πονηρὰ ἐπὶ διγλώσσου; ܡܢ ܗܘܝܬܘܢ ܥܠ ܥܘܢܐ ܕܥܘܢܐ, «and evil infamy for him who walks in two [paths]») differiscono dall’ipotesto ebraico trådito da **A** (הרפה רעהו בעל שתיים), che è stato per questo oggetto di ipotesi correttive sulla base proprio delle altre due versioni (si propone על שתיים רעה, per cui cfr. SMEND 1906a, 52; PETERS 1913, *ad loc.*; SKEHAN – DI LELLA 1987, 184); MINISSALE 1995, 184 a tal proposito, invece, suggerisce che la distanza del traduttore greco dall’originale dipenda da una volontaria accentuazione parenetica della retribuzione in negativo; ciò potrebbe averlo spinto anche a preferire una traduzione differente per הרפה, reso con un lessema appartenente a una famiglia etimologica testimoniata nel *Siracide* anche in 14,2 (κατέγνω) e 19,5 (καταγινώσθησεται) LXX, i quali sono anch’essi interpretati e tradotti nelle diverse versioni in modo tra loro non sempre conforme (cfr. *ibid.*). Nel secondo caso si tratta invece di un’aggiunta di **B** (כנפש אוהב רע נאמן תניד הרפה ומסתיר סור אוהב), assente in tutte le altre successive traduzioni, che non è autentica ed è fuori posto (cfr. DUESBERG – FRANSEN 1966, 230); come chiarito da SKEHAN – DI LELLA 1987, 315-316 n.22, «where MS **B** has it, the only function of the line is as a gloss on the expression “drive away sleep” in 31,2. For the rest, it is closer to reflecting the content of 22,22 than that of 27,16, where some attempt to put it. Its vocabulary rings true, but the line is loosely constructed (with “insult” and “one who keeps secrets concealed” as parallel subjects), and is scarcely authentic in that form. Most likely the line originated as a gloss on 22:22 that said: “A trusty friend wards off (*yānid*) insult, / and one who keeps secrets concealed is an intimate friend».

primissime attestazioni nella letteratura greca extratestamentaria, l'idea di un'acerbità eccessiva<sup>219</sup>, che diviene vergognosa se chi ascolta, ben consapevole di ciò che è sotteso a quell'allusione, vi presta fede<sup>220</sup>. Per questo poi nei LXX ὀνειδισμός «abbraccia una serie di situazioni la cui caratteristica comune è costituita dal turbamento del rapporto con Dio causato dall'uomo peccatore. L'esistenza umana è completamente sotto il segno della vergogna alla quale Dio abbandona il peccatore e la speranza della salvezza contempla la liberazione da quest'onta. Per molteplici riguardi la vita dell'uomo è vissuta nella vergogna che, venga essa causata o subita, è contemporaneamente causa ed effetto del peccato<sup>221</sup>». Così è anche in *Sir.* 29,23, in cui la vergogna di udire parole ingiuriose, che rimarcano la non appartenenza al nucleo familiare di chi si approfitta dell'ospitalità altrui, dipenderebbe soltanto dall'incapacità di costui di accontentarsi di quel poco o tanto che Dio gli ha dato.

Anche la *iunctura* latina *improperium audire*, di cui non si hanno attestazioni in età precedente alla stesura di *VL*, ricorre in *VG*, indipendentemente dall'oscillazione grafica *im-* o *in-*, soltanto in un altro caso, ovvero nella traduzione della corrispondente espressione dei LXX più volte ripetuta in *Tb.* 3,6-7-10-13-15. Negli altri *loci* in cui i LXX si servivano di ἀκούειν ὀνειδισμὸν, il latino usa *opprobrium audire*<sup>222</sup>, cioè, in realtà, il lessema classico, derivato di *prober*<sup>223</sup>, comunemente usato per esprimere il 'vituperio', a cui *improperium* si affianca in età tarda, soprattutto all'interno della *Vulgata*<sup>224</sup>. L'origine popolare del lessema è confermata dal fatto che il primo a utilizzare il verbo *impropero*, da cui il sostantivo deriva, è stato proprio Petronio all'interno della *Cena Trimalchionis*, la quale è

<sup>219</sup> Cfr. Theomp. Hist. *FGrH* II 115 T 20a (D. H., *Pomp.* 6), in cui gli ἀναγκαῖοι ὀνειδισμοί sono il segno della παρησία di Teopompo, che ha però un intento morale e si rivela pertanto acuta ed efficace.

<sup>220</sup> Cfr. Plu. *Moralia* 631e nell'edizione per le cure di CAIAZZA 2001: <ὀνειδι>σμός γάρ ἐστιν ἁμαρτίας παρε<σχηματισμένος τὸ> σκῶμμα κατὰ τὸν Θεόφραστον· ὅθεν ἐξ αὐτοῦ τῆ ὑπονοίᾳ προτιθησιν ὁ ἀκούσας τὸ ἐλλεῖπον ὡς εἰδῶς καὶ πιστεύων. Cfr. anche e.g. Plu. *Art.* 22,12; J. *AJ* 19,319.

<sup>221</sup> Vd. Schneider, s.v. ὀνειδος, ὀνειδίζω, ὀνειδισμός, *GLNT* 7, coll. 671-672.

<sup>222</sup> Cfr. *So.* 2,8: *audivi opprobrium Moab*; *Ier.* 51,51: *quoniam audivimus opprobrium*; *Lam.* 3,61: *audisti opprobrium eorum*. In *Ier.* 6,10, come già nell'ipotesto ebraico, solo il sostantivo presenta una traduzione conforme, mentre al verbo *audio* si preferisce *suscipio*, «prendre par-dessous, se charger de» (ERNOUT-MEILLET, *DELL* 96 s.v. *capiō*), più adatto a rendere la sfumatura semantica lì delineata: *verbum Domini factum est eis in opprobrium, et non suscipiunt illud*.

<sup>223</sup> Cfr. ERNOUT-MEILLET, *DELL* 537 s.v. *prober*: *opprobrium* è un derivato di «*probum* 'reproche (fait à quelqu'un)' et 'acte digne de reproche, faite contre l'honneur'. Ancien, classique, usuel».

<sup>224</sup> Cfr. ERNOUT-MEILLET, *DELL* 311 s.v. *improperō*.

portavoce di un nuovo soggettivismo e rappresenta una sorta di prima sperimentale rappresentazione realistica, espressa anche attraverso la lingua dei liberti<sup>225</sup>.

A ciò si aggiunga che tutte le altre attestazioni di *improperium* in *VG*, alla luce di un confronto sinottico con la *versio* greca dei LXX, traducono sempre ὀνειδισμός<sup>226</sup>, come si riscontra anche all'interno del *Siracide*. *Improperium*, infatti, oltre che in *Sir.* 29,30 *VL*, ricorre in 22,27 *VL* (= 22,22 LXX), 23,20 *VL* (= 23,15 LXX), 27,31 *VL* (= 27,28 LXX), 29,35 *VL* (= 29,28 LXX); 31(34),42 *VL* (= 31[34], 31 LXX) e 41,28 *VL* (= 41,22 LXX), ovvero in quasi tutte le occorrenze di ὀνειδισμός precedentemente indagate, con le sole eccezioni di *Sir.* 42,14 e 47,4, in cui si legge, però, il vocabolo classico *opprobrium*, e 6,9, in cui ὀνειδισμός è reso con *convicium*. Quest'ultimo è un sostantivo «collectif qui désigne le 'fait de pousser de cris ensemble', à la poursuite ou devant la maison de quelqu'un pour lui reprocher une faute<sup>227</sup>» ed è utilizzato nella traduzione latina all'interno di un'espressione, *qui odium et rixam et convicia denudabit*, che traduce in forma duplice il greco μάχην ὀνειδισμοῦ σου ἀποκαλύψει<sup>228</sup>. Tale dato è interessante se confrontato con gli altri passi in cui ricorre *convicium* nell'*Ecclesiastico*: esso, infatti, assai frequente nella letteratura latina classica, è attestato in *VG* solo all'interno di questo libro, appunto in *Sir.* 6,9 e in altri due casi, 22,27 *VL* (= 22,22 LXX) e 29,9 *VL* (= 29,6 LXX)<sup>229</sup>. Il primo è proprio uno dei passi già segnalati attestanti ὀνειδισμός e, anche in questo caso, il greco πλὴν ὀνειδισμοῦ viene duplicato in latino: *excepto convicio et inproperio*<sup>230</sup>; similmente, nel secondo caso si legge *convicia et maledicta* a fronte

---

<sup>225</sup> Prezioso in questo senso il fondamentale contributo di AUERBACH 1956, 33 che, analizzando la presentazione dei liberti a opera di uno di loro, Ermerote, mette in luce come Petronio lasci parlare un soggetto che non coincide né con lui né con il finto narratore, mirando così «per mezzo del procedimento soggettivo alla descrizione obiettiva». E aggiunge: «questi, come un realista moderno, pone la sua ambizione artistica nell'imitare senza stilizzazione un qualsiasi ambiente d'ogni giorno e contemporaneo, e nel far parlare alle persone il loro gergo» (*ibid.*, 37).

<sup>226</sup> In aggiunta ai passi già segnalati, cfr. *Ps.* 68,20-21; 73,22; 78,12; *Sap.* 5,4; *Bar.* 2,4; 3,8.

<sup>227</sup> Vd. ERNOUT-MEILLET, *DELL* 141 s.v. *convicium*.

<sup>228</sup> Il passo è segnalato anche da LEGRAND 2011, 221 tra quelli in cui il traduttore latino espande il testo della LXX, a causa forse «d'une difficulté de traduction ou de l'intégration d'une variante textuelle [che spinge a pensare che] le traducteur a travaillé sur un texte grec plus riche que celui des grands onciaux».

<sup>229</sup> Della medesima famiglia etimologica ricorre, poi, in *Sir.* 22,25 *VL* (= 22,20 LXX) anche la forma verbale *qui conviciatur* quale traduzione di ὁ ὀνειδίζων. L'ebraico manca per questa porzione di testo, mentre la versione siriana di 22,20 attesta una sfumatura verbale differente:  $\text{אֲשֶׁר}$ , «who cheats» (cfr. anche SMEND 1906a, 201: «Syr. schlecht: wer beraubt [רָבַח]»).

<sup>230</sup> Cfr. THIELE 1987-2005, 625, che di seguito sottolinea la forma duplice anche del greco, πλὴν ὀνειδισμοῦ καὶ ὑπερηφανίας (lat. *excepto convicio et inproperio et superbia*), ipotizzando, con SMEND 1906a, 201, l'assenza nell'originale (perduto) di καὶ ὑπερηφανίας, che di fatto manca anche nella versione siriana, in cui 22,22c non compare e i due stichi successivi vengono riformulati; in alternativa, lo studioso aggiunge un'ulteriore ipotesi: «fortasse autem ad καὶ ὑπερηφανίας lectio 27,28

questa volta di una forma che è duplice anche in greco: κατάρας καὶ λοιδορίας<sup>231</sup>. THIELE 1987-2005, 625 in apparato, grazie anche al confronto con *Sir.* 8,5 LXX (= 8,6 VL) e 41,22<sup>232</sup>, in merito alla scelta di 22,27 VL (= 22,22 LXX) propone una palusibile spiegazione: «conicio lectionem duplicem ortam esse sive ex lectione duplici graeca reddente vocem inusitatam hebraicam sive ex duabus lectionibus hebraicis (> duabus lectionibus graecis)». Tale ipotesi potrebbe spiegare anche la resa latina di 6,9, un passo che in ebraico è tradito in una forma in parte corrotta, mal interpretata dal greco<sup>233</sup>, per la quale il traduttore si è servito di una duplice forma, in seguito ulteriormente sdoppiata in latino. La dipendenza del testo latino dai LXX è in questo caso chiara, laddove invece il *locus* è del tutto omesso nella traduzione siriana.

Qualora, poi, il confronto sinottico con il latino sia esteso anche a quei passi in cui in greco ricorre ὄνειδος, aumenta la frequenza d'uso di *improperium* da parte del traduttore latino: questa, infatti, è la traduzione sia di *Sir.* 6,1 VL sia di 41,9 VL, sebbene nei restanti passi siano state effettuate altre scelte<sup>234</sup>. Pertanto, la *iunctura* latina appare piuttosto consonante con l'espressione attestata nei LXX, essendo a sua volta costituita da un verbo comune e un lessema nominale, anch'esso derivato, che sembrerebbe mantenere anche la patina tarda della forma greca. Questa scelta è, tuttavia, anche una chiara cifra stilistica del traduttore, che si serve ampiamente del termine all'interno della *versio* latina del *Siracide*, laddove invece, da un confronto tra le attestazioni di ὄνειδισμός nei LXX e quelle di *improperium* in *VG*, si evidenzia

---

LXX (εμπαιγμος) και ονειδισμος υπερηφανω(v), 27,31 V (inclusio et) *improperium superbiorum conferenda est*».

<sup>231</sup> L'ipotesi ebraica del passo non è pervenuta; il traduttore siriano (29,6) riporta *ܩܘܪܪܝܠܘܬܐ ܕܥܒܕܐ*, «quarrels and abuses», forme quindi ben diverse dal vocabolo siriano altrove corrispondente di ὄνειδισμός, rispetto al quale, infatti, il traduttore greco preferisce altri lessemi.

<sup>232</sup> Cfr. THIELE 1987-2005, 625: nel primo caso la duplice forma latina *ne despicias...neque inproperes* traduce il greco μη ὀνειδίξε, dietro cui si legge l'ebraico אל תכלים, da כלם, tradotto in 3,13 con ἀτιμάζειν, in 41,16 con ἐντραπείσθαι e in 20,23 mediante l'espressione χάριν αἰσχύνης; nel secondo caso, oltre all'attestato ὄνειδισμός (41,22) / *improperium* (41,28), da חרפה או חסר (per cui cfr. *supra* n. 211), si individua, nello stico seguente, anche *ne inproperes*, che traduce il greco μη ὀνειδίξε, per cui **B** attesta תנאץ, mentre **M** riporta חרף (cfr. *ibid.*).

<sup>233</sup> Cfr. VATTIONI 1968, 28-29, BEENTJES 1997, 27-28 e ELIZUR 2010, 22-23; il testo edito da quest'ultimo alla luce dei recenti ritrovamenti è, a suo parere, da correggersi, con **A**, nell'ultima parola del versetto: [יחשיך] ואת ריב חרפתך יהשיך, «there is a friend who changes into an enemy / and reveal the quarrel to your shame». Diverso il parere di CORLEY 2011, 11, che difende la versione di **C** «the unfaithful friend “will withhold the dispute of your reproach”», leggendo יחשיך.

<sup>234</sup> In 3,13 e 23,36 VL (= 3,11 e 23,26 LXX), per cui cfr. *supra* n. 212, ὄνειδος è tradotto *dedecus*. *Sir.* 31(34),2c è invece omesso anche in VL, mentre, come i LXX si servivano in 5,14 di un lessema differente da quello abitualmente usato per tradurre l'ebraico חרפה, così anche in latino si trova attestata in 5,17 VL una forma rara, *denotatio*, usata per la prima volta in Ps.-Quint. *Decl. Mai.* 19,3 e ricorrente in *VG* soltanto qui.

una sproporzione: il primo vocabolo, infatti, presenta un grandissimo numero di occorrenze<sup>235</sup>, tra le quali solo sedici sono tradotte con *improperium* in latino, e il maggior numero di esse si trova proprio nel *Libro di Ben Sira*.

---

<sup>235</sup> Il ThGL registra ottantacinque occorrenze nei LXX; quarantanove di esse traducono l'ebraico חרפה (cfr. WAGNER 1999, 224).

## Qohelet

7,5 TM – LXX (= 7,6 VG)<sup>236</sup>

5 טוב לשמע גערת חכם מאיש שמע שיר כסילים<sup>237</sup>

ἀγαθόν τὸ ἀκοῦσαι ἐπιτίμησιν σοφοῦ,  
ὑπὲρ ἄνδρα ἀκούοντα ἄσμα ἀφρόνων·

*melius est a sapiente corripiri quam stultorum adulatione decipi.*

Questo versetto, nel panorama dei *loci* attestanti il campo semantico qui indagato, costituisce un esempio particolare, poiché in esso non si allude espressamente a un atteggiamento di sordità, bensì si comparano due esperienze uditive, tra le quali una è migliore dell'altra: la prima, infatti, coinvolge il saggio ed è pertanto un utile ascolto per l'uomo che a sua volta voglia diventarlo, la seconda, invece, dà voce allo stolto ed è perciò, indirettamente, da rigettare. Si tratta di una formula espressiva ben definita all'interno della letteratura poetica biblica, cioè quella del *ṭôb-spruch* o “better” proverb<sup>238</sup>, strutturato secondo lo schema «טוב + subject + מן + second term of the comparison», in cui «a certain life situation is said to be of a higher quality than another related or opposite one<sup>239</sup>». Tale formula retorica è utilizzata più volte nel *Libro di Qohelet*<sup>240</sup>, poiché «i detti *ṭôb* esprimono il sistema di valori, ai quali l'autore fa appello nel formulare i suoi giudizi; in essi i valori tradizionali sono contestati e si assiste a un vero e proprio ribaltamento dei criteri di valutazione<sup>241</sup>».

---

<sup>236</sup> Il testo ebraico masoretico è citato secondo la BIBLIA HEBRAICA QUINTA 2004. In attesa del volume di *Qohelet (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XI,2)* curato da GENTRY 2017 e in corso di stampa, il testo greco è quello dell'edizione di RAHLFS 1965<sup>8</sup>. Per il testo latino della *Vulgata* si segue, invece, l'edizione BIBLIA SACRA VULGATA 2007<sup>5</sup>.

<sup>237</sup> «Rispetto a uno che ascolta il canto degli stolti, meglio ascoltare il rimprovero di un saggio». Le traduzioni italiane dei passi esaminati, quando non altrimenti specificato, sono di chi scrive.

<sup>238</sup> Per un'analisi dettagliata di questa tecnica retorica cfr. ZIMMERLI 1963, BRYCE 1972 e WEHRLE 1993; in merito al suo specifico uso nel *Libro di Qohelet* cfr. OGDEN 1977 e D'ALARIO 1993, 192-196.

<sup>239</sup> Vd. SCHOORS 1998, 34, che individua proprio nel detto *ṭôb* il contesto d'uso privilegiato, nel *Qohelet*, di טוב, aggettivo utilizzato non nel suo significato usuale («that of suitability or usefulness of a thing or a person»), bensì nel senso di «beneficial, efficacious, of lasting value, which also occur elsewhere in the Bible but have a key function in this book» (*ibid.*, 33).

<sup>240</sup> Cfr. *Ecl.* 4,3, 6, 9 e 13; 5,4; 6,3b e 9; 7,1a, 2, 3, 5, 8 e 10; 9,4, 16 e 18. A tali occorrenze si aggiungano 4,2; 4,17 (= 5,1 LXX); 7,1b; 9,17, i quali sono da annoverare ugualmente tra i detti *ṭôb*, nonostante l'apparente assenza di טוב (cfr. OGDEN 1977, 492-493). In quattro casi, *Ecl.* 2,24; 3,12 e 22; 8,15, ricorre invece una «טוב אין טוב» form», per cui cfr. OGDEN 1977.

<sup>241</sup> Vd. D'ALARIO 1993, 196.

Non stupisce pertanto che il topico e costitutivo tema sapienziale dell'ascolto delle parole del saggio contrapposte a quelle dello stolto occupi ben quattro dei *tôb-spruch* individuati: 7,5 appunto, ma anche 4,13 e 9,16-17, nei quali tale confronto è analizzato *a latere* dell'ulteriore binomio oppositivo povero/ricco<sup>242</sup>. *Ecl.* 4,13, *locus* assai controverso<sup>243</sup>, contesta il tradizionale punto di vista<sup>244</sup> secondo cui la saggezza si affianca alla vecchiaia o a un alto incarico di governo, affermando, al contrario, che essa può risiedere anche in un povero. Per prendere sagge decisioni è opportuno, infatti, avvalersi dell'ascolto di consigli saggi, qualità ormai estranea a un re anziano e stolto: טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל אשר לא יידע להזהר ודע<sup>245</sup>. L'espressione della subordinata relativa con valore causale, atta a esplicitare il pensiero divergente di Qohelet nei confronti della sapienza tradizionale, ruota attorno a una radice ebraica verbale, זָהַר, davvero singolare. La forma *niphal* di essa è attestata in TM soltanto otto volte<sup>246</sup>, di cui due proprio nel *Libro di Qohelet*<sup>247</sup>; in *Ecl.* 4,13 essa è tradotta, in greco, con προσέχειν<sup>248</sup>, le cui occorrenze nei LXX mostrano chiaramente che,

<sup>242</sup> Anche *Ecl.* 4,17, benché alluda a un'azione uditiva soltanto nel primo termine di paragone, è da annoverarsi tra le occorrenze relative al tema, poiché evidenzia la medesima urgenza dell'uomo saggio di ascoltare parole salvifiche, in questo caso il messaggio di Dio, a cui contrappone, però, l'atteggiamento stolto di chi moltiplica inutili offerte votive, variando quindi il canale comunicativo: שמר רגליך כאשר תלך אל־בית האלהים וקרוב לשמע מתת הכסילים זבח כִּי־אינם יודעים לעשות רע; φύλαξον πόδα σου, ἐν ᾧ ἂν πορεύῃ εἰς οἶκον τοῦ θεοῦ, καὶ ἐγγὺς τοῦ ἀκοῦειν· ὑπὲρ δόμα τῶν ἀφρόνων θυσία σου, ὅτι οὐκ εἰσὶν εἰδότες τοῦ ποιῆσαι κακόν; *custodi pedem tuum ingrediens domum Dei multo enim melior est oboedientia quam stultorum victimae qui nesciunt quid faciant mali.*

<sup>243</sup> La pericope 4,13-16 presenta numerose ambiguità, sia dal punto di vista filologico-linguistico sia in merito ai suoi rapporti con la sapienza tradizionale e alle allusioni storiche che vi sarebbero contenute, nonché quindi al messaggio trasmessovi, rispetto alle quali gli studiosi hanno preso posizioni tra loro di gran lunga differenti. Una chiara disamina dello *status quaestionis* è offerta nel recente contributo di LAVOIE 2008, a cui si rimanda.

<sup>244</sup> Cfr. e.g. *Iob.* 8,8-10; 12,12; 15,9-10; *Sir.* 25,4-6; *III Rg.* 3,12; *Prv.* 1,22; 8,5 e 15; 22,15; 29,15. Proprio sulla base di tale confronto, il passo è stato più volte addotto quale esempio significativo del procedimento retorico dell'ironia, che costituirebbe la cifra stilistica di Qohelet e la chiave interpretativa attraverso cui rileggere l'intera sua opera: importanti in questo senso sono i contributi di BACKHAUS 2000, VIGNOLO 2000, LAVOIE 2008, in particolare pp. 32-33, e di RAMOND 2010.

<sup>245</sup> I LXX traducono fedelmente ἀγαθὸς παῖς πένης καὶ σοφός, / ὑπὲρ βασιλέα πρεσβύτερον καὶ ἄφρονα / ὃς οὐκ ἔγνω τοῦ προσέχειν ἔτι, laddove invece *VG*, nella seconda parte, interpreta «a senso, per il significato del vb. *zāhar* 'essere prudente, accorto', e per il senso anche temporale futuro dell'avv. del TM «*ôd*» (DI FONZO 1967, 193 *ad loc.*): *melior est puer pauper et sapiens / rege sene et stulto qui nescit providere in posterum.* La Peshitta segue alla lettera l'ebraico, mentre il Targum offre una possibile identificazione storica dei due personaggi coinvolti, il giovane povero Abramo e l'anziano stolto re Nimrod (cfr. SCHOORS 2013, 353-354). Sull'interpretazione operata dai singoli traduttori cfr. anche RUDMAN 1997, 59-60.

<sup>246</sup> Cfr., oltre a *Ecl.* 4,13, *Ecl.* 12,12; *Ps.* 19,12; *Ez.* 3,21; 33,4, 5 (x2) e 6; del verbo sono inoltre tradite soltanto diciassette ulteriori attestazioni nella forma *hifil* di *Ex.* 18,20; *Dn.* 12,3; *IV Rg.* 6,10; *II Par.* 19,10; *Esr.* 4,22; *Sir.* 13,13; 32(35),22; *Ez.* 3,17, 18 (x2), 19, 20 e 21; 33,3, 7, 8 e 9, cui si aggiungono le congetture di *Lv.* 15,31 e *Jer.* 4,16, per cui cfr. Görg, s.v. *zāhar*, *GLAT* 2, coll. 581-582. Un impiego nominale della radice ricorre poi in *Ez.* 8,2 e *Sir.* 43,9.

<sup>247</sup> Cfr. anche SCHOORS 2004, 364.

<sup>248</sup> In *Ecl.* 12,12, l'imperativo *niphal* עֲשֹׂה־הִזָּהָר è invece volto in greco φύλαξαι ποιῆσαι e, in latino, *ne requiras faciendi.*

nonostante l'alta frequenza d'uso del suddetto composto verbale<sup>249</sup>, esso solo in questo caso, che costituisce anche la sua unica attestazione in *Qohelet*, traduce l'ebraico זָהַר<sup>250</sup>. In aggiunta, la sinossi delle occorrenze del verbo greco nel *Siracide*<sup>251</sup> con il loro ipotesto ebraico, quando pervenuto, ha permesso di includervi un ulteriore caso, ovvero *Sir.* 13,13, in cui si trova l'aggettivo ebraico derivato dalla medesima radice in unione con l'imperativo del verbo essere: הִיָּה זָהִיר<sup>252</sup>. In ebraico, tale radice è tarda<sup>253</sup> ed «implica innanzitutto un 'informare' o un 'istruire' su un dato di fatto, ancora al di fuori di specifiche riflessioni teologiche [e vale qui] "farsi istruire"<sup>254</sup>», nell'allusione, seppur implicita, al canale privilegiato attraverso cui è trasmessa la saggezza: l'ascolto. Infatti, «il testo fa una sottolineatura a favore dei consigli che sono una prerogativa dei sapienti: possono aiutare un re a evitare errori, a prendere decisioni sagge e, in definitiva, possono far brillare di sapienza anche un ragazzo povero<sup>255</sup>», laddove proprio l'idea del 'risplendere' sembrerebbe sottesa alla medesima radice ebraica, nel plausibile passaggio «make shine, enlighten > teach<sup>256</sup>». Il parallelo tra *Qohelet* e *Siracide* si fa ancor più stringente se si considerano i comprovati rapporti esistenti tra i due libri: Ben Sira sembrerebbe conoscere il testo di *Qohelet* e alludere a esso in più occasioni<sup>257</sup>. Data l'assenza di

<sup>249</sup> Il *ThGL* registra centootto occorrenze del verbo nei LXX.

<sup>250</sup> Cfr. HATCH – REDPATH 1975, 1215 (s.v. προσέχειν).

<sup>251</sup> Il *ThGL* ne registra la presenza in 1,29; 4,15; 6,13; 7,24; 11,33; 13,8 e 13; 16,24; 17,14; 18,27; 23,27; 28,16 e 26; 29,20; 32(35),24; 35(32),2; 37,31.

<sup>252</sup> Sul passo, contenente un'espressione significativa per il presente studio semantico, cfr. anche *supra* pp. 6-10. Un'ulteriore occorrenza di זָהַר è stata ipotizzata anche in *Sir.* 6,13, il cui testo, trådito da A e C, nonché, in forma assai lacunosa, da **2Q18**, è stato emendato da rabbi Saadiah Gaon supponendo un imperativo *niphal* הִזְהִר (cfr. ELIZUR 2010, 23). Si noti, in tal caso, che il greco προσέχει è volto in *ad tēde* in *VL*, cioè mediante lo stesso verbo attestato anche in 13,13 quale traduzione appunto dell'ebraico הִיָּה זָהִיר e del greco προσέχει.

<sup>253</sup> Cfr. SCHOORS 2013, 355.

<sup>254</sup> Cfr. Görg, s.v. *zāhar*, *GLAT* 2, col. 582.

<sup>255</sup> Vd. PARISI 2017, 91; si noti che la traduzione italiana del passo ivi offerta a partire dal testo ebraico propone proprio «meglio un ragazzo povero ma saggio, / che un re vecchio e stolto che non sa più ascoltare i consigli», in un'allusione quindi esplicita alla semantica della sordità.

<sup>256</sup> Vd. Görg, s.v. *zāhar*, *GLAT* 2, col. 581.

<sup>257</sup> Una classificazione completa dei *loci similes* individuati nel corso del tempo è contenuta in RIZZI 2001, 230-231, n. 9, che ha anche il pregio di presentare una suddivisione del materiale tra casi in cui è effettivamente plausibile riscontrare una dipendenza del *Libro di Ben Sira* da *Qohelet* e casi rispetto ai quali è stata più volte segnalata la mera affinità tematica. Tuttavia, la questione è stata, ed è ancora oggi, soggetta a critiche, che hanno dato voce a posizioni differenti, anche contrastanti: già PETERS 1903 (1-2) aveva anteposto la composizione del *Siracide* al *Qohelet*, proponendo una dipendenza di quest'ultimo dal primo, ipotesi che è stata successivamente avanzata anche da PFEIFFER 1949, 401, n. 20 e WHITLEY 1979, 122-131 e 163-164; altri invece hanno negato l'esistenza di rapporti diretti tra i due libri biblici (cfr. BACKHAUS 1993; MARBÖCK 1997; MURPHY 1992, xlvi; GILBERT 1998b; KÖHLMOOS 2015, 71 n. 59), sottolineando, in tempi recenti (vd. GREGORY 2014, 199), il carattere irresolubile di tale questione che «consistently lapses into what Hays calls the “vanishing point” of an echo in which “it inevitably becomes difficult to decide whether we are really hearing an echo at all, or whether we are only conjuring things out of the murmurings of our own imaginations”». La

altri casi in cui זָהָר sia reso con προσέχειν, sembrerebbe quindi plausibile ipotizzare una certa vicinanza tra i due passi, che potrebbe aver condotto anche entrambi i traduttori greci a scegliere in tal caso la medesima forma verbale: ciò che il vecchio e stolto re non sa più fare in *Ecl.* 4,13, che è un atto implicitamente legato all'udire, è la medesima azione che, in *Sir.* 13,13, l'uomo attua proprio per tutelarsi da chi è potente, con specifico riferimento alle parole udite in alcune lezioni della *versio* greca estesa, probabilmente contemporanea alla traduzione greca dell'*Ecclesiaste*<sup>258</sup>. In merito, invece, a *Ecl.* 9,16-17, che attesta anche in forma diretta, oltre che tramite la contrapposizione binaria del *tôb-spruch*, il campo semantico qui indagato, si veda *infra* pp. 86-98.

*Ecl.* 7,5 TM-LXX (= 7,6 VG) a sua volta confronta le parole del saggio e dello stolto, valutando l'effetto che esse hanno sul loro uditore, e questo in un contesto in

---

conoscenza del *Qohelet* da parte del *Siracide* è, però, ampiamente difesa ed è stata spesso adottata anche quale *terminus ad quem* per la datazione del primo, anche se oggi «al criterio di datazione basato sul raffronto tra Qohelet e Siracide non viene data molta plausibilità» (PARISI 2017, 36 n. 66): cfr. e.g. PODECHARD 1912, 55-65 e 120 e BARTON 1912, 53-56 e 59 (ai quali si rimanda per i contributi precedenti); JASTROW 1919, 70; GORDIS 1951, 46-48; DI FONZO 1967, 46 e 62; BARUCQ 1979, 620 e 665-666; LOHFINK 1997, 15; CRENSHAW 1987, 50; WHYBRAY 1989, 19; PUECH 2001, 168; SCHOORS 2013, 4. Preziosa in questo senso è anche la lettura ermeneutica di PASSARO 2001, 34, che individua nel testo «un nuovo percorso alla riflessione sapienziale: la rivelazione della sapienza come unica possibilità di trovarla. Da questo punto di vista, Qohelet continua là dove Proverbi si era fermato; un percorso che, passando per Ben Sira (1,1: πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου), troverà una prima conclusione nel libro della Sapienza, per essere compiuto nel Nuovo Testamento. Qohelet dà inizio a una riflessione che non ancora più la sapienza alla conoscenza basata sull'esperienza, perché essa condurrebbe ad affermare l'impossibilità di conoscerla», pertanto, apre a un dialogo con i testi successivi.

<sup>258</sup> Cfr. L<sup>2</sup>-672-694-743 (vd. *supra* p. 6), testimoni di Gr II, redatto con buona probabilità nella prima metà del II secolo d.C. (cfr. *supra* n. 9). La traduzione dei LXX dell'*Ecclesiaste*, per lo più fedele all'ipotesto ebraico, viene generalmente collocata all'inizio del II secolo d.C. in area palestinese, benché rimanga invece ancora aperta la questione relativa al suo autore. La paternità aquilana suggerita da numerosi commentatori antichi (cfr. BARTON 1912, 8-11 e GORDIS 1951, 135-138) e definitivamente affermata da BARTHÉLEMY 1963, 21-33 – secondo cui Aquila avrebbe approntato questa prima edizione giovanile, poi rivista nella successiva redazione dell'opera tradita sotto suo nome – oppure la sua origine ad opera di un seguace di Aquila, come preferito da RAHLFS 1965<sup>8</sup>, 238, hanno ormai screditato l'ipotesi che si tratti di una correzione di un presunto originale greco alessandrino alla maniera di Aquila (cfr. DILLMAN 1892, 3-16) o di una traduzione alessandrina tardiva condotta secondo quei criteri successivamente canonizzati e applicati nella versione aquilana, che di tale metodo offrirebbe l'esempio maggiormente significativo (cfr. PODECHARD 1912, 207); inoltre, più recentemente, è stato anche ipotizzato che le somiglianze con la versione di Aquila siano dovute a una seconda revisione, e non a una prima edizione, del testo della LXX da parte dell'autore nel senso di una maggiore fedeltà all'ebraico (cfr. JARICK 1990). Tuttavia, la stessa paternità aquilana è oggi, a sua volta, sottoposta a revisione e si parlerebbe piuttosto di «a school that predates Aquila and is linked to the *kaige*-Theodotion group» (cfr. THB 2017, 13-17.1.1.3), anticipando la stessa datazione dell'opera al I sec. d.C. I recenti studi condotti sul testo greco dell'*Ecclesiaste* in vista della nuova edizione di Göttingen, hanno, infatti, da un lato, evidenziato alcune criticità nel lavoro di RAHLFS 1965<sup>8</sup> (cfr. GENTRY 2004b; 2006; 2008; GENTRY – ALBRECHT 2011; GENTRY 2013), dall'altro hanno approfondito l'analisi linguistica e stilistica del testo greco, mostrandone le peculiari caratteristiche, che la avvicinano, e al contempo la distinguono, dalle altre versioni greche, *Aquila* appunto, ma anche *Teodozione* e *Simmaco* (cfr. JARICK 1993; VINEL 1998; GENTRY 2003; 2004a; YI 2005; GENTRY 2015). Oltre agli studi già citati, si vedano in merito anche RIZZI 2001 e GENTRY 2010.

cui la critica alla sapienza tradizionale è assai più estesa e marcata, come è stato ormai constatato dopo anni di indagini e approfondimenti sulla questione<sup>259</sup>. Infatti, la pericope di *Ecl.* 7,1-14 TM-LXX (7,2-15 *VG*), al cui interno il versetto si colloca, è una delle più studiate e su di essa sono stati applicati approcci metodologici differenti a seconda dell'epoca; questi hanno rispecchiato l'evoluzione interpretativa dell'intero *Libro del Qohelet*, il cui «spessore teologico, in definitiva, riguarda la possibilità che l'uomo ha di “conoscere la sapienza”<sup>260</sup>». Se ne offre qui di seguito il testo:

1	טוב שם משמן טוב ויום המות מיום ולדוה	ἀγαθὸν ὄνομα ὑπὲρ ἔλαιον ἀγαθὸν καὶ ἡμέρα τοῦ θανάτου ὑπὲρ ἡμέραν γενέσεως αὐτοῦ.
2	טוב ללכת אל־בית־אבל מלכת אל־בית משתה באשר הוא סוף האדם־כל־יחזי יתן אל־לבו	ἀγαθὸν πορευθῆναι εἰς οἶκον πένθους ἢ ὅτι πορευθῆναι εἰς οἶκον πότου, καθότι τοῦτο τέλος παντὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ ζῶν δώσει εἰς καρδίαν αὐτοῦ.
3	טוב כעס משחק כִּי־ברע פנים ייטב לב	ἀγαθὸν θυμὸς ὑπὲρ γέλωτα, ὅτι ἐν κακίᾳ προσώπου ἀγαθυνθήσεται καρδία.
4	לב חכמים בבית אבל ולב כסילים בבית שמחה	καρδία σοφῶν ἐν οἴκῳ πένθους, καὶ καρδία ἀφρόνων ἐν οἴκῳ εὐφροσύνης.
5	טוב לשמע גערת חכם מאיש שמע שיר כסילים	ἀγαθὸν τὸ ἀκοῦσαι ἐπιτίμησιν σοφοῦ ὑπὲρ ἄνδρα ἀκούοντα ἄσμα ἀφρόνων·
6	כי קולך הסירים תחת הסיר כן שחק הכסיל וגמ־זה הבל	ὅτι ὡς φωνὴ τῶν ἀκαθῶν ὑπὸ τὸν λέβητα, οὕτως γέλως τῶν ἀφρόνων· καὶ γε τοῦτο ματαιότης.
7	כי העשק יהולל חכם ויאבד את־לב מתנה	ὅτι ἡ συκοφαντία περιφέρει σοφὸν καὶ ἀπόλλυσι τὴν καρδίαν εὐτονίας αὐτοῦ.
8	טוב אחרית דבר מראשיתו טוב אר־רוח מגבה־רוח	ἀγαθὴ ἐσχάτη λόγων ὑπὲρ ἀρχὴν αὐτοῦ, ἀγαθὸν μακρόθυμος ὑπὲρ ὑψηλὸν πνεῦματι.
9	אל־תבהל ברוחך לכעוס כי כעס בחיק כסילים ינוח	μὴ σπεύσης ἐν πνεύματί σου τοῦ θυμοῦσθαι, ὅτι θυμὸς ἐν κόλπῳ ἀφρόνων ἀναπαύσεται.
10	אל־תאמר מה היה שהימים הראשנים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על־זה	μὴ εἴπῃς Τί ἐγένετο ὅτι αἱ ἡμέραι αἱ πρότεραι ἦσαν ἀγαθαὶ ὑπὲρ ταύτας; ὅτι οὐκ ἐν σοφίᾳ ἐπηρώτησας περὶ τούτου.
11	הטוב חכמה עִם־נחלה ויתר לראי השמש	ἀγαθὴ σοφία μετὰ κληροδοσίας καὶ περισσεΐα τοῖς θεωροῦσιν τὸν ἥλιον·
12	כי בצל חכמה בצל הכסף ויתרון דעת החכמה תחיה בעליה	ὅτι ἐν σκιά αὐτῆς ἡ σοφία ὡς σκιά τοῦ ἀργυρίου, καὶ περισσεΐα γνώσεως τῆς σοφίας ζωοποιήσει τὸν παρ' αὐτῆς.
13	ראה את־מעשה האלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עותו	ἰδὲ τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ· ὅτι τίς δυνήσεται τοῦ κοσμηῆσαι ὃν ἂν ὁ θεὸς διαστρέφῃ αὐτόν;
14	ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה גם את־זה לעמת־זה עשה האלהים על־דברת שלא ימצא האדם אחריו מאומה	ἐν ἡμέρᾳ ἀγαθῶσύνῃς ζῆθι ἐν ἀγαθῷ καὶ ἐν ἡμέρᾳ κακίας ἰδὲ· καὶ γε σὺν τούτῳ σύμφωνον τούτῳ ἐποίησεν ὁ θεὸς περὶ λαλιᾶς, ἵνα μὴ εὕρη ὁ ἄνθρωπος ὀπίσω αὐτοῦ μηδέν.

<sup>259</sup> Cfr. i recenti commenti di BARTHOLOMEW 2009, 250-252; SCHOORS 2013, 498-499; KÖHLMOS 2015, *ad loc.*; PARISI 2017, 109-110.

<sup>260</sup> Vd. BELLIA 2003, 16, alla cui sintesi delle principali linee interpretative del *Qohelet* si rimanda. Per una completa disamina dello *status quaestionis* cfr. anche MAZZINGHI 2001a, 19-113; 2010, 4-9.

- 2 *melius est nomen bonum quam unguenta pretiosa et dies mortis die nativitatis*  
 3 *melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii in illa enim finis*  
*cunctorum admonetur hominum et vivens cogitat quid futurum sit*  
 4 *melior est ira risu quia per tristitiam vultus corrigitur animus delinquentis*  
 5 *cor sapientium ubi tristitia est et cor stultorum ubi laetitia*  
 6 *melius est a sapiente corripitur quam stultorum adulatione decipi*  
 7 *quia sicut sonitus spinarum ardentium sub olla sic risus stulti sed et hoc vanitas*  
 8 *calumnia conturbat sapientem et perdet robur cordis illius*  
 9 *melior est finis orationis quam principium melior est patiens arrogante*  
 10 *ne velox sis ad irascendum quia ira in sinu stulti requiescit*  
 11 *ne dicas quid putas causae est quod priora tempora meliora fuere quam nunc*  
*sunt stulta est enim huiusmodi interrogatio*  
 12 *utilior est sapientia cum divitiis et magis prodest videntibus solem*  
 13 *sicut enim protegit sapientia sic protegit pecunia hoc autem plus habet eruditio et*  
*sapientia quod vitam tribuunt possessori suo*  
 14 *considera opera Dei quod nemo possit corrigere quem ille despexerit*  
 15 *in die bona frui bonis et malam diem praecave sicut enim hanc sic et illam*  
*fecit Deus ut non inveniat homo contra eum iustas querimonias.*

Anziutto è stato posto il problema dell'unità d'autore contro un modello plurifontistico, oggi per lo più abbandonato, ravvisabile nei molteplici stati redazionali ipotizzati anche nella pericope in questione: diversi versetti, infatti, sono stati erroneamente considerati glosse di uno o più autori<sup>261</sup>; in aggiunta, all'interno della microunità *Ecl.* 7,5-7, sono stati ipotizzati anche la caduta di qualche stico, ricostruibile mediante *loci similes* di altri libri biblici, o un erroneo ordine dei versetti, entro cui andrebbero inseriti i successivi vv. 11-12<sup>262</sup>. Sono state studiate, poi, le possibili fonti extrabibliche del *Qohelet*, ricercando gli influssi greco-ellenistici, operanti in un certo senso anche in questo passo: in *Ecl.* 6,12, che costituisce «un'unità di transizione<sup>263</sup>» nevralgica insieme ai precedenti vv. 6,10-11, introducendo i conseguenti detti *ṭōb* di cui 7,5 fa parte, l'autore sembrerebbe porsi «una domanda tipicamente greca, caratteristica delle grandi scuole post-aristoteliche [dando] una prima risposta ebraica alle nascenti domande poste dal mondo greco<sup>264</sup>».

<sup>261</sup> Cfr. GORDIS 1951, 265-266.

<sup>262</sup> Cfr. DI FONZO 1967, 227-229. Tale antica linea interpretativa, di cui una buona sintesi si può leggere in *ibid.*, 27-35, è stata ripresa, in epoca moderna, solo da ROSE 1999a, laddove gli studiosi sono invece concordi nel ritenere l'opera la composizione di un unico autore, ad eccezione della cornice redazionale, 1,1-2; 12,8, e dell'epilogo, 12,9-14.

<sup>263</sup> Cfr. D'ALARIO 1993, 131-133. Non a caso 6,12 TM-LXX, inerente alla possibilità di conoscenza di cosa sia bene per l'uomo e del suo futuro, corrisponde, nella *Vulgata*, proprio al primo versetto della successiva pericope, 7,1.

<sup>264</sup> Vd. MAZZINGHI 2010, 7. Tale affermazione si raccorda con una linea di studi che ha esaminato il contesto culturale nel quale il libro è nato, individuando un'influenza greco-ellenistica nel *Qohelet*; a tal proposito si veda la ricostruzione erudita offerta da MAZZINGHI 2001a, 79-82 e 87-91, nonché l'articolo di SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 1998, che ne costituisce uno snodo fondamentale. All'interno di tale ambito di indagine, sono stati messi in luce, benché non siano sempre condivisi, anche legami con l'epopea di Gilgamesh e influssi babilonesi, punico-cananaici ed egiziani (cfr. la sintesi delle principali posizioni offerta da MAZZINGHI 2001a, 78-79).

Le contraddizioni del testo sono state quindi indagate mediante un approccio strutturale, che ha proposto per *Ecl.* 7,1-14 (e per la più ampia unità 6,10-8,17) le suddivisioni più eterogenee, nel tentativo di comprendere il reale pensiero del *Qohelet* e definirne il genere letterario<sup>265</sup>; la ricerca si è anche spostata sui rapporti esistenti tra il testo biblico e la restante letteratura sapienziale, attraverso l'identificazione di allusioni alla sapienza tradizionale, che hanno posto il problema della continuità o discontinuità teologica del libro sapienziale in esame<sup>266</sup>. Al centro della discussione furono posti non solo l'effettiva presenza di citazioni nel testo e la loro plausibile identificazione attraverso criteri adeguati, ma soprattutto il significato da attribuirvi, nel senso di un'opposizione radicale del *Qohelet* alla tradizione sapienziale di Israele<sup>267</sup> oppure verso posizioni più concilianti, che ugualmente valorizzano l'istanza critica dell'autore, pur collocandolo nel solco della tradizione. Quale espressione di questa seconda linea interpretativa, in particolare, WHYBRAY 2005, 131 e 134-136 (= 1981, 442 e 445-447), dopo aver definito ottimi criteri ancora validi per l'identificazione di citazioni all'interno del testo, ne vede un esempio sicuro proprio in *Ecl.* 7,5: qui la forma richiama *Prv.* 21,9<sup>268</sup>, il tema e la lingua si rifanno invece a *Prv.* 13,1; 17,10<sup>269</sup> e il passo rappresenta uno dei casi in cui «Qohelet gave unqualified approval, because he interpreted the older wisdom in a sense which fitted his own view of the world<sup>270</sup>». In seguito, il filone degli studi retorici e linguistici ha tentato di fornire all'ermeneutica validi sostegni, efficaci

<sup>265</sup> Si veda SCHOORS 2013, 498-499, nonché l'impostazione stessa del suo commento, che prende in esame i singoli versetti *a latere* delle diverse micro unità che sono state di volta in volta individuate. Sulla struttura letteraria del *Qohelet* si annoverano numerosissimi contributi tra loro discordanti, riguardo ai quali si rimanda a D'ALARIO 1993, 19-58, che ha offerto un'ottima ricostruzione della questione nelle sue tappe fondamentali, fornendo lei stessa un nuovo approccio metodologico al problema attraverso l'analisi retorica. Rispetto ai generi letterari entro i quali il *Qohelet* potrebbe essere collocato (mai in maniera assoluta ed esclusiva), cfr. VÍLCHEZ LÍNDEZ 1997, 54-62 e SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2011<sup>2</sup>, 46-53; anche LAVOIE 1998, 92-96 affronta la questione, proprio attraverso l'analisi di *Ecl.* 7,1-4.

<sup>266</sup> La questione fu posta per la prima volta da GORDIS 1939 e successivamente venne difesa, approfondita o criticata da diversi studiosi: un'accurata ricostruzione degli studi in merito si può leggere in BIANCHI 2001, 41-44.

<sup>267</sup> Emblematico in tal senso è il contributo di VON RAD 1975, 210-214.

<sup>268</sup> «The slight anomaly in which an infinitive (“to listen”) is paralleled by a noun (“a man”) is also attested in Prov. xxi 9» (WHYBRAY 2005, 131 = 1981, 442): טוב לשבת על־פנת־גג מאשת מדינים ובית חבר. I LXX e VG traducono, invece, servendosi di una preposizione: κρείσσον οικεῖν ἐπὶ γωνίας ὑπαίθρου ἢ ἐν κεκονιαμένοις μετὰ ἀδικίας καὶ ἐν οἴκῳ κοινῷ; *melius est sedere in angulo domatis quam cum muliere litigiosa et in domo communi*.

<sup>269</sup> Cfr. *Prv.* 13,1: בן חכם מוסר אב יליץ לא־שמע גערה; 17,10: תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה. «The fact that this saying (vii 5) has been joined to the next by *k*, “for” although the one was clearly not originally the continuation of the other, supports the view that it is a quotation by Qoheleth of an earlier saying» (WHYBRAY 2005, 131 = 1981, 442).

<sup>270</sup> Vd. *ibid.*, 136 (= 1981, 447).

anche in questo caso, e ha individuato nell'ironia, presente anche in *Ecl.* 7,5-7, la cifra stilistica dell'autore<sup>271</sup>. Nello specifico, in merito a *Ecl.* 7,5-7, si rileva la presenza delle seguenti tecniche di argomentazione: il paragone<sup>272</sup>; l'uso dialettico della topica sapienziale intorno all'antitesi sapienza/stoltezza<sup>273</sup>; il tono ironico legato all'uso del termine *hebel* (7,6); la semantica della ripetizione di *ṭōb* (7,1-2-3-5-8-11-14), *ḥkm* (7,4-5-7-10-11-12) e *k<sup>e</sup>sil* (7,4-5-6-9); il parallelismo antitetico di *bêt-ēbel* (7,2; 7,4), *ka'as* (7,3) e *ga'arat* (7,5) da un lato, *bêt mišteh* (7,2), *š<sup>e</sup>hōk* (7,3), *bêt šimhâ* (7,4) e *šîr* (7,5) dall'altro; l'anafora (nella forma *ṭōb...mîn*); l'allitterazione (di *šin* e *mem* in 7,1 e 5, nonché di una serie di sibilanti seguite da *i* in 7,6); il chiasmo (7,5a e 7,6c-7 incorniciano 7,5b e 7,6a-b); la *climax* (dell'allegria della *bêt mišteh* di 7,2, che culmina nella risata e si risolve nel crepitio dei pruni al v. 7,7); la paronomasia (*šîr* in 7,5, *sîrîm* in 7,6); l'uso impersonale di *'iš* (7,5); il simbolismo del numero 7 (7,1-2-3-5-8a-8b-11); la ripetizione e la ciclicità del tema della ricerca sapienziale e dei suoi limiti<sup>274</sup>. Tali studi hanno, infine, riportato l'attenzione al contesto storico del *Libro del Qohelet* (quindi anche all'annoso problema dell'ambiente di composizione e della datazione delle differenti versioni del testo<sup>275</sup>), fondamentale nell'ottica del presente studio sinottico.

<sup>271</sup> Per un'analisi stilistico-retorica dettagliata del passo e, più in generale, delle tecniche retoriche utilizzate nel *Qohelet*, si veda D'ALARIO 1993, 137-143 e 183-237; cfr. anche GORDIS 1951, 265-271; PIOTTI 1979; GELIO 1988; PAPONE 1998, 204-209.

<sup>272</sup> Il detto *ṭōb*, per cui cfr. *supra* p. 61.

<sup>273</sup> Cfr. *supra* p. 67 i *loci similes* del *Libro dei Proverbi* e le loro implicazioni interpretative.

<sup>274</sup> Cfr. le due grandi sezioni 1,12-3,15 e 7,1-8,1.

<sup>275</sup> Il testo masoretico è ben conservato, presenta poche varianti ortografiche ed è sostanzialmente confermato anche dai due manoscritti, contenenti alcune porzioni del testo del *Qohelet*, ritrovati a Qumran (4Q109-4Qoh<sup>a</sup>, 4Q110-4Qoh<sup>b</sup>), per cui cfr. PUECH 2001, che li data con sicurezza verso la metà del II secolo a.C. Tale ritrovamento ha costituito un punto fermo nel dibattito relativo alla data di composizione dell'opera, poiché essa «è certamente antecedente la partenza forzata o esilio del gruppo a Qumran nel 152 a.C.» (*ibid.*, 167). Tuttavia, permane comunque incertezza riguardo alla precisa datazione del *Qohelet*, dai più collocata intorno al III secolo a.C. – al cui sostegno concorrono anche la polemica evidenziata nei confronti della corrente apocalittica, i legami con il mondo ellenistico, i riconosciuti riflessi del contesto storico tolemaico, nonché il presunto rapporto con il *Libro del Siracide* (cfr. *supra* n. 257) – e certamente in età postesilica – data la presenza di almeno due termini persiani, numerosi aramaismi e una certa vicinanza all'ebraico della *Mishnâ* (sulla lingua del *Qohelet*, cfr. SCHOORS 2004, 499-502) –, ma da altri ipotizzata anche tra la metà del V e la metà del IV secolo a.C. oppure nell'ultimo trentennio del IV secolo e addirittura ben più avanti, a cavallo tra il III e il II secolo a.C. Anche il luogo di composizione è incerto e le proposte oscillano tra Gerusalemme, Alessandria d'Egitto, Babilonia e Fenicia. Sulle due questioni si rimanda a SCHOORS 2013, 2-7 e a PARISI 2017, 34-37 e alla loro bibliografia aggiornata. Riguardo, poi, alla *versio* greca, si veda *supra* n. 258; da essa dipende la versione siriana della Peshitta, che pure è modulata sull'ipotesi ebraico e risale al II secolo d.C. (cfr. DI FONZO 1967, 96-97). La traduzione latina, invece, è quella della *Vulgata* di Gerolamo del 398 d.C., che segue la precedente revisione esaplaire della *Vetus Latina* e il suo *Commentario* all'intero libro del 388-389. Essa è generalmente fedele all'ipotesi ebraico, con cui si confronta, benché in alcuni casi se ne discosti seguendo i LXX o altre antiche versioni greche, oppure interpretando allegoricamente il testo in una chiara rilettura cristologica: in attesa della rivelazione del Vangelo, «egli, che riteneva l'Ecclesiaste per uno scritto di Salomone penitente e lo

Il testo del TM di *Ecl.* 7,5 è pressoché confermato dal frammento qumranico che lo riporta, 4Q109<sup>276</sup>, ed è tradotto fedelmente nella versione dei LXX, che ne mantiene la particolare struttura sintattica<sup>277</sup>: infatti, a confronto, attraverso la preposizione  $\eta$  (gr. ὑπέρ)<sup>278</sup>, sono, anche nel testo greco, l'infinito τὸ ἀκοῦσαι (ebr. לשמע), che esprime l'azione generalmente corretta di chi ascolta la repressione del saggio, e il caso esemplare di un ἄνδρα, ebr. איש, che invece segue la voce dello stolto, come indicato dal participio attributivo che gli sta a fianco, ἀκούοντα, ebr. שמע. Questo dato è indicativo se confrontato anche con le altre attestazioni di ἀνήρ nel *Qohelet*: esso ricorre dieci volte, cioè in tutti quei dieci passi in cui l'autore usa איש al posto di אדם<sup>279</sup>, che è invece sempre tradotto, nelle sue quarantanove occorrenze<sup>280</sup>, ἄνθρωπος. Se è adeguato il significato universale di “essere umano”, “umanità”, che è stato attribuito a quest'ultimo termine<sup>281</sup>, è evidente che esso non poteva essere usato in questo caso, in cui si allude a un soggetto indefinito, ma concreto, il cui atteggiamento è assunto a modello di ciò che è bene non preferire. Tuttavia, non occorre ipotizzare, come proposto da GELIO 1988, 6-9, in luogo del più comune infinito costruito e in sostituzione della *lectio difficilior* ivi attestata, un surrogato מאיש di una particella relativa מאשר, costruita con il participio e il secondo

---

giudicava quanto mai idoneo ad inculcare il disprezzo delle cose mondane, elimina i testi difficili che sembrerebbero insegnare proprio il contrario» (PENNA 1949, 150), intendendo l'espressione retorica di *Qohelet vanitas vanitatum et omnia vanitas* «*standiu omnia vana sunt, donec veniat quod perfectum est*» (PL XXIII, 1066). Riguardo alla versione latina si veda soprattutto DI FONZO 1967, 97-102 e in particolare p. 101, contenente una lista di casi significativi ai fini della critica testuale. Infine, il Targum e il Midrash del *Qohelet*, che lo riconducono alla falsa autorità salomonica, come fa anche l'esegesi patristica, sono stati redatti il primo verso il VII, il secondo tra l'VIII e il IX secolo d.C., come si legge nelle rispettive recenti edizioni di TARADACH – FERRER 1998 e MANCUSO 2004.

<sup>276</sup> Cfr. PUECH 2001, 152: nel manoscritto si legge il plurale געריות, che è anche una variante greca ed è confermata in siriano, al cui seguito, per coerenza morfologica, si emenda il caduto חכמים; al posto di מאיש שמע è riportata la forma più regolare מלשמוע שיר, che è però il frutto di una correzione del copista, che cancella il successivo מאיש e aggiunge sopra la lamed del trådito מלשמוע una *šin*. Cfr. anche ULRICH 2010, 747-748.

<sup>277</sup> Così anche la Peshitta e il Targum, per cui vd. SCHOORS 2013, 509. Per la fruizione dei due testi in lingua originale, ci si può avvalere anche del database del CAL (The Comprehensive Aramaic Lexicon), a fianco del testo siriano edito da WEITZMAN 1999 e dell'edizione della versione targumica a cura di TARADACH – FERRER 1998.

<sup>278</sup> YI 2005, 315 analizza i ventinove casi in cui il traduttore volge  $\eta$  in ὑπέρ + accusativo e nota che «all are comparative». In effetti tutti i detti *ḥôb* segnalati (cfr. *supra* n. 240) presentano tale resa, ad eccezione di *Ecl.* 5,4 e 7,2 che comunque «are understood as comparatives and are rendered by  $\eta$  in 5:4b and  $\eta$  ὄτι in 7:2a» (*ibid.*, 316), ovvero con dei sintagmi tipicamente greci.

<sup>279</sup> Cfr. *Ecl.* 1,8; 4,4; 6,2 (x2) e 3; 7,5; 9,14 e 15 (x2); 12,3. Cfr. anche SCHOORS 1998, 17, che ivi contesta il carattere tipicamente fenicio della preferenza per אדם rispetto a איש.

<sup>280</sup> Cfr. 1,3 e 13; 2,3, 8, 12, 18, 21 (x2), 22, 24 e 26; 3,10, 11, 13, 18, 19 (x2), 21, 22; 5,18; 6,1, 7, 10, 11 e 12 (x2); 7,2, 14, 20, 28 e 29; 8,1, 6, 8, 9 (x2), 11, 15 e 17 (x2); 9,1, 3, 12 (x2) e 15; 10,14; 11,8; 12,5 e 13. Per un'analisi accurata del significato di אדם in tali passi, cfr. *ibid.*, 17-20.

<sup>281</sup> Vd. *ibid.*, 17: «*Qohelet employs אדם, because his main interest is “man” in the generic sense of “mankind”, human existence in general. In this book the word has a universalistic meaning, especially when it is used with the article*».

termine di paragone<sup>282</sup>, specie laddove il greco si dimostra invece fedele all'ebraico, utilizzando una forma non solo adatta a quel particolare contesto, ma scelta quale traduzione di שׂר anche in tutte le altre sue attestazioni, a loro volta testimoni della medesima valenza indefinita, oltre che impersonale<sup>283</sup>. È invece la *Vulgata* che «va in cerca di migliori sensi esegetici<sup>284</sup>», uniformando la struttura sintattica mediante la contrapposizione di due infiniti passivi (*corripi* e *decipi*) affiancati rispettivamente da un complemento d'agente (*a sapiente*) e dal secondo termine di paragone (*quam stolorum adulatione*), che a sua volta rappresenta il complemento di causa efficiente. La *iunctura* del verbo 'ascoltare' con il suo oggetto viene quindi, nel primo caso, sintetizzata nel significato traslato del verbo *corripio*, «*aliquem vituperare, cohortari, educari*<sup>285</sup>», nel secondo è soggetta a un vero e proprio atto interpretativo: "ascoltare il canto di lode degli stolti", che è già in sé un'interpretazione<sup>286</sup>, è inteso come «accogliere [le loro parole di adulazione] e 'ingannarsi'<sup>287</sup>». Significativa, però, è la testimonianza di *VL*<sup>288</sup>, che riporta *melius est audire correptionem sapientis super virum audientem carmen stultorum*, attestando quindi una tradizione testuale assai più vicina all'ebraico e ai LXX: se con essa confrontato, appare evidente il tentativo esegetico di Gerolamo.

Il *tôb-spruch* che in *Ecl.* 7,5 contrappone il saggio allo stolto è costruito, in ebraico, così come nella traduzione greca dei LXX e nel testo latino di *VL*, attorno a un verbo piuttosto comune, שׂר<sup>289</sup>, che si ripete in entrambi gli stichi ed è volto

<sup>282</sup> GELIO 1988, 6-9 propone tale soluzione alla luce del testo di *VG*, recuperando anche la forma comparativa del latino (*melius...quam*) e il significato di *šîr* come 'lode', passato in *adulatio*, per cui offre *loci similes* e un'ipotetica matrice sumerica. A tal proposito, SCHOORS 2013, 510 afferma che «that relative particle does not exist and, anyhow, it is out of the question here» e PIOTTI 1979, confutando la posizione secondo cui l'autore del *Qohelet* avrebbe utilizzato erroneamente *šîr* al posto del termine aramaico *šbh*, appunto "lode", offre validi sostegni per preferire rispetto a tale sfumatura semantica, da altri ammessa anche per *šîr*, il significato di 'canto'.

<sup>283</sup> Riguardo all'uso di שׂר per esprimere una forma impersonale in *Ecl.* 7,5, cfr. GORDIS 1951, 269.

<sup>284</sup> Vd. DI FONZO 1967, 101.

<sup>285</sup> Vd. *ThLL* IV 1045,9. Si noti che tale è proprio la valenza del verbo nell'unica sua altra attestazione in unione con *sapiens* all'interno di *VG*, ovvero in *Prv.* 19,25: *derisore flagellato vel parvulus sapientior erit; si autem corripueris sapientem, intellet disciplinam*.

<sup>286</sup> Cfr. *supra* n. 282.

<sup>287</sup> Vd. DI FONZO 1967, *ad loc.*; *decipio*, infatti, «terme de chasse (cf. *dēcipula* "rêts, piège à oiseaux") [significa proprio] "prendre en faisant tomber dans un piège, prendre par la ruse", d'où "tromper, duper"» (ERNOUT-MEILLET, *DELL* 96 s.v. *capiō*). Similmente anche *adulatio* è termine che ha in origine un valore concreto, specifico del mondo animale, «notamment des chiens, qui, pour témoigner leur joie ou flatter leur maître, s'approchent (*ad-*) en remuant la queue. S'est ensuite appliqué à l'homme» (ERNOUT-MEILLET, *DELL* 9 s.v. *adūlor*).

<sup>288</sup> Mancando ancora, per l'*Ecclesiaste*, il volume della *Vetus Latina* di Freiburg (*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 10/2), si veda SABATIER 1751, 364.

<sup>289</sup> Sull'uso del verbo שׂר nel *Qohelet* cfr. SCHOORS 2004, 208-210; la sua scarsa ricorrenza (soltanto otto volte, in 1,8; 4,17; 7,5 [x2]; 7,21; 9,16; 9,17; 12,13) indicherebbe che l'autore «attaches much

rispettivamente in ἀκούειν e *audire*; come si è già visto<sup>290</sup>, tali forme hanno in sé un potenziale semantico davvero vasto e la loro specificità è data soltanto dal nome ad essi affiancato. La costruzione di שמע con oggetto non preposizionale in entrambe le occorrenze sembrerebbe indicare una «percezione uditiva, senza alcun riferimento all'approvazione o all'accettazione di ciò che viene sentito da parte di chi ascolta<sup>291</sup>», accezione in fondo adatta alla concezione di Qohelet che, in 7,5-7, va relativizzando la veridicità del detto sapienziale tradizionale: il rimprovero del saggio è presumibilmente un ascolto migliore rispetto alle rumorose parole dello stolto (7,5), ma come può essere ininfluenza lo stolto (7,6), così può essere vulnerabile il saggio (7,7)<sup>292</sup>. Il traduttore greco, che sempre verte letteralmente שמע in ἀκούω<sup>293</sup>, apparirebbe però consapevole della valenza semantica del passo nella scelta del sostantivo ἐπιτίμησις per גערה, piuttosto che in quella successiva di ἔσμα per שיר, attestato due volte soltanto nell'*Ecclesiaste*<sup>294</sup> e in entrambe mera scelta traduttiva delle uniche due occorrenze di tale radice ebraica nel testo<sup>295</sup>. Ἐπιτίμησις, invece, ricorre soltanto qui nel *Qohelet* e nei LXX è attestato altre otto volte<sup>296</sup>, sempre come traduzione del sostantivo גערה<sup>297</sup>, eccetto in *Sap.* 12,26, che è lezione originaria di un testo scritto in greco, e in *Sir.* 29,28 LXX, purtroppo non tramandato dai frammenti ritrovati a Qumran<sup>298</sup>. La medesima forma nominale ebraica risulta, inoltre, attestata

---

more importance to the direct observation in testing traditional wisdom than to warnings and advice, which was essential in older Wisdom (p. 210)».

<sup>290</sup> Cfr. *supra* pp. 53-54.

<sup>291</sup> Vd. Rütterswörden, s.v. *šāma'*, *GLAT* 9, col. 623. La struttura ugualmente non preposizionale di שמע in *Prv.* 13,1, sotteso al passo in esame, aveva lì un'efficacia differente: lasciando sottintesa l'azione del saggio, לא-שמע esprimeva soltanto quella dello spavaldo che non percepiva nemmeno sensibilmente il rimprovero del padre.

<sup>292</sup> Cfr. SCHOORS 2013, 515 e PARISI 2017, 112, la cui posizione appare condivisibile, nonostante le interpretazioni più disparate sulla pericope, la quale coinvolge anche un problema testuale in 7,7, risolto dagli studiosi diversamente. Per un'accurata disamina del problema e delle altre possibili interpretazioni si rimanda al commento di SCHOORS 2013, 509-515 con abbondante bibliografia aggiornata.

<sup>293</sup> Cfr. YI 2005, 287.

<sup>294</sup> Cfr. anche 12,4, di cui si tratta *infra* n. 485; si noti che in tal caso la traduzione latina usa il termine *carmen*, cioè il medesimo lessema attestato anche in *Ecl.* 7,5 VL.

<sup>295</sup> In *Ecl.* 2,8 sono attestati anche i sostantivi שרית e שרית, aventi significato differente ma moventi dalla medesima radice ebraica: anche in tal caso in greco si leggono ἄδοντας e ἄδούσας, che derivano, come ἔσμα, da ἀείδω. Il sostantivo *šîr* è ampiamente utilizzato nella letteratura biblica e assume in *Qohelet*, *Proverbi* e *Siracide* «un significato profano, coerentemente con il carattere principalmente mondano della Sapienza» (Brunert – Kleer – Steins, s.v. *šîr*, *GLAT* 9, col. 202), ma comunque ampio e variegato e reso dai traduttori della LXX «per lo più con ὠδή ma anche con ἔσμα e ψαλμός» (Dahmen, s.v. *šîr*, *GLAT* 9, col. 235).

<sup>296</sup> Cfr. *II Sm.* 22,16; *Ps.* 17(18),16; 75(76),7; 79(80),17; 103(104),7; *Iob.* 26,11; *Sap.* 12,26; *Sir.* 29,28.

<sup>297</sup> Cfr. HATCH – REDPATH 1975, 537 (s.v. ἐπιτίμησις).

<sup>298</sup> Cfr. l'inventario dei frammenti ebraici superstiti offerto da BEENTJES 1997, nonché il più recente contributo di ELIZUR 2010.

anche nei già citati passi di *Prv.* 13,1 e 17,10, cui si aggiunge anche 13,8, nonché due volte in *Is.* 30,17 e una in *Is.* 50,2; 51,20 e 66,15; un'ultima sua occorrenza si legge nel fr. **M** e in una lezione marginale del fr. **B** di *Sir.* 43,13<sup>299</sup>. In essi non è quasi mai tradotta in maniera uniforme e non è mai volta in ἐπιτίμησις. Il raffronto sinottico si complica, laddove si consideri anche la traduzione latina, che usa in *Prv.* 17,10 e *Sir.* 29,35 *VL* (= 29,28 *LXX*) *correptio*, ovvero la forma attestata nel testo della *Vetus Latina* di *Ecl.* 7,5, mentre si serve anch'essa di diversi lessemi negli altri casi. Qualora si analizzi più a fondo la semantica di תַּעֲרַג, si individuano chiaramente in essa due ampi campi semantici: l'uso assoluto o connesso con un nome di persona in genitivo oppure un suffisso possessivo, per indicare il soggetto agente<sup>300</sup>, e quello riferito alla «voce terrificante e minacciosa di Jhwh, che ora si fa sentire nel tuono, e ora mette in fuga i vari nemici di Dio risuonando come grido di guerra<sup>301</sup>». Non crea difficoltà pertanto la varietà traduttiva del greco, che usa ora ἐπιτίμησις<sup>302</sup>, ora ἀπειλή<sup>303</sup>, ἀποσκορακισμός<sup>304</sup>, πρόσταγμα<sup>305</sup> oppure una costruzione verbale sostitutiva<sup>306</sup>, nei *loci* afferenti a quest'ultimo ambito semantico, che sono ben lontani dalla valenza che תַּעֲרַג assume nel passo in esame e appaiono, invece, tra loro affini, come confermato anche dal latino, che li traduce servendosi per lo più di un unico termine, *increpatio*<sup>307</sup>. Similmente è distante *Is.* 30,17, in cui si allude a un 'grido di guerra' o a una 'minaccia', a causa del contesto bellico in cui il passo è collocato, come se designasse «a roar or clamor motivated by rage<sup>308</sup>». Una valenza semantica affine è invece contenuta soltanto in *Prv.* 13,1 e 17,10, laddove *Prv.* 13,8 costituisce invece un passo «troppo oscuro per poter servire a render chiaro il significato del nostro termine<sup>309</sup>». Nel primo caso entrambi i traduttori interpretano l'ipotesi

<sup>299</sup> Cfr. Caquot, s.v. *gā'ar*, *GLAT* II, coll. 56-61 e KENNEDY 1987.

<sup>300</sup> Cfr. Caquot, s.v. *gā'ar*, *GLAT* II, col. 57. Il termine è usato allo stato assoluto in *Prv.* 13,1; 17,10; 13,8; è costruito invece con un soggetto agente umano nelle due occorrenze di *Is.* 30,17 e in *Ecl.* 7,5.

<sup>301</sup> Cfr. *ibid.*, col. 61. In tal senso è attestato in tutte le sue altre dieci occorrenze: in esse «the semantic unit "explosively blast" can effectively render the root *g'r*» (KENNEDY 1987, 59).

<sup>302</sup> Vd. *supra* n. 296.

<sup>303</sup> Cfr. *Is.* 50,2.

<sup>304</sup> Cfr. *Is.* 66,15.

<sup>305</sup> Cfr. *Sir.* 43,13, in cui תַּעֲרַג è però variante marginale.

<sup>306</sup> Cfr. *Is.* 51,20.

<sup>307</sup> È questa la traduzione di tutti i passi esaminati, con la sola eccezione di *Sir.* 43,14 (= 43,13 *LXX-TM*), in cui il traduttore latino segue la *versio* greca e usa *imperium*.

<sup>308</sup> Vd. KENNEDY 1987, 48. Si noti che sia la traduzione greca sia la traduzione latina utilizzano, infatti, in tale contesto un'espressione unica rispetto alle altre rese: l'una verte *g<sup>e</sup>'ārā* in φωνή, l'altra in *facies terroris*.

<sup>309</sup> Vd. Caquot, s.v. *gā'ar*, *GLAT* II, col. 58, a cui si rimanda per una sintesi delle principali interpretazioni, che testimoniano comunque un uso del termine in un senso differente rispetto a *Ecl.* 7,5. La traduzione greca rende l'ebraico *g<sup>e</sup>'ārā* con ἀπειλή, il traduttore latino utilizza ancora una

ebraico, trasformando la *iunctura* לא־שמע גערה, azione del בן לִן, o in un'espressione nominale che sintetizza tale atteggiamento in un attributo, mostrandone le conseguenze negative, come nel greco υἱὸς δὲ ἀνήκοος ἐν ἀπωλείᾳ, oppure mantenendo la forma assoluta del verbo, cui si affianca una subordinata che concretizza in un'azione l'oggetto dell'espressione ebraica, come il latino *qui autem illusor est, non audit, cum arguitur*. Nel secondo caso, invece, i LXX traducono גערה ancora ἀπειλή<sup>310</sup>, ma il traduttore latino usa già *correptio*, mostrandosi consapevole della diversa valenza semantica ivi espressa<sup>311</sup>. Pertanto, se è vero che «it is not that the root g'r changed meaning from an explosive blast either from Yahweh or from an army to a powerful argument, but the latter metaphorical shift could be and was made at the same time in which the root referred to Yahweh's explosive blast [e] the metaphorical shift was typically occasioned by the root's employment in more

---

volta *inrepatio*.

<sup>310</sup> Forse anche per rimarcare con forza la contrapposizione in atto: συντρίβει ἀπειλή καρδίας φρονίμου ἄφρων δὲ μαστιγωθεὶς οὐκ αισθάνεται; ai futili colpi di verga nei confronti dello stolto è contrapposta l'influenza delle "minacce verbali", con uno slittamento metaforico del termine ebraico (cfr. KENNEDY 1987, 60-64), la cui forza e concretezza originaria è mantenuta nel derivato di ἀπειλέω, «se faire fort de» (CHANTRAINE, *DELG* 96 s.v. ἀπειλέω).

<sup>311</sup> *Correptio* è termine ampiamente attestato nella letteratura veterotestamentaria (ricorre venticinque volte in *VG*) e questo anche a causa dell'ampio spettro semantico del verbo da cui esso deriva: «*corripitiō*, outre le sens perfectif de "se saisir brusquement de", a aussi celui de "remasser; rassembler", synonyme fort de *colligere*, et, par affaiblissement de sens, à l'époque impériale, le verb est arrivé à être employé pour dire "diminuer, raccourcir" et s'est opposé à *prōdūcere*; dans la langue de la grammaire, il s'est dit de l'abrégement des syllabes; de même *correptiō*» (ERNOUT-MEILLET, *DELL* 564 s.v. *rapiō*). Tra le occorrenze del lessema ve ne sono però alcune, all'interno dei libri sapienziali, davvero prossime alla semantica qui segnalata: cfr., oltre ai due casi già citati, *Iob.* 13,6; *Prv.* 1,23; 1,30; 27,5; *Sap.* 1,9; 3,10; 17,7; *Sir.* 16,13 *VL* (= 16,12 *LXX*); 20,31 *VL* (= 20,29 *LXX*); 21,7 *VL* (= 21,6 *LXX*); 32(35),21 *VL* (= 32[35],17), nonché le due aggiunte latine di *Sir.* 19,5 e 19,28 *VL* (= 20,1 *LXX*). Ad eccezione di *Sap.* 3,10, il cui ipotesto greco attesta il sostantivo ἐπιτιμία, che muove dalla medesima radice di ἐπιτίμησις, negli altri casi in greco ricorre il sostantivo ἔλεγχος oppure, nel *Siracide* (eccetto 16,12 *LXX* che presenta ἔλεγχος), la forma ἐλεγμός, corrispondente del lessema tardo ἔλεγχις ed appartenente quindi alla medesima famiglia etimologica di ἔλεγχος. Il verbo ἐλέγχω ha due diversi valori: «1) chez Hom. seulement "faire honte de, mépriser"; 2) en ionien-attique sens dialectique issu de l'usage des tribunaux "chercher à refuter (par des questions notamment), faire subir un contre-interrogatoire, réfuter, convaincre"» (CHANTRAINE, *DELG* 334 s.v. ἐλέγχω); è questo secondo significato che è passato nel sostantivo maschile della seconda declinazione utilizzato nei *loci* sopracitati, ampliato nell'Antico Testamento nel senso «dell'ammonire e del condannare [poiché] l'ἐλέγγειν è compito di Dio o della sapienza divina (cfr. Maurer, s.v. σύννοδα, συνειδησις, *GLNT* 13, col. 310)». In *Prv.* 1,23; 1,30; 27,5; *Iob.* 13,6, ma anche nei fr. ebraici **B**, **E**, **F** di *Sir.* 32(35),21 *VL* (= 32[35],17) e nel fr. **A** di 16,13 *VL* (= 16,12 *LXX*), gli unici passi tramandati tra quelli segnalati, l'ipotesto attesta il lessema תוכחה, «rimprovero, avvertimento, rimostranza; obiezione, replica; castigo; rabbuffo, sgridata» (FOHRER 1996, 325 s.v.), a dimostrazione della buona scelta del greco di servirsi di un termine differente, diversamente dal latino, che utilizza ugualmente *correptio*. Un ulteriore, eterogeneo valore rivelano, infine, le restanti due occorrenze di *correptio* nella letteratura sapienziale, ovvero *Sap.* 16,6 e *Sir.* 8,6 *VL* (= 8,5 *LXX*): nel primo caso i *LXX* hanno νοθεσία, che vale più come 'ammonizione', in piena coerenza con il contesto in cui è collocato; nel passo dell'*Ecclesiastico*, tradito anche dal fr. **A**, la traduzione modifica la struttura sintattica dell'ipotesto ebraico e כִּי כִלְנוּ חַיִּיבֵם וְכִי זָכַר diventa, in greco, μνήσθητι ὅτι πάντες ἐσμέν ἐν ἐπιτίμοις, con un termine comunque afferente alla famiglia etimologica di ἐπιτίμησις e, in latino, *memento quoniam omnes sumus in correptionem*.

prosaic contexts, such as historical narrative and proverbial wisdom literature<sup>312</sup>», la scelta di ἐπιτίμησις del traduttore greco del *Qohelet* quale resa di questo secondo ambito semantico in *Ecl.* 7,5 si dimostra nuova e originale. Il significato etimologico del lessema, infatti, «“estime”, mais surtout “estimation, évaluation, amende”», da τιμή, il cui intero campo semantico «est centré sur la notion de “prix, valeur”, d’où les significations divergentes d’“honneur” et de “prix, ce que l’on paie, amende, réparation”<sup>313</sup>», ben si adatta all’atto del saggio, che ha il compito proprio di soppesare l’agire dell’uomo e indicargli la corretta via da seguire, anche mediante critiche e rimproveri opinabili. L’istanza critica del termine è attestata nella letteratura greca extrabiblica precedente<sup>314</sup> e si ritrova, nella letteratura biblica, almeno in un altro caso, *Sir.* 29,28 LXX (= 29,35 VL), in cui ἐπιτίμησις e *correptio* denotano il pesante, ma pur sempre adeguato, rimprovero che verrebbe mosso anche nei confronti di un uomo assennato, ma divenuto incapace di provvedere a se stesso e costretto a vivere alle spalle d’altri<sup>315</sup>. In assenza dell’ipotesto ebraico, tale dato è comunque interessante se riletto all’interno del dibattito inerente ai presunti rapporti tra *Siracide* e *Qohelet*<sup>316</sup>.

---

<sup>312</sup> Vd. KENNEDY 1987, 64.

<sup>313</sup> Vd. CHANTRAINE, *DELG* 1120 s.v. τιμή.

<sup>314</sup> Cfr. e.g. Th. 7,48,3; Arist. *Rh.* 1355a24; *Pol.* 1340b40; *Antiph.* 258.

<sup>315</sup> Cfr. *supra* pp. 52-53.

<sup>316</sup> Si veda *supra* n. 257.

7,21-22 TM – LXX (= 7,22-23 VG)

- 21 גם לכל־הדברים אשר ידברו אלי־תתן לבך  
אשר על־א־תשמ את־עבדך מקללך  
22 כי גם־פעמים רבות ידע לבך  
אשר גם־את/אתה<sup>317</sup> קללת אחרים

Come *Ecl.* 7,5-6, anche questo è un *locus* legato a un passaggio ampiamente dibattuto. Riguardo, infatti, alla struttura letteraria del testo, e quindi alla delimitazione del contesto entro il quale *Ecl.* 7,21-22 TM – LXX (= 7,22-23 VG) andrebbe collocato, non c'è tuttora accordo; al contrario, sono state formulate numerose proposte<sup>318</sup>, che hanno sottolineato talvolta il distacco di questa pericope dagli altri versetti oppure il suo legame con quelli precedenti, individuando un'unità tematica in *Ecl.* 1,15-22, che tratta del problematico rapporto tra giustizia e ingiustizia quale espressione del carattere fallace della saggezza umana, di cui questi ultimi due versetti costituirebbero appunto un'applicazione esemplare; è stata altrimenti proposta una sua collocazione all'interno della più ampia pericope di *Ecl.* 7,15-24, alla luce di una continuità tematica anche con i versetti successivi, che trattano ancora dell'inaccessibilità della sapienza. Benchè i diversi approcci strutturali abbiano avuto delle ripercussioni importanti sull'interpretazione stessa di *Ecl.* 7,21-22, un punto fermo è certamente costituito dal legame unanimemente riconosciuto tra questi due versetti, scritti entrambi in una forma esortativa in seconda persona, diversamente da ciò che li precede o segue, e uniti dalla congiunzione כִּי, che si aggiunge al precedente אֲשֶׁר, cosicché «les v. 21b-22 constituent deux raisons qui motivent l'exhortation du v. 21a<sup>319</sup>».

In essi si è visto anzitutto un ammonimento diretto contro l'ascolto critico delle maldicenze altrui, e questo alla luce soprattutto dell'esperienza<sup>320</sup>, che rivela una certa reciprocità nella formulazione di insulti verbali da parte degli uomini, nel caso specifico tra potenti e sottoposti: Qohelet starebbe esortando l'uomo, consapevole

<sup>317</sup> Cfr. anche SCHOORS 1992, 36: «in Qoh. 7,22 K אָהּ and Q אֶתָּה offer only orthographic variants, for the masculine context excludes the possibility of reading the feminine pronoun אָהּ. Syr and Tg have a masculine pronoun, whereas LXX and Vg have a common gender, of course».

<sup>318</sup> Una buona ricostruzione delle principali posizioni assunte dai diversi studiosi è contenuta nel recente contributo di LAVOIE 2015, 62-64, a cui si rimanda.

<sup>319</sup> Vd. *ibid.*, 64.

<sup>320</sup> La pericope entro cui il passo è stata collocata si apre proprio, in *Ecl.* 7,15, con un'osservazione desunta da una esperienza personale (אֲתִּיחַלֵּל רֵאִיִּי בִימֵי הַבַּיִת) e si chiude, in 7,23-24, con un'affermazione espressa ancora in prima persona (וְהָיָה רְחוּקָה מִמֶּנִּי / רְחוּקָה מִהִשְׁהִיָּה וְעַמְקָ עִמָּךְ מִיִּמְצָאֶנּוּ). Riguardo all'uso alternato della prima e della seconda persona e dei legami con il discorso argomentativo-persuasivo tipico della retorica ellenistica, cfr. D'ALARIO 1993, 237.

delle proprie colpe che lo accomunano agli altri uomini, ad assumere un atteggiamento di clemenza e rispetto nei confronti dell'altro<sup>321</sup>. Più critico verso la sapienza tradizionale è il parere secondo cui, invece, mediante un esempio, il discorso verterebbe sulla fallacia delle opinioni, che, lungi dall'essere un'espressione di saggezza, spesso esternano soltanto parole malevoli nei confronti degli altri: ascoltare tali spiacevoli commenti è solo un fastidio che deve essere evitato<sup>322</sup>. L'imperfezione umana e la conseguente relatività della sapienza, espresse in particolare nel precedente v. 20, sono state poi da altri<sup>323</sup> considerate il vero snodo attorno a cui rileggere *Ecl.* 7,21-22, che offrirebbe un esempio concreto della debolezza dell'uomo, in un contesto in cui Qohelet sembrerebbe aver appena offerto una «*via media*<sup>324</sup>» (cfr. *Ecl.* 7,15-18), consapevole dei limiti della conoscenza umana e fondata sul timore di Dio, da contrapporre a quella giustizia e a quella saggezza ormai fortemente invalidate dall'esperienza. Infine, c'è chi ha visto nel passo<sup>325</sup> un'esortazione rivolta esplicitamente ai potenti, che non possono fare affidamento sulle parole dei subalterni per valutare la bontà del loro operato: questi ultimi faccia a faccia si mostreranno sempre accondiscendenti e loderanno il loro padrone, ma alle sue spalle parleranno male di lui; pertanto è in se stessi, e non alle false lodi degli altri, che i capi dovranno credere.

Difficile è stabilire quale fosse davvero il messaggio originariamente trasmesso da *Ecl.* 7,21-22, ma un confronto sinottico tra le sue diverse versioni, unito, da un lato, alle considerazioni stilistico-retoriche, dall'altro a un'analisi linguistica che si

<sup>321</sup> Si veda PODECHARD 1912, 380-382; GORDIS 1951, 279; DI FONZO 1967, 239-240. In tal caso לֹא אֲשֶׁר è intesa come congiunzione finale negativa, nel senso di «de peur que tu n'entendes», «so that; lest you hear», «per non sentire», mentre il successivo כִּי introdurrebbe una subordinata causale, cui seguirebbero l'uso duplice di אֲשֶׁר, per enfatizzare nell'azione la frequenza e la responsabilità personale, e quello di אֲשֶׁר in senso oggettivo oppure relativo: «car ton coeur sait que (c'est) bien des fois aussi (que) tu as, toi aussi, maudit les autres» (PODECHARD 1912, 381).

<sup>322</sup> Cfr. BARTON 1912, 144-145 e, soprattutto, FOX 1989, 236, che individua proprio in tali contraddizioni la visione della realtà secondo l'autore del *Qohelet*. Le congiunzioni mantengono la medesima valenza semantica segnalata *supra*, ma il versetto 22 «does not give a reason for ignoring insults; rather it explains why you are likely to hear insults if you listen too carefully. The purpose of this advice is not to encourage tolerance for others' flaws but to reduce the chances of causing oneself unpleasantness» (*ibid.*).

<sup>323</sup> Cfr. LOADER 1979, 47-50 ed EATON 1994, 297.

<sup>324</sup> Per una definizione della corretta valenza del termine, dei contatti e della distanza del *Qohelet* rispetto al mondo greco, da un lato, alla sapienza d'Israele dall'altro, cfr. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 1998 e MAZZINGHI 2001b.

<sup>325</sup> È questa la posizione di LOHFINK 1997, 100, MICHEL 1989, 240, VÍLCHEZ LÍNDEZ 1997, 316 e SCHOORS 2013, 557-558, che traducono tutti la pericope assegnando un valore causale a לֹא אֲשֶׁר; la valenza concessiva del successivo אֲשֶׁר כִּי, sostenuta da MICHEL 1989, 240 e SCHOORS 2013, 557, sostiene poi maggiormente l'interpretazione ivi formulata: «for you never hear your servant disparage you, although you know in your heart that many times you yourself have disparaged others» (*ibid.*, 536).

avvalga anche dello studio delle altre occorrenze dei lessemi impiegati nelle varie traduzioni, potrebbe fornire, se non chiarimenti sul suo senso originario, quanto meno delucidazioni su come esso venisse inteso nell'epoca e nel contesto culturale dei singoli traduttori, a conferma forse anche di una o più moderne interpretazioni.

I LXX offrono una traduzione greca davvero letterale, il cui vocabolario testimonia il consueto *usus scribendi*<sup>326</sup> del traduttore e le cui scelte morfo-sintattiche riflettono specularmente quelle ebraiche.

- 21 καί γε εἰς πάντας τοὺς λόγους, οὓς λαλήσουσιν,  
 μὴ θῆς καρδίαν σου,  
 ὅπως μὴ ἀκούσης τοῦ δούλου σου καταρωμένου σε,  
 22 ὅτι πλειστάκις πονηρεύσεται σε  
 καὶ καθόδους πολλὰς κακώσει καρδίαν σου,  
 ὅπως καί γε σὺ κατηράσω ἐτέρους<sup>327</sup>.

Da un punto di vista lessicale, il םג con valore aggiuntivo di *Ecl.* 7,21 (e il successivo, conforme םג di 7,22b TM = 7,22c LXX) è volto, come d'abitudine, in καί γε<sup>328</sup> e così לא e אל sono tradotti con μή in 7,21a-b TM = 7,21b-c LXX<sup>329</sup>, cui si affiancano, nello stesso versetto, le consuete rese di כל in πᾶς, דבר in λαλέω, לב in καρδία (ripreso anche nel successivo 7,22), שמע in ἀκούω<sup>330</sup>, עבד in δοῦλος e לקל in καταράομαι (così anche in 7,22)<sup>331</sup>. Sul piano morfo-sintattico, lo stato costruito nominale כל-הדברים è volto in 7,21 «into an attributive phrase [πάντας τοὺς λόγους]

<sup>326</sup> «The translation is generally characterized as literal, but is not mechanical. The Translator employed not only formal equivalences but also functional equivalences. Variations often break otherwise consistent patterns. Most deviations or variations are due to contextual interpretation, stylistic change, or the demands of the target language» (YI 2005, 414).

<sup>327</sup> «Inoltre, a tutte le parole che gli empi pronunciano non dare retta, affinché tu non senta il tuo servo insultarti, poiché spesso parlerà contro di te e molte volte ti maledirà, come anche tu, a tua volta, hai insultato gli altri». In merito alla traduzione «le parole che gli empi pronunciano», cfr. *infra* p. 80.

<sup>328</sup> Così anche nelle altre quarantatré occorrenze in cui םג non segue la preposizione ך; solo in un ulteriore caso, proprio il contiguo *Ecl.* 7,22a TM (= 7,22b LXX), è utilizzato invece il semplice καί quale traduzione del medesimo םג, ma lì la *versio* greca scompone e raddoppia l'asserzione ebraica, facendo divenire quel καί l'elemento coordinante, sintatticamente necessario. È, in realtà, la duplicazione stessa a costituire una plausibile resa del םג enfatico. Cfr. *ibid.*, 334-335.

<sup>329</sup> Μή traduce לא in tutte le sue attestazioni (cfr. *ibid.*, 332); invece, «when the infinitive is negated, or when the verb is rendered by the subjunctive in the independent clause, the Translator employed μή for אל according to the norm of the target language» (343-344). Sull'importanza dell'uso della negazione nel *Libro del Qohelet*, si veda D'ALARIO 1993, 187, che vi vede lo strumento attraverso cui «il riferimento ad altro diventa esplicito; nel pensiero negativo si tiene conto delle persone alle quali si parla e si reagisce al loro modo di pensare. La negazione esprime il più delle volte la reazione a un'affermazione reale o virtuale di altri».

<sup>330</sup> Il verbo שמע è qui costruito ancora una volta con oggetto non preposizionale, ad indicare l'assenza totale «della percezione sensibile di un segnale acustico» (cfr. Rütterswörden, s.v. *šāma*’, *GLAT* 9, col. 622) che giunga dal sottoposto, nel caso in cui non si dia né attenzione né importanza alle parole che da lui vengono dette.

<sup>331</sup> Cfr. YI 2005, rispettivamente 118, 119, 121, 285, 287 e le altre occorrenze ivi segnalate.

in Greek according to the norm of the target language<sup>332</sup>», la forma flessa לבך (7,21-22) viene fedelmente resa con καρδίαν σου senza articolo, laddove invece את-עבדך, con *nota accusativi*, si serve dell'articolo (τοῦ δούλου σου)<sup>333</sup>, e il complemento di tempo continuato in accusativo in 7,22 (פעמים רבות / καθόδους πολλὰς) è conservato, con il suo attributo, anche in greco<sup>334</sup> nella medesima posizione enfatica antecedente il verbo cui è legata<sup>335</sup>; in aggiunta, in 7,21a, ὅς è scelto quale traduzione di אשר, avendo lì quest'ultimo funzione relativa<sup>336</sup>; in entrambi i versetti, inoltre, la forma *piel* è appropriatamente tradotta con equivalenti verbi attivi (ידברו / λαλήσουσιν)<sup>337</sup>, scelti anche come «not only formal equivalents but also functional equivalents<sup>338</sup>» delle forme ebraiche *qal* (θῆς / תתן; ἀκούσης / תשמע; πονηρεύσεται e κακώσει / ידע<sup>339</sup>); infine, la resa participiale καταρωμένου (7,21) corrisponde perfettamente a מללך, mantenendone la medesima funzione attributiva e il tempo presente<sup>340</sup>. Per *variatio* il traduttore ha invece preferito volgere l'espressione לבך תתן in θῆς καρδίαν, che ricorre nell'*Ecclesiaste* soltanto qui, a fronte della più comune *iunctura* διδόναι καρδίαν, attestata nel libro sette volte<sup>341</sup>. Inoltre, egli modifica la figura etimologica

<sup>332</sup> Vd. YI 2005, 52, che ne attesta cinquantatré casi per כל / πᾶς.

<sup>333</sup> Tale è la resa anche delle altre venti occorrenze in cui la forma flessa con suffisso nominale è preceduta da את, mentre, negli altri casi, solitamente «the Translator tended to render the articulation of the bound forms with suffixes in a literal way and employed anarthrous forms in Greek» (*ibid.*, 68).

<sup>334</sup> In greco si trova anche l'avverbio πλειστάκις, ma ciò dipende dalla *lectio duplex* dei LXX, il cui testo appare «a conflation of two translations [di cui] the second version seems to be nearest to LXX Qoh., whereas the first one resembles the version of Symmachus» (SCHOORS 2013, 556). פעם, in effetti, è tradotto κάθοδος anche in 6,6.

<sup>335</sup> Cfr. SCHOORS 2013, 557.

<sup>336</sup> Cfr. YI 2005, 95, che segnala altri trentacinque casi nel *Qohelet*.

<sup>337</sup> Il successivo *piel* מללך di 7,22 è tradotto con l'aoristo medio passivo καταράσω, ma soltanto poiché «an active form for the Greek verb does not exist in Hellenistic Greek, and thus, a medio-passive form is the only option for the translator» (*ibid.*, 220), perciò non si discosta da tale uso. Καταράομαι, composto di ἀράομαι, significa «lancer des imprécations contre» (CHANTRAINE, *DELG* 100 s.v. ἀρά) ed è pertanto il verbo adatto ad esprimere la valenza semantica di *Ecl.* 7,21; d'altronde esso è attestato, con il medesimo significato e quale traduzione sempre dell'ebraico מללך, anche in un passo contestuale, 10,20, in cui Qohelet sembrerebbe rivolgere un consiglio corrispondente, valutando le conseguenze dell'azione da una prospettiva opposta, quella di chi maledice il potente.

<sup>338</sup> Vd. YI 2005, 208-209.

<sup>339</sup> Per la doppia resa nel testo dei LXX si veda *supra* n. 334; sulla mancata corrispondenza lessicale, cfr. *ibid.*, 177, in particolare n. 455, che adduce validi sostegni all'ipotesi di un'errata comprensione dell'ipotesto da parte del traduttore greco, che avrebbe letto ירע, da ערע, «to mistreat», al posto del tradito ידע, di cui sono testimoni invece anche le altre versioni (*VG*, Peshitta e Targum, per cui cfr. SCHOORS 2013, 556).

<sup>340</sup> Riguardo alla frequenza di tale soluzione traduttiva, cfr. YI 2005, 226-245. Rispetto all'attivo מללך, il greco καταρωμένου, da καταράομαι, che esiste soltanto nella forma medio passiva, presenta un'obbligatoria variazione nella diatesi.

<sup>341</sup> Cfr. 1,13; 1,17; 3,11; 8,9; 8,16; 9,1; 7,2. «Since no different contextual meaning or grammatical condition is found in 7:21 from other instances, τίθημι is better understood as stylistic variation to δίδωμι» (*ibid.*, 296); la *iunctura* τιθέναι καρδίαν / ἐν καρδίᾳ, in effetti, è forma ugualmente ampiamente attestata nei LXX: cfr. I *Sm.* 9,20; 21,13; 25,25; 29,10; II *Sm.* 13,20; 13,33; 18,3 (x2); 19,20; *Iob.* 11,13; *Ps.* 47(48),14; *Sir.* 50,28; *Ier.* 12,11; *Ez.* 14,3 e 7; *Agg.* 1,7; 2,15; 2,18; *Mal.* 1,1; 2,2

ידברו, vertendola in un'espressione comunque allitterante, λόγους λαλήσουσιν, contenente però un lessema più appropriato del corrispondente derivato nominale λαλιά. Non a caso, infatti, «*dābār* generalmente è tradotto con λόγος o ῥῆμα [e] i LXX usano i due termini come sinonimi [anche se] solo nell'ebraico *dābār* il concetto si ritrova con tutta la sua energia: la parola è e rimane forza capace di dare la vita. [...] *Dābār* contiene il significato di una cosa, ne deriva che parola e realtà coincidono: perciò il principale attributo di *dābār* – che vale anche per le traduzioni λόγος e ῥῆμα – è la verità. In ogni parola detta si deve dunque trovare un rapporto di verità fra parola e cosa, come anche un rapporto di veracità fra chi parla e chi ascolta. Così la parola entra nell'ambito della moralità come testimonianza di un dato di fatto fra le due persone interessate<sup>342</sup>». È questo il valore semantico che l'uso di λόγος o ῥῆμα richiamano anche in *Ecl.* 7,21-22. Nella versione dei LXX del *Qohelet* «the Translator seems to have used λόγος for individual or specific utterance<sup>343</sup>. On the other hand, he probably employed ῥῆμα to signify either a “whole discourse” (1:1a) or “matter” (8,1a; 8,5a)<sup>344</sup>», mentre λαλιά, attestata soltanto in 3,18 e 7,14 e posposta sempre a περί, vale piuttosto come ‘questione’, traduzione dell'espressione ebraica tarda «‘*al-dibrat* ‘nella questione di, riguardo a, per amore di, per causa di’<sup>345</sup>». Quanto alle congiunzioni da lui usate, per וַאֲנִי in 7,21c (=7,21b TM) e 7,22c (=7,22b TM) sceglie ὅπως, nel primo caso con valore finale, nel

(x2).

<sup>342</sup> Vd. Procksch, s.v. λέγω, *GLNT* 6, coll. 262-265.

<sup>343</sup> È questa la sua valenza in 1,8; 5,1 (x2); 5,2 e 6; 6,11; 7,8 e 21; 9,16 e 17; 10,12, 13, 14 e 20; 12,10 (x2); 12,11 e 13. In 8,3 il traduttore si serve ugualmente di λόγος, ma lì nel significato piuttosto di ‘cosa, situazione malvagia’ (דבר רע), come è evidente anche nella resa latina *opus malum*.

<sup>344</sup> Vd. Yi 2005, 129. La *versio* latina, confrontandosi spesso direttamente con l'ebraico e ampliando il lessico con cui rendere דבר, si dimostra sempre più consapevole della difficoltà di tradurre a pieno, con uno o due soli termini, la semantica di una parola così polivalente (cfr. Schmidt, s.v. *dābar*, *GLAT* 2, coll. 120-144, che presenta i diversi usi del lessema nominale ebraico nell'Antico Testamento). Infatti, in 1,8; 5,1 (x2); 5,2; 5,6; 7,22 (=7,21 TM-LXX); 8,4 (in cui in greco ricorre un'espressione verbale che si serve comunque di λαλέω, cioè del corrispondente del verbo דבר) e 12,10 Gerolamo usa *sermo*, attestato anche in 5,5, in cui la LXX invece, con l'ebraico קוֹרֵךְ, si serve di φωνή; in 6,11; 9,16 e 17; 10,12, 13 e 14; 12,10 e 11, ma anche in 1,1 e, impropriamente, seguendo l'ebraico, in 7,30 (= 8,1 TM-LXX) preferisce *verbum*, mentre utilizza, in 7,8, *calumnia* e, in 10,20, *sententia*. דבר רע è invece inteso correttamente nelle sue due occorrenze, in 8,3 e 5, in cui è reso rispettivamente con *opus malum* e *quicquam mali*.

<sup>345</sup> Vd. Schmidt, s.v. *dābar*, *GLAT* 2, col. 122. Cfr. anche la traduzione latina, che riconosce il carattere meramente funzionale dell'espressione e la rende diversamente: nel primo caso si serve del complemento di argomento *de filiis hominum* (3,18), senza coniare alcun termine sostitutivo; nel secondo caso ingloba l'espressione ebraica nell'*ut* che introduce la seguente subordinata finale: *sicut enim hanc sic et illam fecit Deus ut non inueniat homo contra eum iustas querimonias* (7,15 *VG* = 7,14 TM-LXX). Anche *Ecl.* 8,2b attesta la medesima espressione ebraica e, benché in quel caso il traduttore greco preferisca utilizzare περί λόγου, forse anche a causa dell'affine costruzione del verbo σπουδάζω lì impiegato, nonché della vicina presenza di ὄρκος, che va specificando una tipologia di parola (καὶ περί λόγου ὄρκου θεοῦ μὴ σπουδάσης), il latino parafrasa ancora l'intero versetto: *ego os regis observo et praecepta iuramenti Dei*.

secondo in senso relativo-modale «”as”, “in such manner as”<sup>346</sup>», a causa dell’erronea lettura dell’ipotesto<sup>347</sup>; in 7,22a volte כִּי in ὅτι, attribuendogli quindi valore causale<sup>348</sup>.

*A latere* di una traduzione così letterale, tuttavia, in due manoscritti, **B** e **S\***<sup>349</sup>, compare un’aggiunta che chiarisce il soggetto del verbo λαλήσουσιν, interpretato altrimenti come forma impersonale, al pari dell’ebraico לַדְּבָרִים. Si legge καὶ γε εἰς πάντας τοὺς λόγους, οὓς ἀσεβεῖς λαλήσουσιν, con l’inserzione quindi di un esplicito riferimento alle parole degli empi<sup>350</sup>, aggiunta che «seems to be an interpretative translation<sup>351</sup>». L’invito a non dare ascolto a ciò che dice l’empio va, infatti, riletto alla luce del contesto in cui sempre quest’ultimo è inserito nel *Qohelet*: ἀσεβής è termine attestato dieci volte<sup>352</sup> nell’*Ecclesiaste* e in ciascuna occorrenza, quasi sempre contrapposto a δίκαιος<sup>353</sup>, incarna l’ingiustizia a cui, come l’esperienza insegna in contrapposizione con la sapienza tradizionale, non corrisponde una giusta retribuzione punitiva<sup>354</sup>. Allo stesso modo, «contrariamente a quanto sostiene la tradizione, il giusto non è ricompensato nella società e la giustizia non gli garantisce affatto una lunga vita. Dunque i due poli della dialettica tra giustizia e ingiustizia sono annullati da un’equiparazione di fatto<sup>355</sup>». Alla luce di ciò, la *versio* greca, quanto meno nella forma in cui aggiunge il soggetto ἀσεβεῖς, sembrerebbe sostenere che assecondare le parole dell’empio, constatata la sua stoltezza, ma anche la sua

<sup>346</sup> Cfr. YI 2005, 103-104.

<sup>347</sup> Cfr. *supra* nn. 333 e 339.

<sup>348</sup> Così in altri ottantacinque casi, cfr. YI 2005, 339-340.

<sup>349</sup> Si segue lo *stemma codicum* di RAHLFS 1965<sup>8</sup>: **B** è il *Codex Vaticanus*; **S\*** «the original reading of the *Codex Sinaiticus*».

<sup>350</sup> Ἀσεβής «s’oppose à εὐσεβής “pieux, qui respecte les dieux et leurs lois”» (vd. CHANTRAINE, *DELG* 992 s.v. σέβομαι).

<sup>351</sup> Cfr. SCHOORS 2013, 555.

<sup>352</sup> Cfr. 3,16 (x2) e 17; 7,15; 7,25; 8,10, 13 e 14 (x2); 9,2.

<sup>353</sup> Ad eccezione di 7,25, in cui l’attenzione è tutta sull’empio, di cui si riconosce la natura stolta, 8,13, in cui la contrapposizione è comunque espressa ma τοῖς φοβουμένοις τὸν θεόν, i quali, diversamente dagli empi, saranno felici, e di 8,10, che è un *locus* di incerta interpretazione e in una sua possibile soluzione vede anche una contrapposizione tra gli onori funebri rivolti agli empi e l’oblio di chi opera rettamente (cfr. PARISI 2017, 126-127), tutti gli altri passi attestano il confronto in essere.

<sup>354</sup> Καὶ ἔτι εἶδον ὑπὸ τὸν ἥλιον τόπον τῆς κρίσεως, / ἐκεῖ ὁ ἀσεβής, / καὶ τόπον τοῦ δικαίου, / ἐκεῖ ὁ ἀσεβής. / εἶπα ἐγὼ ἐν καρδίᾳ μου / σὺν τὸν δίκαιον καὶ σὺν τὸν ἀσεβῆ κρινεῖ ὁ θεός, / ὅτι καιρὸς τῷ παντὶ πράγματι / καὶ ἐπὶ παντὶ τῷ ποιήματι (3,16-17); σὺν τὰ πάντα εἶδον ἐν ἡμέραις ματαιότητός μου· / ἔστιν δίκαιος ἀπολλύμενος ἐν δικαίῳ αὐτοῦ, / καὶ ἔστιν ἀσεβής μένων ἐν κακίᾳ αὐτοῦ (7,15); ἔστιν ματαιότης, ἢ πεποιήται ἐπὶ τῆς γῆς, / ὅτι εἰσὶ δίκαιοι ὅτι φθάνει πρὸς αὐτοὺς / ὡς ποίημα τῶν ἀσεβῶν, / καὶ εἰσὶν ἀσεβεῖς ὅτι φθάνει πρὸς αὐτοὺς / ὡς ποίημα τῶν δικαίων· / εἶπα ὅτι καὶ γε τοῦτο ματαιότης (8,14); ματαιότης ἐν τοῖς πᾶσιν. / συνάντημα ἐν τῷ δικαίῳ καὶ τῷ ἀσεβεῖ, / τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ / καὶ τῷ καθαρῷ καὶ τῷ ἀκαθάρτῳ / καὶ τῷ θυσιάζοντι καὶ τῷ μὴ θυσιάζοντι· / ὡς ὁ ἀγαθός, ὡς ὁ ἁμαρτάνων· / ὡς ὁ ὀμνύων, καθὼς ὁ τὸν ὄρκον φοβούμενος (9,2).

<sup>355</sup> Vd. D’ALARIO 1993, 201, che individua nell’antitesi giustizia / empietà, declinata proprio in queste pericopi intorno al tema della retribuzione, uno dei *topoi* fondativi del *Libro del Qohelet*.

paga remunerazione, innesca pericolose conseguenze, constatabili attraverso un dato oggettivo, l'ingiuria che giungerebbe dai sottoposti<sup>356</sup>, i cui effetti d'altronde sono noti, poiché è comune ad ogni uomo l'azione descritta. Tale inserzione è presente anche nella traduzione siriana della Peshitta, che «has borrowed it either from the LXX or from a Jewish haggadic tradition, as represented by Targum<sup>357</sup>», il quale sostiene una posizione simile: «morover, do not pay attention to all the words which the wicked speak to you, to accept them, that the days may not come when you will hear your servant curse you, and you have not the power to be saved from his hands. For it is advisable for you to judge with justice, when a man curses you who is not just like you; for also many times you know in your heart that you too have cursed other man<sup>358</sup>».

La *Vulgata*, invece, è del tutto priva di un'inserzione simile e sembrerebbe muoversi verso un'interpretazione differente del passo. Si riporta di seguito il testo di *Ecl. 7,22-23 VG*, la cui diversa numerazione dipende dallo spostamento in *incipit* all'intero capitolo dell'interrogativo di 6,12 TM-LXX, che viene riconosciuto quale punto di partenza della riflessione ivi condotta:

*sed et cunctis sermonibus qui dicuntur ne accommodes cor tuum ne forte audias servum tuum maledicentem tibi  
scit enim tua conscientia quia et tu crebro maledixisti aliis<sup>359</sup>.*

Anzitutto 7,22 *VG* si apre con una congiunzione avversativa, *sed*, rafforzata da *et*<sup>360</sup>, che necessariamente pone quanto verrà detto in stretta correlazione con il

<sup>356</sup> Per quanto concerne il verbo ללך, «anche riguardo al *pi.* si può partire dal significato di 'essere piccolo, leggero' per giungere a quello di 'rendere piccolo, sottrarre a qualcuno la sua dignità/importanza (per mezzo di parole e azioni), rendere spregevole' (Scharbert, *s.v. qll, GLAT 7*, col. 994)», in un'accezione quindi adatta al contesto. A sua volta «il sostantivo 'ebed denota qualcuno che è [genericamente] subordinato ad un altro. Questa subordinazione può attuarsi in diverse maniere, perciò analogamente 'ebed assumerà diversi significati (vd. Ringgren, *s.v. 'abad, GLAT 6*, col. 354)».

<sup>357</sup> Vd. SCHOORS 2013, 555.

<sup>358</sup> La traduzione inglese del testo del Targum è quella di SCHOORS 2013, 555-556.

<sup>359</sup> «Tuttavia, non conformare il tuo cuore indistintamente a tutti i discorsi che si dicono, affinché tu non senta il tuo servo dir male di te; la tua coscienza, certo, lo sa, poiché anche tu spesso hai detto male degli altri».

<sup>360</sup> Diversamente da καὶ γὰρ in greco (cfr. *supra* p. 77, in particolare n. 328), la scelta di *sed et* per l'ebraico נא ונא non è così comune nella traduzione del *Qohelet*, poiché essa risulta attestata soltanto in altri otto casi: 2,26; 4,16; 6,9; 7,7 (= 7,6 TM-LXX); 7,19 (= 7,18 TM-LXX); 8,10; 8,14; 10,3. In essi, inoltre, introduce per lo più il consueto ritornello, fortemente avversativo, *sed et hoc vanitas*, che è «come un'inesorabile litania che liquida ogni illusione (RAVASI 1988, 26)», ad eccezione soltanto di 7,19, 10,3 e appunto 7,22, i quali, pertanto, si dimostrano una scelta davvero significativa. Anche 7,19, riferendosi a quanto detto nel precedente v. 18, corregge, mediante *sed et*, il sentiero che deve intraprendere colui che teme il Signore, opponendosi a una giustizia radicale, per questo eccessiva (cfr. l'intera pericope 7,17-19 *VG*: *noli esse iustus multum neque plus sapias quam necesse est ne obstupescas / ne impie agas multum et noli esse stultus ne moriaris in tempore non tuo / bonum est te*

precedente versetto, offrendo quindi un suggerimento correttivo per l'agire dell'uomo, benché *non est homo iustus in terra qui faciat bonum et non peccet* (7,21 *VG* = 7,20 *TM-LXX*)<sup>361</sup>. Il contenuto dell'ammonimento volge letteralmente l'ebraico לִבְךָ אֲלֵי־תַתֵּן in un'espressione, *ne accomodes cor tuum*, mai attestata prima<sup>362</sup>, che ha il pregio di utilizzare un verbo, *acomodo*, la cui etimologia richiama proprio il senso della misura<sup>363</sup>, come se l'uomo dovesse dare il giusto peso al flusso di parole<sup>364</sup> che continuamente sono pronunciate<sup>365</sup> e, di conseguenza, udite. E questo, ad esempio, per non ascoltare accidentalmente le maledicenze del servo nei propri confronti, come è espresso dalla subordinata finale di seguito introdotta da *ne*. La negativa reazione del padrone, cui implicitamente, ma chiaramente, si alluderà anche in *Ecl.* 10,20<sup>366</sup> – l'unica altra occorrenza nell'*Ecclesiaste* del verbo *maledico*, oltre a 7,22-23 – darebbe senz'altro un peso eccessivo alle parole udite ed è un atteggiamento che non si addice all'uomo giusto. Ci si appella, infatti, subito dopo esplicitamente alla coscienza del padrone, che in cuor suo sa di essersi comportato spesso nel medesimo modo, certamente anche ai danni dello stesso servo. Gerolamo, infatti, legge correttamente יִדַע in 7,23 (= 7,22 *TM-LXX*) e lo traduce *scit*, rendendo

---

*sustentare iustum sed et ab illo ne subtrahas manum tuam quia qui Deum timet nihil neglegit*; così in 10,3, a seguito dell'affermazione secondo cui *cor sapientis in dextera eius et cor stulti in sinistra illius* (10,2), si chiarisce l'espressione mostrando che, in realtà, lo stolto è proprio *insipiens*, come appare nelle sue azioni: *sed et in via stultus ambulans cum ipse insipiens sit omnes stultos aestima*.

<sup>361</sup> Il legame con *Ecl.* 7,21 (= 7,20 *TM-LXX*) è forte sia che si interpreti canonicamente il passo, evidenziando «Kohelet's scepticism in emphasising human insufficiency before the Creator [...] within the overarching perspective of God's merciful forgiveness» (cfr. TOMSON 2007, 202, che individua echi del passo in *Sal.* 13(14),1-3 e *Rm.* 3,10-20, atti a confermare la centralità del timore di Dio nel *Qohelet*), sia che lo si intenda, insieme al precedente v. 7,20 (= 7,19 *TM-LXX*), come un caso in cui «Qohelet se sert de cette déclaration sur l'universalité de l'imperfection humaine dans le but de modérer les attentes que l'on pourrait avoir à l'égard de la sagesse et de la justice des êtres humaines» (vd. LAVOIE 2015, 78).

<sup>362</sup> La *iunctura accomodare cor* ricorre qui per la prima volta ed è attestata in età successiva soltanto in chiaro riferimento al passo: Greg. M. *moral.* 22,13 cita *Ecl.* 7,22, attribuendone le parole a Salomone, mentre Bonaventura lo riporta e lo spiega nel suo *Commentarius in Ecclesiastes (ad loc.)*.

<sup>363</sup> Il verbo latino muove, infatti, da *modus*, «mesure», è un composto di *commodus*, «conforme à la mesure, mesuré, approprié à, d'où "commode, avantageux"», e significa appunto «adapter; conformer; accomoder; prêter; attirer» (vd. ERNOUT-MEILLET, *DELL* 408-409 s.v. *modus*). Un simile metro di misura è fondamentale *cunctis sermonibus*, di cui l'aggettivo sottolinea proprio il carattere collettivo e indeterminato (cfr. *ibid.*, 157 s.v. *cunctus*: *cuncti* "tous [sans exceptions]").

<sup>364</sup> Si noti la scelta del sostantivo *sermo* che designa «étymologiquement "l'enfilade des mots"» (cfr. ERNOUT-MEILLET, *DELL* 617 s.v. *sermō*), benché in tal modo Gerolamo rinunci a rendere sia la figura etimologica dell'ipotesi ebraico (הַדְּבָרִים יְדַבֵּר) sia l'allitterazione dei LXX (λόγους λαλήσουσιν).

<sup>365</sup> La traduzione latina mantiene la forma impersonale del verbo יִדַע, traducendo la subordinata relativa fedelmente: *qui dicuntur*.

<sup>366</sup> *In cogitatione tua regi ne detrahas et in secreto cubiculi tui ne maledixeris diviti quia avis caeli portabit vocem tuam et qui habet pinnas adnuntiabit sententiam*; il latino traduce con *maledico*, soltanto una delle due occorrenze del verbo ebraico קָלַל, gr. καταράσμαι: כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹלִיךְ אֶת־הַקּוֹל / ובחורי משכבך אל־תקלל עשיר / גם במדעך מלך אל־תקלל / και γε ἐν συνειδήσει σου βασιλέα μὴ καταράσῃ, / και ἐν ταμείοις κοιτώνων σου μὴ καταράσῃ πλοῦσιον / ὅτι πετεινὸν τοῦ οὐρανοῦ ἀποίσει σὺν τῇ φωνῇ, / και ὁ ἔχων τὰς πτέρυγας ἀπαγγελεῖ λόγον.

la frase una coordinata esplicitiva introdotta da *enim*, atta ad esprimere la consapevolezza di una condizione universale; il valore causale di כִּי sembrerebbe essere stato invece trasferito nel successivo *quia maledixisti*, cui si affianca un unico *et*, corrispondente di אֵת, che enfatizza sia il soggetto (*tu*) sia l'avverbio di tempo (*crebro*), rafforzati invece singolarmente nell'ipotesto ebraico. *Maledico*, composto costituitosi per giustapposizione di *male* e *dicere*, indica etimologicamente la pronuncia di parole «mauvais, méchants<sup>367</sup>» e si presta a tradurre il *piel* di קָלַל, che «indica sempre una maledizione non formale, collegata con ingiurie e offese<sup>368</sup>». Tuttavia, a connotare maggiormente la traduzione latina sono soprattutto la scelta di *conscientia* per l'ebraico לֵב e l'uso di *maledico* in riferimento all'azione del *servus*, così rappresentato anche altrove.

A fondamento della prima scelta traduttiva si colloca senza dubbio un'interpretazione, uno sforzo cioè concreto di *transducere*, da un dato linguistico ad un altro, un concetto e, con lui, la carica espressiva di cui quel concetto è latore. Gerolamo riconosce nell'espressione di *Ecl.* 7,23, ידע לבך, una potenzialità semantica certamente non veicolata dall'ebraico לֵב, che non poteva esprimere un concetto ancora sconosciuto al mondo giudaico<sup>369</sup>, eppure indubbiamente presente nell'ipotesto agli occhi di chi, invece, aveva ormai piena consapevolezza dell'esistenza di una coscienza umana<sup>370</sup>. Pertanto, in latino, tale espressione non

<sup>367</sup> Vd. ERNOUT-MEILLET, *DELL* 380 s.v. *malus*: è questo il significato dell'aggettivo primitivo sotteso al verbo *maledicere*.

<sup>368</sup> Vd. Scharbert, s.v. *qll*, *GLAT* 7, col. 999.

<sup>369</sup> Non esiste in ebraico alcun termine per indicare la coscienza e «ciò dipende dalla particolare antropologia veterotestamentaria (vd. Maurer, s.v. σύννοια, συνείδησις, *GLNT* 13, col. 296)», secondo cui l'uomo è fatto di corpo (*bāšār*), spirito (*rūāh*) e costituisce nel suo insieme un individuo vivente designato da *nefes* o *lēb*, di cui il primo «è l'anima nella sintesi della sua totalità così come si manifesta, mentre il cuore è l'anima nel suo valore interiore» (cfr. Jacob, s.v. ψυχή, *GLNT* 15, coll. 1188-1225; in particolare su *lēb* vd. 1210-1215): è questa «persona unitaria che sta di fronte a Dio che parla. La coscienza si trasforma in ascolto, nel senso di un'appartenenza intenzionale. La voce di Dio e la propria vengono a coincidere, non nel senso di un potere autonomo della ragione, bensì nel senso di un accordo fra il proprio io e la volontà di Dio (Maurer, s.v. σύννοια, συνείδησις, *GLNT* 13, col. 297)».

<sup>370</sup> Cfr. NORDEN 2002, 255 n. 14: «questo concetto derivò all'etica cristiana, nella quale ottenne poi un ruolo tanto dominante (le attestazioni di *conscientia* sono offerte dal Thesaurus [*ThIL* IV 364,16-368,80]), da quella ellenica e certo con un termine che derivava dal vocabolario della filosofia ionica», συνείδησις, la cui prima attestazione in tale senso è contenuta in *Sap.* 17,10 – in cui «la coscienza morale è collegata per la prima volta a nozioni tratte dalla sfera giuridica, acquisendo così in un'unica persona le funzioni di accusatore e giudice» (Maurer, s.v. σύννοια, συνείδησις, *GLNT* 13, col. 299) – ed è andata via via definendosi meglio nell'opera di Filone (cfr. *ibid.*, coll. 305-311) e, soprattutto, in Paolo, attraverso cui «è lecito supporre che il vocabolo sia entrato nell'uso della chiesa cristiana» (*ibid.*, col. 312). Ai tempi di Gerolamo il concetto era ormai ben consolidato e aveva trovato nel termine *conscientia*, derivato di *scio*, il suo corrispondente latino, nonostante la distanza etimologica della radice (cfr. ERNOUT-MEILLET, *DELL* 603 s.v. *sciō*: «l'italique n'a pas trace d'un correspondant du parfait indo-européen attesté par skr. *véda*, gr. (F)οἶδα, got. *wait* “je sais”, que le

poteva essere resa con il corrispondente letterale di לב, il sostantivo *cor*, semanticamente incapace di tradurre il concetto ivi identificato<sup>371</sup>; il traduttore latino sceglie così un nuovo significante, *conscientia*, il quale, benché etimologicamente distante da *cor*, si rivela significativamente pertinente al messaggio veicolato da Qohelet in quel passo. E ciò a differenza anche del greco, che aveva volto alla lettera l'ebraico לב in καρδία, a riprova che il concetto di 'coscienza' e l'ampliamento semantico di συνείδησις in tal senso ai tempi della traduzione dei LXX di *Qohelet*<sup>372</sup> erano ancora *in fieri*<sup>373</sup>. La scelta di Gerolamo chiarisce dunque come egli avesse inteso il passo: la coscienza interiore ha il compito di mettere l'uomo davanti alla sua natura più vera, ricordandogli la sua corresponsabilità all'ingiuria e invitandolo quindi ad assumere un atteggiamento più indulgente nei confronti degli altri, le cui parole, anche di offesa, vanno ponderate con misura. E ciò a maggior ragione qualora la maldicenza giunga da un servo. L'efficacia tradizionalmente attribuita alle *maledictiones* di quest'ultimo<sup>374</sup> era stata di fatto già messa in discussione all'interno della stessa sapienza tradizionale<sup>375</sup>; qui, tuttavia, la loro efficacia non sembrerebbe nemmeno essere chiamata in causa, almeno nell'interpretazione latina, poiché ciò che importa è l'atteggiamento che di fronte alle ingiurie deve mantenere il saggio. Se riletto in filigrana con la riflessione stoico-ellenistica, cui è riconosciuta una certa

---

celtique conserve, au contraire. Le latin a recouru à une racine qui n'a de correspondant dans aucune autre langue»). *Conscientia* è, infatti, la traduzione di συνείδησις in *Sap.* 17,10 ed è attestato ancora in *VG*, oltre che in *Ecl.* 7,23, in altri tre *loci* in cui il traduttore latino interpreta l'ipotesto in senso moralistico, aggiungendovi un riferimento alla coscienza, del tutto assente sia in ebraico sia in greco: cfr. *Gn.* 43,22; *Pr.* 12,18 (*ab Hieronymo ex hebraico translatus*); *Sir.* 13,30 *VL* (= 13,24 *LXX*). Sul significato del termine nella latinità, che ne costituisce il punto di partenza per la sua evoluzione semantica, cfr. Maurer, s.v. σύννοια, συνείδησις, *GLNT* 13, 294-295.

<sup>371</sup> Cfr. *ThLZ* IV 929,77-941,70.

<sup>372</sup> Cfr. *supra* n. 258.

<sup>373</sup> Sull'evoluzione semantica di συνείδησις si veda Maurer, s.v. σύννοια, συνείδησις, *GLNT* 13, coll. 269-326, in particolare 298-301, in cui esamina le tre apparenti occorrenze del sostantivo nei *LXX*, segnalando, in realtà, in *Ecl.* 10,20 un errore traduttivo e in *Sir.* 42,18 una mera variante per εἶδησις; soltanto *Sap.* 17,10 ne costituirebbe una reale e significativa testimonianza, cui si affiancherebbe la forma riflessiva σύννοια ἐμαυτοῦ di *Iob.* 27,6, in cui, tuttavia, protagonista è la coscienza morale intesa in senso soltanto greco (cfr. anche LARCHER 1985, 11, che vi identifica «una conscience mauvaise, envahie par le trouble, le regret ou la honte»); per le tappe invece più significative dell'incontro fra la concezione veterotestamentaria e quella greca, cfr. anche *supra* n. 370: se con Paolo la coscienza diviene «l'autoconsapevolezza centrale dell'uomo che conosce e agisce (Maurer, s.v. σύννοια, συνείδησις, *GLNT* 13, col. 321)», è con i padri apostolici che il suo uso si intensifica, accentuandone «il senso moralizzante» (*ibid.*, 326).

<sup>374</sup> Cfr. *Prv.* 30,10: אֵל-תִּלְשֵׁן עַבְדֵי אֱלֹהֵי אֲדֹנָי פְּרִיקֵלֶךָ וְאִשְׁמַת; *ne calumniaris servum ad dominum suum, ne forte maledicat tibi et puniaris*.

<sup>375</sup> In *Prv.* 26,2 si nega ogni tipo di efficacia a una maledizione pronunciata senza motivo, paragonandola a un passero che svolazza e a una rondine che vola: לְנוֹד כְּדָרוֹר לְעוֹף כֵּן קָלֵלֶת הַנֶּמֶץ לֹא תִבָּא: כִּצְפוֹר כַּצְפוֹר; *sicut avis ad alia transvolans et hirundo volitans, sic maledictum frustra prolatum non superveniet*.

influenza sul *Qohelet*<sup>376</sup> e di cui, nel mondo romano, offre una preziosa testimonianza Seneca, uno tra i pochi ad essersi servito della famiglia lessicale di *maledico* in un contesto in cui si parli anche del *servus* inteso come soggetto giuridico<sup>377</sup>, il significato del passo si fa più forte. Seneca, nel *De Constantia Sapiientis*, considera *dementia* per il saggio di fronte alle medesime parole *modo delectari, modo offendi, et rem ab amico dictam maledictum vocare, a seruulo ioculari conuicium*<sup>378</sup>, valorizzando, al contrario, la *magnanimitas* che egli sempre deve dimostrare. Tale qualità è quella che deve possedere il saggio anche nel *Qohelet*, in virtù tuttavia di una differente ragione, non perché *cogitat omnes inferiores esse quam ut illis audacia sit tanto excelsiora despiciere*<sup>379</sup>, ma perché anche lui, in coscienza, sa di essersi comportato più volte nello stesso modo. L'espressione atta ad indicare un esempio concreto di questo atteggiamento si serve di un verbo comune, *audio*, che, al pari di שמע e ἀκούω, nella sua generalità sostiene il carattere abituale dell'azione che solitamente si compie e che, invece, *Qohelet* consiglia di evitare.

---

<sup>376</sup> Cfr. *supra* n. 264.

<sup>377</sup> In ambito letterario, oltre a Seneca, solo Fedro, in una favola dell'appendice perrottina (27), utilizza una *iunctura* simile a quella di *Ecl.* 7,22 *VG*: *cum servus nequam malediceret, / uxorem domini qui corrupisset sui, / idque ille sciret notum circumstantibus: / «Places tibi» inquit «quia cui non debes places; / sed non impune, quia cui debes non places»* (ed. GUAGLIANONE 1969). Anche a causa di alcuni problemi testuali, molte sono le interpretazioni possibili (per cui cfr. OBERG 2000, 261-263), ma certamente significativa è la titolazione assegnata alla favola dal copista umanista, *nullum maledictum esse gravius conscientia*, che, benché criptica (cfr. BOLDRINI 1988, 83-84), sembrerebbe condurre l'insegnamento trasmessovi verso una conclusione moralista: «ein Schimpf (*maledictum*) trifft Sokrates, aber sein Gewissen (*conscientia*) ist die stärkere Instanz» (OBERG 2000, 262). L'affinità con le parole di *Qohelet* nella sua traduzione latina appare quanto meno singolare. In aggiunta, poi, alla traduzione latina di *Prv.* 30,10, l'azione di *maledicere* in riferimento a un *servus* verrà ripresa in ambito patristico: cfr. Tert. *patient.* 8; Aug. *spec.* 7; Hier. *in eccles.* 7,22; *in Gal.* 1,345; *in psalm.* cxviii 8,36; Ambrosiast. *in Rom.* 9,16.

<sup>378</sup> Cfr. *dial.* 2,11,3. Il testo latino è qui citato nell'edizione per le cure di REYNOLDS 1977.

<sup>379</sup> Cfr. *dial.* 2,11,1. Cfr. anche Sen. *dial.* 1,1,5, in cui la *licentia* degli schiavi è incoraggiata, poiché non ha alcun peso sull'uomo virtuoso.

9,16-17 TM – LXX

- 16 ואמרת אני טובה חכמה מגבורה  
וחכמת המסכן בזויה ודבריו אינם נשמעים
- 17 דברי חכמים בנחת נשמעים  
מזעקת מושל בכסילים<sup>380</sup>

καὶ εἶπα ἐγὼ Ἀγαθὴ σοφία ὑπὲρ δύναμιν·  
καὶ σοφία τοῦ πένητος ἐξουδενωμένη,  
καὶ λόγοι αὐτοῦ οὐκ εἰσὶν ἀκουόμενοι.  
Λόγοι σοφῶν ἐν ἀναπαύσει ἀκούονται  
ὑπὲρ κραυγὴν ἐξουσιαζόντων ἐν ἀφροσύναις.

*et dicebam ego meliorem esse sapientiam fortitudine quomodo ergo sapientia  
pauperis contempta est et verba eius non sunt audita  
verba sapientium audiuntur in silentio plus quam clamor principis inter stultos*

I due versetti appaiono evidentemente legati, nonostante l'ampia discussione sorta attorno alla struttura letteraria del passo in cui essi sono inseriti<sup>381</sup>: è innegabile, infatti, che *Ecl.* 9,16 concluda l'*exemplum* narrativo introdotto in 9,13<sup>382</sup> e, d'altronde, dal punto di vista linguistico e stilistico esso si lega anche a 9,17 (e

<sup>380</sup> «E io dico: meglio la sapienza della forza; eppure la sapienza del povero è disprezzata e le sue parole non sono ascoltate. Le pacate parole dei saggi sono ascoltate più delle urla di un capo tra gli stolti».

<sup>381</sup> Numerose sono le proposte a riguardo, tra le quali alcune reputano *Ecl.* 9,16-17 parte di un'unica pericope, il cui inizio è stato posto in 8,1, 9,1, 9,11 oppure 9,13 e la fine in 9,18, 10,1, 10,3, 10,7, 10,13, 10,15, 10,17 o anche 10,20; in alternativa *Ecl.* 9,17 segnerebbe invece una svolta, introducendo una seconda sequenza, sul cui termine permarrrebbero le medesime possibilità. Si vedano in merito le sintesi delle posizioni dei principali commenti offerte prima da OGDEN 1980, 27-32, poi da D'ALARIO 1993, 157-163 e, di nuovo, da LAVOIE 1997, 316-318, nonché le proposte successivamente formulate da LÓPEZ GARCÍA 2005, 14-17 e 127-129, RAMON 2010, 623-625 (con lui anche PARISI 2017, 138-140) e SCHOORS 2013, 691.

<sup>382</sup> *Ecl.* 9,13-16 si apre con la consueta affermazione in prima persona che definisce ciò che verrà detto nei termini di un'esperienza personale esemplificativa: l'azione è ambientata in una piccola città messa sotto assedio da un grande re; al suo interno si trova un pover'uomo che, forte però della sua sapienza, la libera, benché di lui poi non rimanga memoria, poiché la saggezza del povero è, in realtà, disprezzata, come si legge appunto nella chiara constatazione finale. «Premièrement, le verbe 'mrtv qui introduit ce v. 16 indique que le personnage Qohélet entend commenter l'"histoire" qu'il vient de raconter aux v. 14-15. Or, ce commentaire est lui-même bien structuré en deux parties intimement reliées: la seconde partie (v. 16b), qui commence par un "mais", vient relativiser le dit de préférence de la première partie (v. 16a)», vd. LAVOIE 1997, 316. Sulla stretta correlazione anche terminologica tra questi versetti, cfr. OGDEN 1982, 166-167, che vi individua un'alternanza delle due radici *hkm* e *gdł*: ואדם לא זכר את־האיש המסכן ההוא / ואמרת אני טובה חכמה מגבורה וחכמת המסכן בזויה ודבריו אינם נשמעים / בה מעט ובא־אליה מלך גדול וסבב אתה ובנה עליה מצודים גדלים / ומצא בה איש מסכן חכם ומלטה־הוא העיראת־ בהחמתו / עיר קטנה ואנשים / גב־זוה ראיתי חכמה תחת השמש וגדולה / עיר קטנה ואנשים. Sulla storicità del racconto, cfr. invece SCHOORS 2013, 697-698: si vedano, a titolo esemplificativo, da un lato, il parere favorevole di WEISMAN 1999, 555-557, secondo cui Qohelet si riferirebbe a un evento storico reale, e quello opposto di LAVOIE 1997, 319-321, che contesta i futili tentativi da altri formulati in merito all'identificazione della città e dei personaggi in essa agenti, i quali avrebbero, a loro parere, permesso anche di datare l'opera con più esattezza, sostenendo invece il carattere fittizio dell'esempio paradigmatico ivi espresso attraverso la tecnica del parallelismo antitetico. Infatti, «in 9,16 Qoheleth draws a conclusion from a case, i.e., a statement which he pronounces now, although again an interior reflection in the past, when Qoheleth learned about the case, is possible» (vd. SCHOORS 2004, 274).

18)<sup>383</sup>, a sua volta, però, affine a quanto espresso nei versetti successivi, in una continuità tematica (ma anche linguistica e stilistica) che potrebbe spingersi fino a 10,20<sup>384</sup>. D'altra parte, anche presi singolarmente, i due versetti sono investiti di alta significatività, poiché esprimono due particolari valenze semantiche di un atto di sordità, esplicito in 9,16 e rivolto da parte della massa alle sagge parole del povero, trasmesso invece implicitamente, in 9,17, dal *tôb-spruch*, che evidenzia la preferenza per l'ascolto di parole sagge pronunciate con calma piuttosto che di grida, le quali sono, al contrario, da rigettare poiché tipiche di un atteggiamento stolto.

*Ecl.* 9,16 è tradito in greco, latino e siriano con estrema letteralità rispetto all'ipotesto ebraico<sup>385</sup>, nei cui confronti solo il Targum dimostra una certa velleità interpretativa, spiegando il passo alla luce dell'allegoria presente nella narrazione precedente<sup>386</sup>. Benché, come si è visto, sia comunemente riconosciuto il legame con

<sup>383</sup> Tutti e tre redatti nella forma dei *tôb-spruch* (cfr. *supra* p. 61, in particolare n. 246), sono legati anche, lessicalmente, per la ripetizione del verbo נשמעים (vv. 16-17), del sostantivo דבר (vv. 16-17), della radice חכמ, «che ricorre 7 volte in 9,13-18 conferendo unità a questi versetti (D'ALARIO 1993, 158)», nonché di quei «lexemas, aunque no sinónimos, pertenecientes al campo semántico del “poder”: מלך “rey” (v.14) ו מושל “soberano” (v.17) (LÓPEZ GARCÍA 2005, 129)». Significativa in tal senso è anche l'analisi di RAMON 2010, 624-625, che vi individua la presenza della medesima tecnica ironica.

<sup>384</sup> *Ecl.* 9,17 avvierebbe una nuova riflessione incentrata sull'antitesi tra sapienza e stoltezza e costruita attraverso una serie di corrispondenze lessicali tra *hākām/hokmā* e *k<sup>e</sup>sīl*, nonché, da un punto di vista retorico, mediante chiasmi e parallelismi (cfr. OGDEN 1980, 31-35 e D'ALARIO 1993, 158, 163); ad essa LÓPEZ GARCÍA 2005, 106-107 aggiunge un terzo tema, il potere, di cui rintraccia ulteriori simili correlazioni terminologiche nel testo di *Ecl.* 9,17-10,20 e che collega alle precedenti due componenti, di cui si discuterebbe la forza e la vulnerabilità anche proprio in virtù dei soggetti di volta in volta coinvolti. Inoltre, a rafforzare l'unità di *Ecl.* 9,17-10,20 concorrono «la répétition du mot *mōšēl* en 9,17 et 10,4, mot qui ne revient pas ailleurs dans le reste du livre, et l'emploi de la racine *nwh* dans ces mêmes versets (*nht* en 9,17 et *nwh* en 10,4a.b). Qo 9,17 et 10,4 forment donc clairement une inclusion. La reprise de l'expression “j'ai vu” en 10,5 signale, quant à elle, qu'une nouvelle petite unité commence (voir 10,5-7), laquelle forme une inclusion avec 10,20 comme l'indique les deux seuls emplois du mot “riche”, *šyr*, aux vv. 6 et 20 (LAVOIE 1997, 317-318)».

<sup>385</sup> Cfr. SCHOORS 2013, 698. In merito all'espressione ivi attestante il campo semantico della sordità qui indagato, si noti, nella versione dei LXX, la corrispondente resa del participio predicativo *nīphal*, נשמעים, in unione con אין, con una forma participiale medio passiva, ἀκούομενοι, utilizzata nella medesima funzione predicativa insieme a εἶσιν, in accordo con la tendenza flessiva analitica insita nella stessa lingua greca (cfr. CONYBEARE – STOCK 1995, n. 72); il tempo presente del participio ben tradurrebbe l'aspetto imperfettivo del verbo ebraico (cfr. YI 2005, 236). La traduzione latina, invece, benché complessivamente letterale, nella resa del participio si rivela meno puntuale, poiché si serve di un perfetto indicativo, *sunt audita*, al posto del participio ebraico, forse anche a causa dell'interrogativa retorica introdotta da *quomodo ergo* che li è sostituita «al *waw* copul. o avvers. dell'ebr. per evitare l'apparente contraddizione del TM, mal compreso (vd. DI FONZO 1967, 285)».

<sup>386</sup> «And I said by my word: Better the wisdom of the righteous, than the force of the strenght of the wicked; for the wisdom of the righteous and his merit save both him and the men of his generation, but the power of the wicked who persists in the stubbornness of his heart not to return in repentance, only destroys himself alone. And the wisdom of the righteous poor is despised in the eyes of the wicked of his generation; and when he reproves them for their evil works, they do not receive his words of reproof» (trad. ingl. di SCHOORS 2013, 698). Tale scontro tocca l'intimo dell'uomo, di cui Qohelet avrebbe prima rappresentato il corpo (la città), le inclinazioni negative (l'assedio del re) e quelle positive (l'intervento del povero); in merito all'interpretazione allegrica del passo, cfr. il Targum di *Ecl.* 9,14-15 e LAVOIE 1997, 320.

tale racconto, di cui *Ecl.* 9,16 costituirebbe una sorta di commento, sul significato da attribuirvi non c'è, invece, tuttora accordo. L'interpretazione, infatti, è condizionata soprattutto dal riconoscimento di più strutture letterarie, dall'eventuale presenza di citazioni e allusioni ad altri testi biblici e dalla possibile, ma difficilmente verificabile, storicità del passo con le sue importanti ricadute socio-politiche, nonché dal ruolo recentemente assegnato all'ironia. In *Ecl.* 9,16 si è vista l'affermazione della sapienza come valore supremo<sup>387</sup> per l'uomo, a cui Dio guarda, nonostante l'apparente vulnerabilità dei saggi, ben rappresentata nell'episodio narrato<sup>388</sup>; tale posizione è stata poi corretta in virtù del processo ironico di relativizzazione della saggezza tradizionale lì riconosciuto<sup>389</sup>, che, calato in un contesto storico reale, seppur volutamente indefinito, evidenzerebbe il paradosso della presunta efficacia della memoria storica<sup>390</sup>; infine, il passo è stato anche letto nei termini di una velata critica antimonarchica<sup>391</sup>, che addirittura attribuirebbe una funzione socio-politica alla saggezza del povero, le cui parole potrebbero tutelare il popolo contro un cattivo esercizio del potere<sup>392</sup>.

---

<sup>387</sup> Il suo confronto con גבורה, infatti, è tipico nella letteratura sapienziale, la quale stabilisce che «ogni forza ha origine nella sapienza. Dio l'ha introdotta nel mondo già prima della creazione visibile dell'universo e dell'uomo, e quindi l'ha posta anche nel cuore dell'uomo. La sapienza è migliore e vale di più della mera forza fisica, perché è la forza per antonomasia (Kosmala, s.v. *gābar*, *GLAT* 1, col. 1852-1853)». Cfr. e.g. *Prv.* 8,12-21; anche l'altra attestazione di גבורה nel *Qohelet*, 10,17, esprime una forza fisica che giova all'uomo saggio.

<sup>388</sup> Cfr. OGDEN 1982, 166-169.

<sup>389</sup> Cfr. RAMON 2010, 624-625, che ne evidenzia l'allusione alla sapienza tradizionale (cfr. *Prv.* 21,22), ma anche il conseguente rovesciamento ironico, cosicché «l'événement raconté n'a pas pour but de donner un exemple de sagesse, mais plutôt un incident qui manifeste que la sagesse est méconnue». Come suggerito anche da LAVOIE 1997, 327, il «v. 16b vient nous rappeler que cette supériorité de la philosophie sur le pouvoir militaire et royal est bien relative, car, au niveau social, elle ne suscite aucune reconnaissance». Se ciò è vero, tale atteggiamento va, però, anche riletto alla luce dell'intera opera di Qohelet, poiché, come affermato da FOX 1999, 303, «Qohelet does not simply relativize traditional wisdom by pessimistic and skeptical observations or the other way round. He swings back and forth without settling on one side to the exclusion of the other». L'idea, invece, di molti commentatori, che «pour réussir en politique, la sagesse ne suffit pas, il faut, en outre, être riche (vd. ad esempio MICHAUD 1987, 187, ma anche BONORA 1992, 145)», non sembra confarsi alla portata semantica del processo di relativizzazione della sapienza, costante nel *Libro del Qohelet* e spesso affidata proprio ai *tôb-spruch* (cfr. *supra* p. 61).

<sup>390</sup> Cfr. WEISMAN 1999, 554-560, che, rileggendo il passo alla luce anche di *Idc.* 9,16-18, individua nella massa il destinatario effettivo delle velate critiche di Qohelet.

<sup>391</sup> Così LAVOIE 1997, 325-327, che segnala una serie di *loci* nell'Antico Testamento in cui la forza (*gbwrh*) è attribuito del re, rilevandone, da un lato, la critica nei confronti di una regalità che non è fondata sulla sapienza, dall'altro, la profonda distanza da numerosi passi del *Libro dei Proverbi*, «qui affirme que les rois règnent grâce à la *hkmh*». Ciò, tuttavia, non conduce Qohelet ad affermare la piena superiorità della sapienza, poiché le discriminazioni sociali ne chiariscono di seguito i limiti effettivi: «en résumé, seul l'arbitraire règne».

<sup>392</sup> Questa la tesi di LÓPEZ GARCÍA 2005, 282: «la escucha atenta a la sabiduría de un pobre (hombre o mujer) constituye, a partir de Qoh 9,13-16, una alternativa al caos social, a la amenaza de la aniquilación; una alternativa a los proyectos de muerte atribuibles a un desenfrenado ejercicio del poder».

D'altro canto, l'ironia sembrerebbe estendersi anche a *Ecl.* 9,17, sia che esso si leghi al versetto precedente sia che introduca una nuova pericope<sup>393</sup>; la carica allusiva di quest'ultimo, infatti, è chiarita dal successivo 9,18, אהד יאבד טובה הרבה, טובה חכמה מכלי קרב וחוטא, che si aggiunge contraddittoriamente al precedente versetto, portando il discorso verso conclusioni davvero simili a quanto affermato in 9,16. Esso si apre, infatti, con un *tôb-spruch* affine a quello contenuto in 9,16, di cui varia soltanto il secondo termine di paragone, rimanendo comunque nel campo della forza militare, e a sua volta prosegue con il consueto *waw* avversativo, che mette in discussione la validità stessa del detto precedentemente espresso. Se è vero che la sapienza è meglio delle armi da guerra, si affianca però anche l'idea che «one fool destroys much good produced by wisdom»<sup>394</sup>. È questo il contesto entro cui si colloca *Ecl.* 9,17, che costituisce proprio uno dei *loci* in cui Whybray riconosce un'autentica citazione dalla sapienza antica<sup>395</sup>, verso cui Qohelet mostrerebbe «a relative approval [...] the older saying is quoted to confirm the truth that wisdom is better than force, a truth which Qohelet himself accepts, though in conjunction with the other, depressing, fact of life»<sup>396</sup>. Ancora una volta tutti i traduttori manifestano la propria complessiva conformità all'ebraico, sforzandosi di tradurre parola per parola<sup>397</sup>, laddove il Targum rende esplicita la presenza di una contrapposizione tra il saggio e

<sup>393</sup> Se RAMON 2010, 625 riconosce l'unità dei due versetti, evidenziandone proprio il modo di procedere dialettico tipico dell'ironia socratica, anche LAVOIE 1997, 318 e 324, pur negando una continuità narrativa tra i due, vede comunque in 9,17-18 un valido sostegno al tono fortemente ironico della pericope precedente, di cui anch'essi recuperano il tema.

<sup>394</sup> Cfr. SCHOORS 2013, 703.

<sup>395</sup> Cfr. WHYBRAY 2005, 132 (= 1981, 443): *Ecl.* 9,17, linguisticamente distante dal lessico usuale di Qohelet e affine nella forma a *Prv.* 17,10, richiamerebbe per il tema *Prv.* 29,9, con cui condivide anche l'uso di נחת, «but the immediately preceding story of the poor man whose advice was not heeded (verses 14-16), which expresses Qohelet's own view, is clearly different from the tenor of this saying», come mostra chiaramente anche il versetto successivo (9,18).

<sup>396</sup> Vd. *ibid.*, 138 (= 449).

<sup>397</sup> Cfr. SCHOORS 2013, 699-703. La versione dei LXX si distacca dal'ipotesto soltanto nella resa con l'indicativo ἀκούονται del participio ebraico גישמעים (cfr. YI 2005, 227), nel plurale del successivo ἐξουσιαζόντων (ebr. מושל), forse per armonizzarlo nel numero con il suo corrispondente חכמים, gr. σοφῶν (cfr. GORDIS 1951, 312), nonché nella resa con un sostantivo astratto, ἐν ἀπροσύναις, del più concreto בכסילים, passato invece nella Peshitta e nel latino *inter stultos*. *VG* si serve a sua volta dell'indicativo *audiuntur*, ma soprattutto sposta il complemento modale dopo il verbo, collegandolo con quest'ultimo e non con il soggetto, come invece sembrerebbe essere in ebraico («le parole o insegnamenti dei saggi, pacati e sereni, impartiti cioè "con calma" si ascoltano [contro l'idea che] "le parole dei saggi si ascoltano con calma"», vd. DI FONZO 1967, 285; sulla questione cfr. SCHOORS 2004, 338-339); infine, nella resa latina *principis* sostituisce il participio *qal* מושל, che comunque, nelle sue due attestazioni nel *Qohelet* (9,17 e 10,4), già «has been lexicalized (*ibid.*, 363)». La Peshitta si serve anche qui di שמע, come già in 7,5, 7,21 e 9,16, per rendere il verbo ebraico שמע.

lo stolto<sup>398</sup> nella forma del *tôb-spruch*, che qui si esplicherebbe nell'ambito di parole sagge dell'uno, da ascoltare, e urla dell'altro, capo degli stolti, da rigettare<sup>399</sup>.

I due versetti sono stati più volte citati all'interno del materiale condiviso tra *Siracide* e *Qohelet*, senza, tuttavia, che sia mai stata individuata in essi una reale dipendenza tra l'opera dell'uno dall'altro: si tratterebbe piuttosto di tematiche comuni alla riflessione sapienziale, di cui si sarebbero occupati entrambi i maestri<sup>400</sup>. Eppure l'ascolto negato al povero in *Sir.* 13,22, passo peraltro contenente anche un chiaro riferimento onomatopeico alle grida dei suoi uditori, richiama con forza *Ecl.* 9,16-17, cui si lega anche non per un tessuto linguistico comune, effettivamente mancante, ma per scelte lessicali che, indirettamente, anche attraverso le loro successive traduzioni, sembrerebbero inserire il *locus* all'interno di una riflessione sul povero nata nel *Libro dei Proverbi*, la quale, passando attraverso il *Qohelet*, trova una sua più chiara formulazione nel *Siracide*. Proprio in vista di un'analisi sinottica, si riporta di seguito il testo di *Sir.* 13,22-23 Hb-Peshitta-LXX (= 13,26-29 VL):

- 22 עשיר מדבר ועזריו רבים ודבריו מכוערין מ{ה}ופין  
 דל נמוט גע גע ושא ודבר משכיל ואין לו מקום  
 23 עשיר דובר הכל נסכתו ואת שכלו עד עב יגיעו  
 דל דובר מי זה יאמרו ואם נתקל גם הם יהדפוהו<sup>401</sup>

עשיר מדבר ועזריו רבים ודבריו מכוערין מ{ה}ופין.  
 דל נמוט גע גע ושא ודבר משכיל ואין לו מקום.  
 עשיר דובר הכל נסכתו ואת שכלו עד עב יגיעו.  
 דל דובר מי זה יאמרו ואם נתקל גם הם יהדפוהו.  
 עשיר מדבר ועזריו רבים ודבריו מכוערין מ{ה}ופין.  
 דל נמוט גע גע ושא ודבר משכיל ואין לו מקום.  
 עשיר דובר הכל נסכתו ואת שכלו עד עב יגיעו.  
 דל דובר מי זה יאמרו ואם נתקל גם הם יהדפוהו.

<sup>398</sup> «The words of prayer of the wise, offered in silence, are accepted before the Lord of the world, over the exclamations of the wicked man who rules over fools, that speak much, and are not accepted» (trad. ingl. di SCHOORS 2013, 700).

<sup>399</sup> Questa è la posizione oggi maggiormente condivisa (cfr. SCHOORS 2013, 700-701), benché DI FONZO 1967, 285-286 abbia invece proposto un confronto tra «“saggi” insegnamenti impartiti nel “duplice modo”, savio e sbagliato, con buona efficacia e gradimento, o meno, presso la “stessa gente savia” che ascolta, nell’uno e l’altro caso». Tuttavia, anche Gerolamo, nel suo *Commentarius in Ecclesiasten* è interprete di una contrapposizione tra saggio e stolto: *verba quippe sapientium in quiete et moderato audiuntur silentio: qui vero insipiens est, quamvis sit potens, et clamorem sive suae vocis, sive populi habeat acclamantis, inter insipientes computabitur* (PL XXIII, 1145).

<sup>400</sup> All'interno dell'ampio dibattito inerente ai possibili contatti tra i due testi, cfr. e.g. PETERS 1903 (1), 133; PODECHARD 1912, 62; GORDIS 1951, 46 e 367 n. 14; BACKHAUS 1993, 36 e RIZZI 2001, 231, n. 9, i quali hanno talvolta affiancato il solo 9,16 a *Sir.* 13,22 oppure hanno confrontato l'intera pericope di *Ecl.* 9,14-17 al più ampio *excerptum* di *Sir.* 13,22-23.

<sup>401</sup> Cfr. il Ms. A tràdito da VATTIONI 1968, 69 e BEENTJES 1997, 41. «Parla un ricco, tanti lo assistono e le sue repellenti parole sono considerate belle; un povero vacilla, e fragoroso fragore si erge, dice invece parole sensate, non c'è comunque posto per lui. Un ricco parla, tutti fanno silenzio e il suo buon senso arriverà fino alle nuvole; un povero parla, “Chi è?” si dice e, se incespica, su di lui si premerà».

.סניאעמא לודא רע<sup>402</sup>

πλουσίου σφαλέντος πολλοὶ ἀντιλήμφορες·  
ἐλάλησεν ἀπόρρητα, καὶ ἐδικαίωσαν αὐτόν.  
ταπεινὸς ἔσφαλεν, καὶ προσεπετίμησαν αὐτῷ·  
ἐφθέγγατο σύνεσιν, καὶ οὐκ ἐδόθη αὐτῷ τόπος.  
πλούσιος ἐλάλησεν, καὶ πάντες ἐσίγησαν  
καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ ἀνύψωσαν ἕως τῶν νεφελῶν.  
πτωχὸς ἐλάλησεν καὶ εἶπαν Τίς οὗτος;  
κᾶν προσκόψη, προσαντρέψουσιν αὐτόν.

*diviti decepto multi recuperatores locutus est superba et iustificaverunt illum  
humilis deceptus est et insuper arguitur locutus est sensate et non est datus ei locus  
dives locutus est et omnes tacuerunt et verbum illius usque ad nubes perducent  
pauper locutus est et dicunt quis est hic et si offenderit subvertunt illum.*

Se l'analisi di WHYBRAY 2005, 138 (= 1981, 449) in merito a *Ecl.* 9,13-18 è corretta<sup>403</sup>, la cifra della relativizzazione operata da Qohelet nei confronti della tradizione sapienziale precedente è certamente contenuta in 9,16b (poi ripetuta in 9,18b) ed appare evidentemente trasmessa mediante il peculiare termine qoheletiano קסמ. Questo, infatti, attestato quattro volte nel *Libro del Qohelet*<sup>404</sup>, non compare altrove nella letteratura veterotestamentaria, se non in alcune rare forme derivate<sup>405</sup> e

<sup>402</sup> «A rich person speaks and they say to him: “Pooh!” and (even) if he says what is right, they do not give him an opportunity. A rich person speaks and all give heed to him and those who please him praise him to the skies; a poor person speaks and they say: “What is he saying?” and if he stumbles, they cast him down».

<sup>403</sup> «Throughout the section ix 13-18 the ability of the wise man to achieve what force cannot achieve is accepted, but so also is another fact of life which can entirely negate its value: the wise man's advice is rarely heeded. Verses 14-15, which tell the story of the poor wise man who could have saved the city but whom no-one remembered at the crucial time, already demonstrate both of these truths. Verses 16-18 then make the point again, indeed twice over. Verse 16a, which is probably a quotation of a popular adage, makes an absolute statement about the superiority of wisdom: “Wisdom is better than force”. Verse 16b, whose use of the word *mis<sup>e</sup>kēn*, “poor”, peculiar to Qoheleth, clearly indicates its authorship, states the second truth in a direct comment on the preceding story: “But the poor man's wisdom was despised and his words were not heeded”. Verse 17, the older saying, picks up from verse 16b the word *nišmā'im*, “heard, heeded”, and repeats the first truth: “Wise men's words (spoken) in calm are worth hearing rather than a ruler's shouting among fools”. This is then qualified in verse 18 in a poetical saying of Qoheleth's own composition (shown by the use of *harbēh*, “much”, peculiar to Qoheleth among the wisdom books and used fifteen times by him): “Wisdom is better than weapons of war, but a single incompetent can destroy much good” (i.e. its good effect)».

<sup>404</sup> Un primo caso ricorre nel precedente *tôb-spruch* di 4,13, tematicamente affine, mentre le restanti attestazioni si collocano tutte nella pericope in esame: due volte il sostantivo si legge in 9,15 e un'ultima volta in 9,16.

<sup>405</sup> Cfr. *Dt.* 8,9, che attesta l'*hapax mis<sup>e</sup>kēnūt*, ‘miseria’ e *II Par.* 16,4 e 32,28, in cui si legge *misk<sup>e</sup>nôt*, ‘magazzini di provvigione’; inoltre, in *Is.* 40,20 e *Ecl.* 10,9 sembrerebbero attestate due forme verbali dalla radice semitica *sākan*, ‘curare’, ‘aver bisogno di cure’, ‘essere in pericolo’. Si vedano in merito DI FONZO 1967, 194-293, LÓPEZ GARCÍA 2005, 235-239 e LAVOIE 1997, 321-322; quest'ultimo, in particolare, confrontandosi anche con le testimonianze della radice nel Vicino Oriente, vi ha individuato un aramaismo di origine accadica, passato, pur con un'evoluzione semantica, nell'arabo *mskyn*, nell'italiano *meschino* e nel francese *mesquin*. Sull'etimologia del termine permane comunque incertezza.

nelle sue due uniche ulteriori occorrenze proprio nel *Siracide*<sup>406</sup>, che dimostra così di conoscere il termine, nonostante preferisca servirsi del sinonimico דל nel *locus similis* segnalato. Il termine מסכן, a differenza degli altri lessemi utilizzati nel *Qohelet* per esprimere il concetto di ‘povero’<sup>407</sup>, indicherebbe «une classe opprimée et sans pouvoir qui s’oppose au roi»<sup>408</sup> e «la pobreza expresada con el término מסכן no es un “castigo” divino, ni consecuencia de una negligencia personal, sino una situación concreta de escasez y desventaja social»<sup>409</sup>. Tale dato acquista poi un valore aggiunto alla luce di *Ecl.* 9,11<sup>410</sup>, in cui «entra en juego otro elemento diverso a los esquemas socio económicos y políticos como origen y término de la pobreza, a saber, la ruptura de la ley del esfuerzo y resultado a causa de la imprevisibilidad de la existencia humana»<sup>411</sup>, che mina la validità stessa del principio di retribuzione. Anche *Sir.* 13,22-23 presenta il povero, pur assennato, quale preda evidente del ricco e della moltitudine che lo segue, i cui diritti mette poi velatamente in discussione nel successivo 13,24<sup>412</sup>, ma si serve per due volte di un termine, דל, caratteristico del *Libro dei Proverbi*<sup>413</sup> e lì portatore di una precisa idea di ‘povero’, che si ritrova anche nel *Siracide*<sup>414</sup>. Infatti, in *Proverbi* è attestato quindici volte<sup>415</sup> e «quando i maestri di sapienza parlano del *dal* non si riferiscono mai a uomini caduti in povertà per colpa propria, pigrizia, trascuratezza o sregolatezza»<sup>416</sup>, mostrando invece

<sup>406</sup> Cfr. *Sir.* 4,3 e 30,14, in cui מסכן è volto nel primo caso in προσδεομένους, *angustianti* e ܡܫܚܢܐ (laddove ܡܫܚܢܐ è impiegato nello stesso versetto per tradurre invece il precedente עני), nel secondo in πτωχός, *pauper* e ܡܫܚܢܐ.

<sup>407</sup> Cfr. LÓPEZ GARCÍA 2005, 239-252: רש è preferito in 4,14 e 5,7; עני ricorre, invece, in 6,8; infine, con l’espressione בשפל si indica il posto occupato dagli עשירים in 10,6. I sostantivi דל e אביון non sono invece mai attestati nel *Qohelet*. A latere עבד, che ricorre in 2,7 (cui si aggiunge anche שפחה); 5,8 e 11; 7,21; 9,1; 10,7 (x2), esprime il simile campo semantico della servitù, spesso associata alla povertà.

<sup>408</sup> Vd. LAVOIE 1997, 322.

<sup>409</sup> Vd. LÓPEZ GARCÍA 2005, 238.

<sup>410</sup> המרוץ ולא לגבורים המלחמה וגם לא לחכמים לחם וגם לא לנבנים עשר וגם לא לידעים חן כיעת ופגע יקרה את-כלם שבת וראה תחתיה-שמש כי לא לקלים.

<sup>411</sup> Vd. LÓPEZ GARCÍA 2005, 255-256.

<sup>412</sup> טוב העושר אם אין עון ורע העוני על פי זדון (Ms. A).

<sup>413</sup> «A differenza dei più frequenti ‘*ebjôn* e ‘*ānî* / ‘*ānāw*, è singolare, come per *rās*, la crescita esponenziale della frequenza nella letteratura proverbiale sapienziale (*Proverbi*) della più antica età monarchica, mentre il termine esce in larga misura dall’uso nella più tarda letteratura poetica (*Salmi*). Dopo l’esilio il termine scompare quasi completamente, riapparendo poi solo nell’*Ecclesiastico*» vd. Fabry, s.v. *dal*, *GLAT* 2, col. 245.

<sup>414</sup> Oltre a 13,22-23, cfr. le occorrenze di דל in 4,4; 10,23 e 30; 11,1; 13,3, 19 e 21; 35(32),21.

<sup>415</sup> Cfr. *Prv.* 10,15; 14,31; 19,4 e 17; 21,13; 22,9, 16 e 22 (x2); 28,3, 8, 11 e 15; 29,7 e 14.

<sup>416</sup> Vd. Fabry, s.v. *dal*, *GLAT* 2, col. 250. Al contrario, ugualmente tipica del libro dei *Proverbi* è la radice *rws*, di cui si contano ventitré attestazioni su un totale di trentuno nell’Antico Testamento (cfr. Sæbø, s.v. *rws*, *GLAT* 8, col. 334): essa costituisce l’opposto di «‘*sr* (‘*āšar*) ‘essere diventare ricco’, specialmente col derivato nominale ‘*āšîr* “ricco” usato come agg. e come sost. [ed esprime generalmente] un giudizio palesemente negativo della povertà (*ibid.*, 334 e 336)». Si noti il caso di *Prv.* 28,3, che attesta לחם ואין לחם מטר סחף ואין לחם מטר רש ועשק דלים מטר סחף ואין לחם מטר רש per indicare l’oppressore e di דל per indicare l’oppresso. Cfr. anche 6,11; 10,4; 10,15; 13,7, 8 e 18; 14,20; 18,23; 19,7; 22,7; 24,34;

un'attenzione particolare nei loro confronti, atta ad esprimere un obbligo sociale, valido soprattutto per il re o per un capo<sup>417</sup>. Nonostante la variabile resa di לל nei LXX<sup>418</sup>, legata a una progressiva sinonimizzazione con עני e אביון<sup>419</sup>, appare significativa la scelta del nipote di Ben Sira di tradurlo, in 13,22, con ταπεινός, laddove altrove egli sceglie una soluzione differente<sup>420</sup>. Tale lessema, infatti, «indica tanto l'umile condizione di colui che è piegato, quanto l'animo di colui che si piega. Questo stato d'animo può essere inteso in senso negativo come *servile*, oppure in senso positivo, come *modesto, umile, disponibile*<sup>421</sup>», ma è proprio in quest'ultimo ampliamento semantico positivo, assente nella letteratura greca<sup>422</sup>, che si delinea il significato peculiare di ταπεινός nella Bibbia: infatti, «con esso si esprime l'attuarsi dell'evento mediante il quale l'uomo arriva a collocarsi nel giusto rapporto con Dio<sup>423</sup>». E, in questo senso, efficace è anche la resa latina, che si serve in 13,27 *VL* del termine *humilis*<sup>424</sup>, «“qui ne s'élève pas de terre”, et au sens moral “humble,

---

28,3 e 19; 31,7. Quanto agli altri lessemi indicanti il 'povero' nel *Libro dei Proverbi*, עני è attestato in nove casi (3,34; 14,21; 15,15; 16,19; 22,22; 30,14; 31,5, 9 e 20), mentre אביון è utilizzato soltanto quattro volte (14,31; 30,14; 31,9 e 20).

<sup>417</sup> A tal proposito si veda *Prv.* 29,14; 31,5; 28,3 (correggendo il testo e leggendovi *rō'š*, cfr. TOY 1899, 495-497) e 28,15, in cui il riferimento al cattivo sovrano è proprio espresso dal termine מַשֵּׁל, presente anche in *Ecl.* 9,17. «Diversamente da *mlk*, nell'uso di *mšl* non si insiste tanto sulla persona che esercita il potere, quanto sulla sovranità e sull'autorità in sé (Gross, s.v. *māšal* II, *GLAT* 5, col. 430)», che, riflesso di quella divina, deve evidentemente difendere, come Dio, gli umili e farsi garante della giustizia nella società (cfr. 19,17; 21,13; 22,9, 16 e 22-23; 28,8).

<sup>418</sup> Cfr. Fabry, s.v. *dal*, *GLAT* 2, col. 246.

<sup>419</sup> Cfr. *ibid.*, coll. 246, 253 e 261. A ciò possono aver concorso anche l'ambiguità stessa della radice ebraica 'ānā e l'incertezza etimologica di 'bjwn (cfr. rispettivamente Gerstenberger, s.v. 'ānā, *GLAT* 6, coll. 888-894 e Botterweck, s.v. 'ebjôn, *GLAT* 1, coll. 59-64), benché comunque l'uso abbia fatto del primo l'espressione di «un ambito concettuale o empirico a carica negativa [in cui] l'esperienza base sembra quella della “miseria” in tutte le sue forme e sfumature (Gerstenberger, s.v. 'ānā, *GLAT* 6, col. 891)», mentre, per il secondo, attesta «il significato fondamentale [di] uno che desidera qualcosa che non possiede, quindi un uomo povero e bisognoso (Botterweck, s.v. 'ebjôn, *GLAT* 1, col. 60)».

<sup>420</sup> In aggiunta a 13,22, ταπεινός è scelto ancora come traduzione di לל in 11,1, 13,21 e 35(32),21, mentre viene preferito πτωχός in 4,4; 10,23 e 30; 13,3, 19 e 23; γίνου πτωχός è poi la traduzione della forma verbale *hif.* לל di *Sir.* 18,33, da *zll*, «essere avventato, essere disprezzato, forma derivata per fricativizzazione, risalente alla medesima radice (Fabry, s.v. *dal*, *GLAT* 2, coll. 245)».

<sup>421</sup> Vd. Grundmann, s.v. ταπεινός, *GLNT* 13, coll. 837-838.

<sup>422</sup> Cfr. *ibid.*, coll. 823-831; «nella greicità l'immagine dell'uomo libero porta a disprezzare la mancanza di libertà e lo spirito di sottomissione, qualificando in maniera negativa ταπεινός e i suoi derivati. Invece in Israele e nel giudaismo post-esilico l'uomo è determinato dall'agire di Dio, al quale deve prestare ascolto ed obbedienza, sì da poter designare se stesso come un servo di Dio» (*ibid.*, coll. 853-854).

<sup>423</sup> *Ibid.*, col. 854. L'uso linguistico greco in senso figurato o negativo permane (cfr. e.g. *Ecl.* 10,6 o *Sir.* 25,23; 29,8), ma ad esso si affianca una ben più cospicua presenza del significato positivo di ταπεινός, per cui cfr. *ibid.*, coll. 845-854.

<sup>424</sup> Oltre che in 13,27 (= 13,22 Hb-LXX), il sostantivo *humilis* oppure le forme participiali del verbo da lui derivato, *humilians* / *humiliatus*, sono scelti quale traduzione di לל / ταπεινός anche in *Sir.* 11,1, 13,25 (=13,21 Hb-LXX) e 35(32),21; inoltre, risultano attestati anche in 3,21 (= 3,20 Hb-LXX), 10,18 (= 10,15 LXX), 12,6 (= 12,7 Hb-12,5a LXX), 25,31 (= 25,23 LXX) e 29, 11 (= 29,8 LXX), cioè in quei casi in cui il greco usa ugualmente ταπεινός, benché traduca forme ebraiche differenti, almeno

bas<sup>425</sup>», in luogo del più comune *pauper*<sup>426</sup>. È l'uomo umile, in cui risiede la sapienza, quello la cui parola, ingiustamente, non viene ascoltata e per cui nella società non si trova posto<sup>427</sup>, in nome di una ricchezza, contrapposta alla povertà, che è buona אִין עוֹן (13,24), ma, in realtà è spesso espressione di stoltezza, come efficacemente mostrato in 13,22. Le parole del ricco, infatti, sono apprezzate benché siano מכוערין, 'brutte', come espresso dal participio *pual* che muove da כָּעַר, *hapax* in TM, tradotto in greco ἀπόρητα, che a sua volta costituisce un *hapax* nel *Libro di Ben Sira*<sup>428</sup>. È, infatti, proprio l'intero contesto di *Sir.* 13,22-23 a rivelare la grande attenzione posta dai traduttori nella resa del loro ipotesto. In tali versetti, la versione greca dei LXX offre una grande quantità di ulteriori termini attestati nel *Siracide* soltanto qui, atti a tradurre l'ebraico con maggiore efficacia: anzitutto la traduzione a senso προσεπετίμησαν<sup>429</sup> in 13,22c, poi il colto neologismo προσανατρέψουσιν<sup>430</sup> in 13,23d, correlato, nel precedente 13,21b, a un altro composto verbale affine, προσαποθεῖται<sup>431</sup>, avente simile significato, ma forma differente anche nell'ipotesto ebraico; particolari sono, inoltre, la resa di מִן הַיָּמִין con ἐδουκείωσαν αὐτόν, con «un passaggio dalla causa all'effetto<sup>432</sup>», e l'uso metaforico di προσκόπτειν<sup>433</sup>, in 13,23d, che traduce la voce verbale *niph'al*, נתקל, da תקל, che è a sua volta un *hapax*<sup>434</sup>. Il traduttore latino, che qui segue chiaramente i LXX, di cui conserva la ripetizione

---

secondo quanto si evince dai frammenti dell'ipotesto pervenuti (עוֹרָה in 3,20 e un sottinteso precedente טוֹב, in 12,7, cui si allude mediante זֶה). Infine, questi stessi lessemi latini si ritrovano in alcune aggiunte della *versio* latina (10,21; 13,11; 24,11) e in 12,11, in cui *humiliatus* traduce in forma nominale il greco ταπεινός, l'interpretazione dell'ebraico שָׂמַע, inteso «nel senso di “mostrarsi docile” (DI FONZO 1967, 146)». L'ulteriore participio sostantivato ὁ ταπεινῶν di 7,11 LXX (traduzione del participio ebraico מִשְׁפִּיל) è volto in latino (7,12 *VL*) mediante la corrispondente espressione relativa *qui humiliat*, attestante il medesimo derivato verbale da *humilis*. Si noti, invece, che né in *Qohelet* né in *Proverbi* ricorrono attestazioni di *humilis*, ad eccezione soltanto di *Prv.* 29,23, in cui esprime la stessa idea di uno «spirito umile», slegata però dalla figura del povero e legata a tutt'altra radice, שָׁפַל, «essere basso», per cui cfr. Engelken, s.v. *šāfēl*, *GLAT* 9, coll. 837-845.

<sup>425</sup> Vd. ERNOU-T-MEILLET, *DELL* 302 s.v. *humus*.

<sup>426</sup> *Pauper* conta ventisei occorrenze nella *Vetus Latina* dell'*Ecclesiastico*, tra cui 10,26 (= 10,23 Hb-LXX), 10,33 (=10,30 Hb-LXX), 13,23 (= 13,19 Hb-LXX), 13,24 (= 13,20 Hb-LXX), 13,29 (= 13,23 Hb-LXX), in cui i LXX traducono לֹד con πτωχός. Nel caso di *Sir.* 4,4, medesimo è l'ipotesto ebraico, cui sempre corrisponde πτωχός in greco, il latino però usa lì il participio sostantivato *contribulans*.

<sup>427</sup> מִקוֹם, infatti, «attestato frequentemente nel contesto del cosmo dove, secondo la sapienza, ogni e ciascuna cosa ha il suo “posto” (cfr. *Eccl.* 1,4-7) (cfr. Gamberoni, s.v., *GLAT* 5, col. 319)», indica qui il posto del singolo nella gerarchia della comunità.

<sup>428</sup> Su entrambi gli *hapax*, cfr. WAGNER 1999, 161-162.

<sup>429</sup> Cfr. *ibid.*, 281-282.

<sup>430</sup> Cfr. *ibid.*, 278-279.

<sup>431</sup> Cfr. *ibid.*, 280.

<sup>432</sup> Cfr. MINISSALE 1995, 190.

<sup>433</sup> Cfr. *ibid.*, 88 n. 96.

<sup>434</sup> Cfr. PRATO 1975, 236, che ne individua le uniche tre occorrenze in *Sir.* 13,23; 15,12; 32(35),20, a cui aggiunge l'attestazione del sostantivo תְּקִילָה in 31(34),7.

concettuale<sup>435</sup> e la variazione di כַּל in λόγος (lat. *verbum*), dimostra, tuttavia, un'evidente velleità interpretativa nel volgere 'il vacillare' del ricco e del povero in un inganno a proprio danno (*diviti decepto / humilis deceptus est*), nella scelta dell'aggettivo neutro sostantivato *superba*<sup>436</sup>, nonché nel mantenimento della sfumatura avverbiale sia nella resa *insuper arguitur*, di 13,26 *VL*, sia nell'impiego del composto *subverto* in 13,29 *VL*. Lo sforzo è evidente, benché non sempre il risultato sia ugualmente efficace: προσεπειμήσαν, in particolare, interpreta in greco l'espressione onomatopeica גַּג גַּג, attestata nell'ipotesto ebraico di 13,22 e ben testimoniata dall'interiezione presente anche nella versione siriana, גַּג, ma si rivela senz'altro meno efficace; similmente, anche la resa latina *insuper arguitur*, che ha il pregio di proiettare l'immagine delle molte voci che si sarebbero innalzate sopra al povero, sovrastando le sue parole, non riesce comunque a renderne il persuasivo effetto fonico. Se si rilegge, infatti, il passo alla luce di *Ecl.* 9,16-17, l'esclamazione della folla ricorda da vicino il grido pronunciato in 9,17, קַקַּק, le cui attestazioni testimoniano «che il grido è radicato nella situazione di necessità di una persona concreta, la quale dipende dall'aiuto dei proprio simili. [Ma] la radice *š'q / z'q* è dunque un elemento importante del motivo biblico della reciproca appartenenza, che lega gli uomini tra loro e a Dio<sup>437</sup>» ed è per questo che in *Prv.* 21,13 il grido del povero, verso cui non si deve chiudere l'orecchio, è espresso con questo stesso termine, זַעַקַּת־דָּל<sup>438</sup>. In virtù dei legami riscontrati tra questi due libri sapienziali, a cui

<sup>435</sup> In 13,22 LXX (= 13,26 *VL*) il ricco e il povero sono messi ancora a confronto nel caso in cui l'uno o l'altro vacillino, come nel precedente v. 21 (25), e in tale situazione si indaga la reazione della massa, laddove, in ebraico, il concetto è invece espresso nel solo 13,21.

<sup>436</sup> Cfr. THIELE 1987-2005, 426 in apparato. Tale interpretazione è significativa se riletta alla luce del valore attribuito in ambito sapienziale alla stabilità e alla solidità, di cui si tratta nel precedente versetto (13,25 *VL*): «mai l'uomo ottiene la stabilità con le proprie forze, piuttosto la riceve sempre e solo da Jhwh» (cfr. Baumann, s.v. *mwʔ*, *GLAT* 4, col. 1009).

<sup>437</sup> Vd. Hansel, s.v. *zā'aq*, *GLAT* 2, col. 671.

<sup>438</sup> Cfr. *ibid.*, 673, in cui si segnala, in *Prv.* 21,13, la richiesta di intervento dell'istanza giuridica comunitaria. In *Sir.* 35(32),21, che attesta un'espressione davvero simile, il grido del povero (זַעַקַּת־דָּל) è concretizzato, invece, giustamente attraverso una radice differente, שָׁעַ, poiché la richiesta del singolo individuo di ascolto non è rivolta agli uomini, ma a Dio, in uno «sguardo retrospettivo sull'aiuto sperimentato», come del resto è confermato dagli ambiti d'uso di quella radice (cfr. Hausmann, s.v. *šw'*, *GLAT* 9, col. 108). Anche la traduzione greca utilizza un termine, προσευχή, da προσεύχεσθαι, per cui «l'invocazione a Dio è già presente nel significato originario (Greeven, s.v. προσεύχομαι, *GLNT* 3, col. 1295)»; il latino invece sceglie *oratio* in 35(32),21, utilizzando però *precatio* nel precedente v. 20, di cui 35(32),21 conclude il concetto: infatti, l'affermazione ivi formulata in ebraico, תַּמְרוּרֵי רִצּוֹן הַנְּהַח וְצַעֲקָה עֲנֵן הַשְּׁתָּה, viene riletta in greco (e poi in latino) con valenza tematica (cfr. MINISSALE 1995, 178), estendendovi un riferimento a Dio e attribuendo il lamento a chi lo serve (θεραπεύων ἐν εὐδοκίᾳ δεχθήσεται, / καὶ ἡ δέησις αὐτοῦ ἕως νεφελῶν συνάψει; *qui adorat Deum in oblectatione suscipietur, et precatio illius usque ad nubes propinquabit*). La presenza nell'ipotesto ebraico di צַעֲקָה, variante grafica dell'omonima radice זַעַקַּת (cfr. Hansel, s.v. *zā'aq*, *GLAT* 2, col. 668-669), potrebbe quindi rappresentare la richiesta in virtù della quale si fa esperienza della



compenso riservato ai poveri<sup>444</sup>», limitandosi a descrivere la loro situazione senza prendere posizione e, tuttavia, ricordando, soprattutto ai ricchi, i doveri verso di loro, nella piena consapevolezza che la ricchezza è una benedizione divina e un premio per una condotta onesta<sup>445</sup>. «In Giobbe la mancanza di un premio per la buona condotta verso i poveri (29,12.16; 30,25; 31,16.19) e l'abbandono dei poveri nelle mani dei prepotenti (24,4.9.14) diventano un enigma la cui soluzione è ancora cercata alla maniera del Salmista (5,15; 34,19.28; 36,6.15), anche se con toni più smorzati (21,10.19 ss.)<sup>446</sup>». In questo contesto si inserisce anche Qohelet che «sente fortemente la vanità della ricchezza (6,8): [infatti] la sapienza (*Eccl.* 4,13 s.; 9,15 s.) e l'umiltà (5,7) rendono il πένης<sup>447</sup> superiore a quelli che sono economicamente più fortunati<sup>448</sup>»; è con un'ironia anche linguistica, caricata su מַסֵּךְ, oltre che allusiva alla sapienza tradizionale, che Qohelet attribuisce al povero una funzione socio-politica, atta quanto meno a mostrare il carattere contraddittorio degli insegnamenti sapienziali alla luce dell'esperienza, se non anche a fare un appello a eliminare tali situazioni. «Il Siracide ha sotto un certo aspetto eticizzato il problema<sup>449</sup>», trasferendo la riflessione attorno a un preciso concetto di povero, tradito forse anche attraverso la lingua e recepito dai successivi traduttori: al מַסֵּךְ qoheletiano, cui Ben Sira allude in 13,21 e a cui riconosce nella società il medesimo trattamento<sup>450</sup>, offre altrove il

<sup>444</sup> Vd. Bammel, s.v. πτωχός, *GLNT* 11, col. 733.

<sup>445</sup> Cfr. MAZZINGHI 2003, 88-98.

<sup>446</sup> Vd. Bammel, s.v. πτωχός, *GLNT* 11, col. 733-734.

<sup>447</sup> L'uso di πένης nella traduzione dei LXX del *Qohelet* è certamente un'indicazione stilistica, poiché il termine traduce tutte le occorrenze dei diversi lessemi ebraici indicanti il 'povero' (cfr. *Ecl.* 5,7; 9,15 [x2]; 9,16; 4,13; 4,14; 6,8), ma è comunque adatto a descrivere quella categoria sociale che, nell'*Ecclesiaste*, è sempre messa a confronto dei più ricchi o dei più potenti.

<sup>448</sup> Vd. Hauck, s.v. πένης, *GLNT* 9, col. 1461.

<sup>449</sup> Vd. Bammel, s.v. πτωχός, *GLNT* 11, col. 734, che cita quali esempi significativi *Sir.* 4,5 LXX e 21,5 LXX.

<sup>450</sup> Cfr. 13,22-23, ma, più in generale l'intero capitolo 13, in cui Ben Sira utilizza לָרָע per descrivere l'ingiusta condizione del povero anche in 13,3, 13,19 e 13,21; in 13,18 si serve, invece, di עָשִׁיר, ma proprio in virtù della mera opposizione di questi ultimi alla categoria dei ricchi, rappresentata dal vicino עָשִׁיר (cfr. Bammel, s.v. πτωχός, *GLNT* 11, col. 718), ed esso, infatti, è volto in greco mediante πένης, non πτωχός. «Mentre πένης designa colui che per mancanza di beni è costretto a vivere del proprio lavoro, πτωχός esprime l'assoluta mancanza di mezzi che costringe il povero ad invocare l'aiuto altrui (Hauck, s.v. πτωχός, *GLNT* 11, col. 714)» ed è diventato pertanto la traduzione privilegiata di עָשִׁיר, ma è stato spesso scelto anche quale resa di לָרָע, soprattutto proprio nella traduzione dei LXX dei *Proverbi* (cfr. *Prv.* 19,4 e 17; 22,9 e 22; 28,3 e 8; 29,14; cfr. anche 29,7, in cui il secondo stico ebraico viene esplicitato in greco e, nella seconda parte, si sceglie πτωχός quale traduzione del precedente e sottinteso לָרָע). È quindi un termine utile a disposizione del nipote di Ben Sira, che, infatti, lo usa in 13,20 come traduzione di עָשִׁיר, termine adatto a definire il povero, dal punto di vista del ricco, come 'colui che è bisognoso' (cfr. anche *supra* n. 419), e in 13,23 per לָרָע, preferendo tuttavia, in alcuni casi significativi ταπεινός. Così anche Gerolamo, rispetto al comune *pauper* di 13,4, 13,22, 13,23, 13,24 e 13,29, predilige *humilis* in 13,11, 13,25 e 13,27.

sicuro conforto dell'ascolto divino<sup>451</sup>, in virtù di una sua differente caratteristica, l'umiltà, in cui si cela anche sapienza, custodita nel termine atto ad indicarlo, לָל, antico ma qui recuperato e caricato di una nuova valenza.

---

<sup>451</sup> Cfr. 4,4 ss.; 10,23 s.; 10,30 -11,1; 35(32),21.

12,4 TM – LXX – VG

4 וסגרו דלתים בשוק בשפל קול הטחנה  
ויקום לקול הצפור וישחו כל־בנות השיר<sup>452</sup>

καὶ κλείσουσιν θύρας ἐν ἀγορᾷ  
ἐν ἀσθενείᾳ φωνῆς τῆς ἀληθείας,  
καὶ ἀναστήσεται εἰς φωνὴν τοῦ στρουθίου,  
καὶ ταπεινωθήσονται πᾶσαι αἱ θυγατέρες τοῦ ἔσματος·

*et claudent ostia in platea in humilitate vocis molentis et consurgunt ad vocem  
volucris et obsurdescent omnes filiae carminis*

Soltanto una delle numerosissime letture del passo abbraccia il campo semantico qui indagato, che, tuttavia, potrebbe essere espresso, all'interno del medesimo versetto, da due differenti lessemi. È, infatti, l'interpretazione allegorica a rivelarne in due casi l'ipotetica allusione alla sordità, laddove in merito a *Ecl.* 12,4 e alla più ampia pericope di cui questo versetto fa parte, 12,1-8 all'interno di 11,7-12,8<sup>453</sup>, sono state formulate anche soluzioni interpretative significativamente differenti<sup>454</sup>. Se da un punto di vista sintattico il versetto si lega indubbiamente a 12,1, che costituisce la proposizione principale iussiva da cui dipendono le successive subordinate temporali alle quali anche 12,4 è coordinato<sup>455</sup>, quest'ultimo,

<sup>452</sup> «Saranno chiuse anche le porte sulla strada all'attenuarsi della voce della mola; si alzerà la voce dell'uccello e tutte le figlie del canto si affievoliranno».

<sup>453</sup> Si tratta del poema finale del *Libro del Qohelet*, la cui unità è stata ampiamente dibattuta, ma incontra oggi il sostegno della maggior parte degli studiosi. In merito alla struttura letteraria del passo e agli elementi tematici, morfo-sintattici, stilistici e lessicali che rendono *Ecl.* 11,7-12,8 un'unità ben definita, cfr. OGDEN 1984, FREDERICKS 1991, D'ALARIO 1993, 166-171 e MAZZINGHI 2001a, 270-273. Per l'aspetto poetico del testo e l'uso delle clausole ritmiche, cfr. BUSTO SAIZ 1983, in particolare 21-22, il quale, tuttavia, esclude 12,8 dallo schema metrico ivi individuato.

<sup>454</sup> Un chiaro e completo quadro delle molteplici interpretazioni, a partire dal Targum, dal Midrash e dal Talmud del *Qohelet*, nonché una bibliografia aggiornata dei principali studi sul passo sono offerti da DEBEL 2010, che raggruppa i contributi precedenti in sette categorie: «the physiological reading; the pathological reading; the parabolic reading; the seasonal reading; the meteorological reading; the escatological reading; the alternative allegorical reading» (p. 238). In aggiunta, si vedano anche i suoi due successivi contributi, DEBEL 2012 e 2013a, in cui torna sul tema.

<sup>455</sup> Cfr. *Ecl.* 12,1-8:

1. וזכר את־בוראיך בימי בחורתיך  
עד אשר לא־יבאו ימי הרעה  
והגיעו שנים אשר תאמר אינ־לי בהם חפץ
2. עד אשר לא־תחשך השמש והאור והירח והכוכבים  
ושבו העבים אחר הגשם
3. ביום שיזעו שמרי הבית והתעותו אנשי החיל  
ובטלו הטחנות כי מעטו וחשכו הראות בארבות
4. וסגרו דלתים בשוק בשפל קול הטחנה  
ויקום לקול הצפור וישחו כל־בנות השיר
5. גם מגבה יראו וחתחתים בדרך  
וינאץ השקד ויסתבל החגב ותפר האביונה  
כי־הלך האדם אל־בית עולמו וסבבו בשוק הספדים
6. עד אשר לא־ירחק לא־ירחק (לא־ירתק) חבל הכסף  
ותרץ גלת הזהב

unito al precedente v. 3 e alla seconda parte del successivo v. 5, costituisce proprio il perno attorno cui ruota l'allegoria ivi riconosciuta<sup>456</sup>. L'immagine sarebbe quella di una proprietà domestica segnata da un crollo che coinvolge diversi livelli, in un'allusione allegorica alla decadenza che colpisce diverse parti del corpo durante la vecchiaia<sup>457</sup>: sull'identificazione dei vari organi coinvolti non c'è, però, accordo<sup>458</sup>, pertanto la chiusura dei due battenti sulla strada (v. 4a) è figura delle orecchie soltanto in una delle numerose proposte interpretative<sup>459</sup>; similmente, si è visto anche nell'espressione וישחו כל־בנות השיר del seguente stico (4d) un riferimento, se non proprio all'organo uditivo<sup>460</sup>, quanto meno alla sordità tipica degli anziani<sup>461</sup>, la quale, tuttavia, oltre a potersi riferire alla loro voce, presenta comunque un problema testuale risolto diversamente dai singoli traduttori<sup>462</sup>.

---

ותשבר כד על־המבוע ונרץ הגלגל אל־הבור

7. וישב העפר רץ־על־הא כשהיה

והרוח תשוב אל־האלהים אשר נתנה

8. הבל הבלימ אמר הקוהלת הכל הבל

Sulla struttura interna dell'*hypébaton*, sulla triplice reiterazione di 'ad 'āšer lō' e sull'alternanza di forme verbali *w<sup>e</sup>qatal* e *yiqtol* con *waw* di coordinazione, cfr. SAWYER 1975, 524; LOHFINK 1997, 137-139; MAZZINGHI 2001a, 273.

<sup>456</sup> Cfr. DI FONZO 1967, 318-321, che evidenzia come l'allegoria della casa decrepita per il corpo durante la vecchiaia si basi soprattutto su 12,3-4 e 5cde, il cui senso figurato è segnalato anche da chi sostiene che esso non debba però essere esteso all'intera pericope.

<sup>457</sup> In merito all'interpretazione fisiologica si vedano le accurate e ricche note bibliografiche di SAWYER 1975, 519 n. 1 e SEOW 1999, 210 n. 4, nonché la buona sintesi di DEBEL 2010, 238-243 con bibliografia aggiornata, che raccoglie i numerosi contributi formulati a sostegno della lettura allegorica. Una simile valenza è d'altronde riconosciuta anzitutto nel Targum Onqelos, nel Midrash (*Qohelet Rabbah*, ma anche *Leviticus Rabbah* 18) e nel Talmud (*Shabbat* 151a-153a); inoltre, «the possibility that Qohelet's poem includes several figures for aging mixed with literal statements is established by a Sumerian saying», citato da FOX 1988, 68-69, che effettivamente descrive il corpo umano di un vecchio anche in senso allegorico; infine, SEOW 1999, 211 riporta alcuni poemi egiziani sulla vecchiaia, che potrebbero valere quali *loci similes* a supporto di questa tesi.

<sup>458</sup> Cfr. DEBEL 2010, 238-243.

<sup>459</sup> A ciò concorre certamente anche la forma duale del sostantivo תדל (cfr. SCHOORS 2004, 487), in cui, tuttavia, si sono visti anche «the eyes, the lips and the jaws, but also the pores of the body and organs of excretion, the closing of which would refer to incontinency and constipation (DEBEL 2010, 240)». Sostengono, invece, questa identificazione di דלת con 'le orecchie' molti antichi commentatori (Graetz, Siegfried, Wildeboer, Zapletal, per cui cfr. PODECHARD 1912, 460; inoltre, Trapp e Rhodokanakis, per cui cfr. SCHOORS 2013, 803); JASTROW 1919, 239; GORDIS 1951, 343 (che sostiene la posizione di Ehrlich, Hertzberg e Levy); GINSBERG 1956, 100; DI FONZO 1967, 321; BRANDENBURG 1971, 180; LOADER 1986, 131; D'ALARIO 1993, 170; FOX 1999, 348; NEL 2008, 156.

<sup>460</sup> Cfr. SCHOORS 2013, 804, che cita il riferimento esplicito alle orecchie formulato per בנות השיר negli antichi commenti di Brenz, Lapide, Cotton e Geier.

<sup>461</sup> Cfr. BARTON 1912, 189 (che sostiene, sulla base del confronto con II Sm. 19,35, l'interpretazione di Delitzsch, Haupt, McNeile, Wright e Wildeboer); PODECHARD 1912, 465 (che la annovera tra le interpretazioni plausibili con Knobel, Motais, Hertzberg); GORDIS 1951, 344 (che riporta la tesi sostenuta ancora da Ehrlich e Levy); GINSBERG 1956, 100-101; DI FONZO 1967, 320-321; LOADER 1986, 131; DULIN 2001, 268.

<sup>462</sup> Il problema è costituito dalla voce verbale ויקום, che potrebbe essere intesa come una forma impersonale, ma, tradotta da Simmaco παύσεται in riferimento alla voce dell'uccello (leggendo forse ויקמל קול, che è solo una diversa divisione del testo ebraico tramandato), ha indotto spesso i diversi commentatori a proporre correzioni congetturali, atte di volta in volta a sostenere l'interpretazione da

Benché entrambi i verbi impiegati, סגר e שחה, possano metaforicamente alludere, in *iunctura* con i loro rispettivi soggetti<sup>463</sup>, al campo semantico della sordità<sup>464</sup>, all'interno delle molteplici possibilità allegoriche, appare convincente l'interpretazione di DI FONZO 1967, 321, che vi identifica «orecchie (due battenti), rumore della masticazione e denti (mola), discorsi e parole (voce dell'uccello), e canti (figlie del canto), con un doppio parallelismo, di cui il secondo (v. 4cd) analogo al precedente (4ab) ma in ordine inverso o chiastico (orecchie-denti, voce-canti), e con accentuazione dei due organi fisiologici prima (orecchie, denti) e dei fattori fisiologici e psicologici dopo (voce, canti)». Da un punto di vista stilistico, tale soluzione ben si aggiunge al chiasmo già presente tra i vv. 3cd e 4ab, in cui si leggono, a livello letterale, «two comments on the limited milling (either that it is ceasing, or that its sound is decreasing) which frame the comments about the openings in the houses of the millers ('windows' and 'doors')<sup>465</sup>»; allegoricamente, le macinatrici ferme alluderebbero appunto, in entrambi i casi, all'inoperosità dei denti in parallelo con l'affievolimento di due organi sensoriali, prima la vista (le donne che guardano dalle grate) e poi l'udito<sup>466</sup>. Se davvero, inoltre, in 4cd l'attenzione è sui fattori fisiologici e psicologici, non è del tutto fuori luogo la presenza, nel successivo v. 5, di una forma plurale impersonale<sup>467</sup> יראו, da ראה, 'guardare', attestata in alcuni mss. del TM<sup>468</sup>, che potrebbe completare la descrizione precedente nel riferimento all'atteggiamento dei vecchi, che guardano solo dall'alto (della loro casa), מגבה, pervasi dal terrore delle strade (התחתים בדרך), che «evitano di

---

loro formulata per l'intero passo, portandoli, talvolta, ad arrendersi e a segnalarla con la *crux desperatonis* (cfr. SALVANESCHI 1990, 42). Una chiara sintesi delle diverse proposte è contenuta in MAZZINGHI 2001a, 291-292 e in SCHOORS 2013, 803-804.

<sup>463</sup> Cfr. DI FONZO 1967, 319: «i predicati, a differenza dei soggetti o perifrasi soggettivali, ritengono il loro valore letterale [costituendo una] alternanza della figurazione allegorica col senso proprio».

<sup>464</sup> Per סגר cfr. Ringgren, s.v. *sāgar*, *GLAT* 6, col. 73-74: a partire da «un significato del tutto concreto di 'chiudere /serrare una porta', [...] in *Eccl.* 12,4 le porte chiuse sono probabilmente una metafora per le orecchie chiuse, immagine degli anziani che diventano duri d'orecchi»; per שחה cfr. invece Ruppert, s.v. *šḥḥ*, *GLAT* 9, col. 134, secondo il quale «nella descrizione degli acciacchi dell'età (*Eccl.* 12,1-7), in particolare della perdita progressiva dell'udito, rientra la metafora dell'"affievolirsi" dei toni del canto (v. 4, *nif.*)»; un'occorrenza simile, attestante ancora una volta una voce *niphāl* del verbo, ricorre in *Is.* 29,4, in cui le parole di Gerusalemme «risuoneranno sorde (*ibid.*, col. 136)». Cfr. anche SCHOORS 2004, rispettivamente 493 e 419 (per cui cfr. anche 349-350).

<sup>465</sup> Vd. FREDERICKS 1991, 109.

<sup>466</sup> Cfr. DI FONZO 1967, 318-320.

<sup>467</sup> Cfr. SCHOORS 2013, 807: «a sg. form is preferable, and then the pl. would be due to dittography of the waw, but the pl. expressing an indefinite subject, cannot be ruled out, ans, as a matter of the fact, is the best attested reading».

<sup>468</sup> Cfr. *ibid.*: «Four different readings exist of יראו: next to MT יראו, some 95 mss. have ייראו, which is reflected in Vg. *timebunt*; in a number of mss. we read איראו in accordance with LXX ὄψονται, Symm. and Syh.; and finally Pesh. *ndhl* and to a lesser degree Tg דהיל תהי reflect a reading ייראו».

battere o attraversare per paura di cadere, d'incontrare ostacoli<sup>469</sup>». Dal punto di vista stilistico, l'uso in 4cd e 5ab delle medesime forme verbali *yiqtol* con *waw* di semplice coordinazione<sup>470</sup> lega ulteriormente tra loro i due versetti<sup>471</sup>. E ciò in un contesto che rivela una singolare creatività di *Qohelet*<sup>472</sup> anche sul piano lessicale, quasi a tradirne lo sforzo espressivo attuato in nome, forse, di un messaggio davvero allegorico. Infatti, dei ventinove «absolute and non absolute hapaxes» che DEBEL 2013b, 320 identifica nel *Qohelet*, sei appaiono nel poema finale (11,7-12,8) e, tra questi, cinque proprio all'interno di questa pericope di *Ecl.* 12,3-5<sup>473</sup>.

Come già affermato da Gerolamo nel suo *Commentarius in Ecclesiasten*<sup>474</sup> e ripetuto, in età moderna, da FOX 1988, 59, «no interpretation of this poem is entirely satisfactory; none solves all the difficulties». Tuttavia, corretta o arbitraria, in ogni caso l'interpretazione allegorica è senz'altro una via preziosa per comprendere e apprezzare nel passo in questione le scelte traduttive dei LXX, di Gerolamo e della Peshitta. È indubbio, infatti, che la traduzione latina sia stata soggetta a questa medesima tipologia di lettura, influenzata sì dalla precedente tradizione ebraica, cristiana e classica<sup>475</sup>, ma espressione anche di uno sforzo interpretativo personale,

---

<sup>469</sup> Vd. DI FONZO 1967, 321. Quest'ultimo riferimento chiuderebbe la disamina dei fattori psicologici moventi dagli organi fisiologici fin qui allegoricamente presentati, riallacciando 12,5ab al precedente 12,3ab, le cui differenti interpretazioni individuano comunque una parte del corpo afferente all'apparato locomotore: «the quaking keepers of the house have been understood as referring to the shaking of the hands and arms of the elderly, to their unsteady legs or to their knees knocking together, or to the ribs and back enclosing the softer belly. The writhing men of power are also connected to the arms, back, legs, knees and ribs of the aged, as well as to the brittleness of the bones and the weakening of the spinal column (DEBEL 2010, 240)».

<sup>470</sup> Cfr. MAZZINGHI 2001a, 273.

<sup>471</sup> Un parallelismo sintattico («verb, construct plural pronoun and articulated absolute noun», vd. FREDERICKS 1991, 108) si riscontra anche in 12,3ab, contenente il riferimento allegorico agli organi fisiologici che qui verrebbero coinvolti.

<sup>472</sup> Cfr. VIGNOLO 2004, 87, che individua nella preponderanza delle subordinate sulla principale, sul piano sintattico, nell'uso di *hapax legomena*, sul piano terminologico, nell'iperbato e nella reiterazione, sul piano retorico-letterario, il riflesso dell'«imponente e originale distorsione letteraria con cui Qo si serve – al tempo stesso discostandosene – dei modelli tradizionali (sintattici, terminologici, retorico-letterari) sapienziali», sottolineando l'originalità di questo poema all'interno del *Libro del Qohelet*.

<sup>473</sup> Anzitutto שחרות in 11,10, poi בטל, che ricorre soltanto in 12,3 «in the texts of the Hebrew Bible, although it is known from the Aramaic portions of the book of Ezra» (cfr. DEBEL 2013b, 321 n. 32), le due forme טחנות (12,3) e טחנה (12,4), «only hapaxes in their grammatical forms» (*ibid.*, 323), nonché אביונה e חתחה in 12,5. Per טחנות cfr. anche SCHOORS 1992, 68, per gli altri lessemi si veda, in aggiunta, SCHOORS 2004, rispettivamente 468-469; 459; 489; 462; 455-456; 461-462.

<sup>474</sup> *In hoc capitulo diversa omnium explanatio fuit, et tot pene sententiae, quot homines (PL XXIII, 1160-1161).*

<sup>475</sup> Cfr. KRAUS 1999-2000, che ne evidenzia alcuni tratti escatologici patristici, nonché il legame con le allegorie della tradizione ebraica, quella della vecchiaia, del Talmud, e quella della distruzione del Tempio di Gerusalemme, del Midrash, rilette da Gerolamo in virtù di un'aperta confutazione di alcune idee pagane. In merito all'interpretazione escatologica di questo poema all'interno dell'esegesi patristica, cfr. anche LEANZA 1978.

documentato nel commentario di Gerolamo. In 12,4a, egli, «following Targum Onqelos<sup>476</sup>, disregards the function of the door as the entrance to the house and considers the closing of the doors as literal reference to the weak steps of the elderly, who can no longer walk steadily and are hence impeded from going out on the street<sup>477</sup>». In seguito (12,4b), invece, se ne discosta: «in the fading of the sound of the mill, Jerome recognises the feebleness of the voice<sup>478</sup>» e traduce, quindi, con libertà, l'ipotesto ebraico, per rappresentarla meglio. Se riproduce letteralmente קול חסחנה nel latino *vocis molentis*, l'infinito costruito שפל e il *b<sup>e</sup>* temporale sono volti, invece, in un sostantivo, *humilitate*, preceduto dalla preposizione *in*, che la rende quasi la concausa della situazione precedentemente espressa a senso, *claudent ostia in platea*, forma, infatti, a sua volta attiva impersonale per l'ebraico וסגרו, che costituisce, invece, un arcaico passivo *qal*<sup>479</sup>. *Humilitas, cui contraria est altitudo et proceritas*<sup>480</sup>, rende con un'immagine concreta l'idea figurata dell'abbassarsi dei toni della *vox* della mola, in una percepibile allusione a quella umana; la *iunctura claudere ostia* manifesta, inoltre, chiaramente la sua concretezza, pur conservando in sé una comune valenza metaforica fisiologica<sup>481</sup>, che ben si confà al contesto allegorico in cui è collocata. Nei successivi stichi, 12,4cd, Gerolamo interpreta nuovamente l'ipotesto ebraico: infatti, egli conserva il tràdito ויקום, che volge in *consurgens*, affiancandogli letteralmente *ad vocem volucris*, poiché il vecchio *frigescente jam sanguine, et humore siccato, quibus materiis sopor alitur, ad levem sonitum evigilet, noctisque medio, cum gallus cecinerit, festinus exsurgat*<sup>482</sup>; in seguito, spiega, *surdescere filias carminis, aures significat, quod gravior senum auditus fiat, et nulla inter voces valeant scire discrimina, nec carminibus delectari*<sup>483</sup>. La forma *obsurdescent*, riferita al vicino *omnes filiae carminis*, cioè le orecchie, il suo esplicito soggetto, si accorda meglio rispetto all'ebraico e la sua

<sup>476</sup> «Your feet will be fettered from going into the street and the appetite for food will leave you. And you will awake from sleep at the sound of a bird, as if it is the sound of thieves that prowl at night. And your lips will tremble (too much) to utter songs (trad. ingl. di SCHOORS 2013, 802)».

<sup>477</sup> Vd. DEBEL 2010, 240.

<sup>478</sup> *Ibid.*

<sup>479</sup> Cfr. DI FONZO 1967, 319, *ad loc.*

<sup>480</sup> Vd. FORCELLINI, *LTL* 688 s.v. *humilitas*.

<sup>481</sup> È usata nel senso di 'chiudere la bocca' già in Catull. 61,231 e la medesima accezione si ritrova negli scritti patristici (cfr. e.g. Aug. *de serm. dom.* 2,11 e Ambr. *off.* 1,3,13, che esplicita l'immagine). In *VG claudere ostia* è attestato ancora in *Lv.* 14,38; *II Sm.* 13,17; *IV Rg.* 4,4; *Is.* 26,20; *Dn.* 13,17; 14,10; *Mal.* 1,10, ma mai in senso metaforico; tuttavia, una valenza traslata per *ostia oris* è tràdita in *Sir.* 28,28 *VL*, per cui cfr. *supra* p. 49.

<sup>482</sup> Vd. *PL* XXIII, 1165-1166.

<sup>483</sup> Vd. *PL* XXIII, 1166.

presenza non stupisce poiché, alla luce della valenza lì caricata su una sordità che è espressione di vecchiaia, un derivato di *surdus*, sulla cui specificità semantica atta ad esprimere l'incapacità fisica di udire si è già detto<sup>484</sup>, si rivela una scelta davvero appropriata.

Il traduttore greco si mantiene, come sempre, piuttosto fedele all'ebraico, volgendolo parola per parola per lo più letteralmente<sup>485</sup>; tuttavia, la presenza nel testo ebraico di *Ecl.* 12,3-5 di numerosi *hapax* rende quest'ultimo un terreno privilegiato per valutare l'atteggiamento da lui assunto nei confronti dell'ipotesto. Di fronte a טחנה, in 12,4, egli «seems not to have experienced any problems<sup>486</sup>», operando quella che Debel definisce «a consistent rendering<sup>487</sup>»: il verbo טחן, altrove attestato, è per lo più tradotto con ἀλέω o suoi derivati<sup>488</sup>, da cui la scelta di volgerlo nel precedente 12,3 (in cui ricorre טחנות in ἀλήθω e, nel versetto successivo, da esso influenzato<sup>489</sup>, in una forma participiale sostantivata dello stesso verbo, benchè in ebraico vi sia al suo posto un sostantivo. In merito a 12,5, invece, non convince la proposta di DEBEL 2013b, 328, secondo cui «the use of θάμβος seems to be a contextual reading based on the previous part of the verse» per l'ebraico הרתחתים, «terror<sup>490</sup>», poiché il greco sembrerebbe leggere יראו, da יראה, traducendolo ὄψονται, piuttosto che una forma di ירא. Di certo, utilizzando il plurale, egli mantiene l'intensità dell'ipotesto; trovandosi, però, di fronte a un termine ebraico per cui non dispone di alcun modello traduttivo, data la sua singolarità, preferisce forse θάμβος, *hapax* nel *Qohelet*, poiché esso ha un

<sup>484</sup> Cfr. *supra* p. 13.

<sup>485</sup> Ad eccezione dell'attivo κλείουσιν per il passivo ὠσγρη, della resa dell'*hapax* הטכנה, del plurale θύρας in luogo del duale e della forma medio passiva ἀναστήσεται, che è però necessaria per il suo significato intransitivo «'to rise', comparable to קום in the Qal stem (YI 2005, 213)», per il resto il traduttore manifesta il suo abituale atteggiamento letterale nei confronti dell'ipotesto: rende, infatti, כל-בנות in πᾶσαι αἱ θυγατέρες con πᾶς attributivo (*ibid.*, 28); volge קול regolarmente in φωνή (*ibid.*, 120), קום in ἀνίστημι (*ibid.*, 287), ל in εἰς (*ibid.*, 309), שיר in ᾠσμα (cfr. anche *supra* *Ecl.* 7,5 p. 71) e il *niphāl* וישחו in ταπεινωθήσονται (*ibid.*, 217-218), che è anche la traduzione più comune per חנה (cfr. Ruppert, s.v. *šhh*, *GLAT* 9, col. 136); mantiene, infine, la struttura sintattica «ב + bound infinitive > ἐν + noun (YI 2005, 276)» con sfumatura causale o temporale e, almeno parzialmente, il legame tra la forma verbale *w<sup>e</sup>qatal* attestata in 12,4a, resa con un futuro, e le precedenti in 12,3, volte in parte con l'aoristo e, proprio nell'ultimo stico, con il futuro (cfr. *ibid.*, 180-182). La iunctura κλείειν θύρας, inoltre, è a sua volta comune in campo extrabiblico ed è attestata ancora anche nei LXX, in senso concreto, in II *Par.* 28,24; II *Esr.* 16,10; 17,3; *Ez.* 46,12.

<sup>486</sup> Vd. DEBEL 2013b, 324.

<sup>487</sup> Vd. *ibid.*, 321-322: «The translator recognized the *hapax* as a unique derivation of a more common root and based himself on this common rendering in order to provide a consistent translation of the *hapax*».

<sup>488</sup> Cfr. DEBEL 2013b, 323-324 e i casi da lui esaminati.

<sup>489</sup> Cfr. YI 2005, 22, che ne indaga l'aspetto formale: הרתחתים in 12:3 likely influenced the Translator's interpretation of the noun הטחנה in 12:4. Since the noun הטחנה in 12:4 has the feminine ending, the Translator probably read טחנה as an active participle feminine singular (e.g. *ṭḥānā*)».

<sup>490</sup> Vd. SCHOORS 2004, 461, che ne sottolinea il parallelismo con il vicino ricostruito ירא e la duplicazione di חתה con valenza intensiva.

significato adatto alla circostanza descritta in 12,5b<sup>491</sup>, ma è anche un termine slegato da qualunque consuetudine traduttiva<sup>492</sup> ed è pertanto lì una scelta ideale. La traduzione greca si dimostra, quindi, ben più originale per אַבְיֹנָה, nel medesimo versetto, che è volto adeguatamente, con un termine, κάππαρις, che costituisce a sua volta un *hapax* all'interno dei LXX<sup>493</sup>. Alla luce di ciò, se è vero che «this type of 'consistency' does not reflect the most natural choice for a 'literal' translator, since the translator could have taken refuge in minuses or in the transliteration of words, which would have been easier solutions<sup>494</sup>», tuttavia la sua traduzione, nonostante lo sforzo, rivela un atto interpretativo la cui portata non sembra muoversi in una direzione allegorica, quanto piuttosto verso una resa accurata e il più possibile consapevole della singolarità dell'ipotesto.

Infine, la causa dell'assenza, nel testo della Peshitta, della radice ܘܚܘܢܐ, corrispondente siriano dell'ebraico סַגַּר<sup>495</sup>, sta forse nella natura davvero letterale della traduzione<sup>496</sup>, che potrebbe non avere inteso la valenza allegorica lì caricata sull'immagine. Si è visto, infatti, che ܘܚܘܢܐ risulta attestato in numerosi passi della *Peshitta* inerenti all'ambito della sordità<sup>497</sup> e potrebbe pertanto avere acquisito, in aggiunta al valore concreto, anche una sua specificità metaforica, qui non riconosciuta.

---

<sup>491</sup> Θάμβος appartiene a una famiglia di vocaboli il cui significato base è quello di «*sbalordirsi, meravigliarsi* [da cui] si è sviluppato il significato di *spaventare* (trans.), al passivo *essere spaurito*, che è diventato quello prevalente, anche nei LXX. [...] Il greco biblico in genere attua l'aspetto appariscente del fenomeno, per accentuare il riferimento ad una presenza invisibile e carica di mistero, che quale *mysterium tremendum* si manifesta appunto nel θάμβος degli uomini (Bertram, s.v. θάμβος, *GLNT* 4, col. 149 e 154)». Tale atmosfera ben si addice a un terrore manifestatosi nelle vie, la cui grande ambiguità i diversi traduttori a fatica hanno saputo sciogliere.

<sup>492</sup> Dieto alla resa di θάμβος e dei suoi derivati, peraltro poco frequenti nei LXX, ricorrono più di dieci diverse radici ebraiche, per cui cfr. Bertram, s.v. θάμβος, *GLNT* 4, col. 151-154, che aggiunge: «questi vengono usati per tradurre un certo numero di termini ebraici designanti i movimenti del corpo provocati da un subitaneo spavento e quindi anche la sensazione stessa che li ha cagionati».

<sup>493</sup> Cfr. DEBEL 2013b, 329, che puntualizza: «the question remains whether this understanding of the world is not dependent upon the LXX rendering of Qoh 12:5, as this Greek word is also a LXX *hapax*, although it also occurs in other non-biblical Greek texts».

<sup>494</sup> *Ibid.*, 330.

<sup>495</sup> Cfr. *supra* p. 41. *Ecl.* 12,4 attesta, invece, אַבְיֹנָה אֶבְיֹנָה אֶבְיֹנָה.

<sup>496</sup> Cfr. SCHOORS 2013, 802.

<sup>497</sup> Cfr. *supra* p. 41.

## Conclusioni

A conclusione del lavoro, sembra indiscutibile ciò che ALTER 2011, 29-30 ha affermato nel suo studio in merito al funzionamento del sistema formale della poesia biblica: «naturalmente, in senso astratto, non vi sono lingue che presentino sinonimi del tutto esatti; tanto i narratori come i poeti, proprio in virtù della sensibilità nei confronti dello strumento espressivo che hanno scelto, sono sempre stati molto consapevoli di ciò. [...] In altre parole, nell'espressione letteraria non viene costantemente sfruttato solo il referente definibile della parola, ma anche il quadro referenziale a cui la parola si associa, i campi semantici verso cui punta, il livello di stile che evoca, l'uso particolare che se ne può fare». Lo studio dei *loci* attestanti espressioni legate al campo semantico della sordità nel *Siracide* e nel *Qohelet* ha mostrato, anche in assenza dell'ipotesto ebraico, che probabilmente, già a partire dalla loro formulazione originaria, nei casi indagati «la lingua resiste alla piena sinonimia, e che l'uso introduce sempre piccoli margini di diversità tra termini che risulterebbero troppo strettamente simili<sup>498</sup>». Infatti, a fianco del più comune *לֹא שָׁמַע*, numerose sono le radici ebraiche che potrebbero verosimilmente essere coinvolte, all'interno di un campo semantico ampio, a cui effettivamente si attinge per esprimere constatazioni reali, ammonimenti, esortazioni e insegnamenti che attribuiscono alla sordità un valore ogni volta diverso, in un costante dialogo con la tradizione precedente.

Se ciò è vero per l'ebraico, lo è a maggior ragione nel caso delle successive traduzioni del testo, che si sono confrontate non solo con l'ipotesto e con la tradizione, ma anche con le altre versioni, nonché con il differente contesto in cui esse sarebbero state fruite, all'interno del quale occorreva rileggere il messaggio trasmesso e interpretarlo, sforzandosi di *transducere*, da un dato linguistico ad un altro, il concetto e, con questo, la carica espressiva di cui quel concetto era latore. Per ciascuna divergenza, ma anche per ogni consonanza, si sono potuti «distinguere almeno tre livelli diversi nella traduzione trasformante del testo<sup>499</sup>»: l'esito finale del significato, il motivo che ha determinato la scelta del significante nella traduzione in

---

<sup>498</sup> Vd. ALTER 2011, 25.

<sup>499</sup> Cfr. MINISSALE 1995, 27, che, per una divergenza linguistica, di seguito chiarisce trattarsi di «quello dell'esito finale del *significato* offerto nella traduzione, quello del *motivo* storico, ideologico o stilistico che ha provocato questo spostamento di significato e, infine, quello dell'*occasione* materiale che ha potuto suggerire o facilitare il cambio di significato».

altra lingua e, infine, l'occasione materiale che ha suggerito o facilitato tale preferenza. A fronte di passi davvero consonanti nelle loro differenti versioni (*Sir.* 20,20 LXX = 20,22 VL; 27,13-15 LXX = 27,14-16 VL; 29,23 LXX = 29,30 VL; *Ecl.* 7,5 LXX = 7,6 VG; 9,16-17 LXX), che denotano, con buona probabilità, un alto grado di comprensione del testo originario e piena consapevolezza degli strumenti linguistici a disposizione per riprodurlo, vi sono casi in cui solo uno dei traduttori vi ha letto un riferimento alla sordità, sforzandosi di renderlo in maniera adeguata (*Sir.* 19,27 LXX), chiarendone il messaggio attraverso un'aggiunta esplicitiva (*Sir.* 13,16-18 VL) oppure interpretando l'ipotesi, talvolta anche in senso allegorico (*Sir.* 28,28-29 VL; *Ecl.* 12,4 VG); tale sforzo ermeneutico ha coinvolto altrove entrambi i traduttori (*Ecl.* 7,21-22 LXX = 7,22-23 VG) e si è rivelato, in un altro caso, l'esito di una ricostruzione operata dagli esegeti moderni per ragioni stilistiche e alla luce di un confronto sinottico con altri *loci similes* veterotestamentari (*Sir.* 21,24 LXX = 21,27 VL).

L'allusione, d'altronde, lungi dall'essere un mero espediente retorico, assume un ruolo centrale nell'ambito della costituzione del testo sacro e della sua traduzione: alla base di quest'ultima, infatti, sta la comprensione del messaggio ivi contenuto, che si è via via costituito per rivelazione divina e trasmissione umana, mediante *topoi*, formule convenzionali e riprese più o meno letterali, nonché attraverso le loro varianti legate al mutato contesto storico e al contatto con nuove formule espressive, che possono averne rimesso in discussione, talvolta, anche il contenuto tradizionale. Così, all'interno della trattazione di un tema topico della letteratura sapienziale – il porgere o meno l'orecchio per ascoltare, che si traduce, nel *Siracide* e nel *Qohelet*, in una sordità spesso positiva a tutela del saggio<sup>500</sup>, talora, invece, in un'espressione di stoltezza<sup>501</sup> o in un segno di vecchiaia<sup>502</sup> – trovano spazio, già in ebraico, plausibili legami tra un libro sapienziale e l'altro<sup>503</sup>, sostenuti da evidenti riprese tematiche, formali e lessicali, che hanno, però, importanti ricadute anche sul piano del significato; inoltre, nelle successive traduzioni, si riscontrano, a fianco di scelte convenzionali, l'uso originale di lessemi impiegati nella loro valenza semantica

<sup>500</sup> Così in *Sir.* 13,16-18 VL; 20,20 LXX = 20,22 VL; 21,24 LXX = 21,27 VL; 27,13-15 LXX = 27,14-16 VL; 28,28-29 VL; 29,23 LXX = 29,30 VL; *Ecl.* 7,5 TM-LXX = 7,6 VG; 7,21-22 TM-LXX = 7,22-23 VG; *Ecl.* 9,17 TM-LXX.

<sup>501</sup> Cfr. *Sir.* 19,27 LXX; *Ecl.* 9,16 TM-LXX.

<sup>502</sup> Cfr. *Ecl.* 12,4 TM-VG.

<sup>503</sup> Nei passi esaminati, in particolare, si è riscontrato un probabile contatto tra *Proverbi* e *Qohelet*, da un lato, tra quest'ultimo e il *Siracide*, dall'altro.

classica oppure la creazione di calchi semantici e di neologismi, atti a riprodurre la singolare sfumatura di significato identificata nell'originale.

All'interno dei LXX, la traduzione del nipote di Ben Sira ha quasi sempre rivelato il notevole impegno profuso nella resa morfologica, sintattica, stilistica e lessicale dell'ipotesto ebraico, come d'altronde da lui apertamente dichiarato nel prologo; la versione greca del *Qohelet*, l'ultima della LXX ad essere stata redatta<sup>504</sup>, non ha mostrato invece la medesima originalità, volgendo per lo più alla lettera il testo masoretico<sup>505</sup>, benché il traduttore, in alcune occasioni, abbia dimostrato di aver pienamente compreso le allusioni ironiche dell'autore, cercando di riprodurle anche dal punto linguistico. Per quanto riguarda la *versio* latina, quella dell'*Ecclesiaste*, ad opera di Gerolamo, è senza dubbio preziosa alla luce del dibattito che già era sorto ai tempi della sua stesura in merito al libro del *Qohelet*: numerosi sono gli sforzi esegetici, anche allegorici, applicati al testo attraverso la sua traduzione, per adattarlo alla lettura nella chiesa dei cristiani, pur cercando anche «di conseguire questo scopo con una migliore comprensione del senso letterale»<sup>506</sup>; il testo dell'*Ecclesiastico* tradito dalla *Vetus Latina*, invece, grazie alle sue aggiunte, è un prezioso testimone della tendenza al cambiamento, all'integrazione o alla precisazione insita nella fruizione del testo biblico, che viene riletto in diverse epoche dalle varie comunità in funzione dei propri bisogni contingenti. Nondimeno interessante si è rivelato il raffronto con la traduzione siriana, che ha a sua volta permesso di ricostruire, in alcuni casi, il valore primigenio delle parole di Ben Sira, in assenza dell'ipotesto, nonché di sostenere l'analisi dell'intero tessuto di significanti e significati scelti di volta in volta come rappresentativi dei concetti espressi nelle differenti traduzioni. In conclusione, dal punto di vista linguistico, il confronto sinottico delle diverse versioni del testo si è rivelato uno strumento privilegiato per apprezzarne, da un lato, l'evoluzione e la trasformazione nel tempo, dall'altro le potenzialità espressive di ogni lingua che lo ha tradotto.

---

<sup>504</sup> Cfr. THB 2017, 13-17.1.1.3.3

<sup>505</sup> Cfr. VINEL 1998, 301-302: «En lieu peut-être avec un autre achèvement, celui du processus de canonisation, la traduction dans la littéralité va dans le sens d'une unification du texte biblique même pur des termes rares, essentiellement grâce à des traductions de type étymologique. [...] Ce sont ainsi des champs lexicaux qui se constituent et se renforcent, multipliant pour le lecteur les possibilités de parallèles d'un livre à l'autre».

<sup>506</sup> Vd. LEANZA 1990, 49, che individua in Gerolamo e Gregorio di Agrigento, tra i padri della chiesa, «gli unici interpreti che hanno tentato un approccio più critico alla pagina di Qohelet».

## Bibliografia

ALONSO SCHÖKEL 1969

L. Alonso Schökel, *Proverbios y Eclesiástico*, in *Los Libros Sagrados IX*, Madrid 1968.

ALTER 2011

R. Alter, *L'arte della poesia biblica*, trad. it. Cinisello Balsamo 2011.

AUERBACH 1956

E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, trad. it. Torino 1956.

BACKHAUS 1993

F.J. Backhaus, *Qohelet und Sirach*, in «Biblische Notizen» 69, 1993, 32-55.

BACKHAUS 2000

F.J. Backhaus, *Kohelet und die Ironie*, in «Biblische Notizen» 101, 2000, 29-55.

BARTHÉLEMY 1963

D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963.

BARTHOLOMEW 2009

C.G. Bartholomew, *Ecclesiastes*, Grand Rapids (MI) 2009.

BARTON 1912 (=1980)

J.L. Barton, *A critical and exegetical commentary on the Book of Ecclesiastes*, Edinburgh 1912.

BARUCQ 1979

A. Barucq, s.v. *Qoheleth*, in «Dictionnaire de la Bible, Supplément» 9, Paris 1979, 609-674.

BAUER 1988<sup>6</sup>

W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von K. Aland und B. Aland, Berlin-New York 1988<sup>6</sup>.

BEENTJES 1999

P.C. Beentjes, *The concept of "brother"*, in N. CALDUCH-BENAGES – J. VERMYLEN (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the book of Wisdom*, Festschrift M. Gilbert, Leuven 1999, 75-89.

BEENTJES 2011

P.C. Beentjes, *Reconstructions and Retroversions: Chances and Challenges to the Hebrew Ben Sira Text*, in J.S. REY – J. JOOSTEN (eds.), *The texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation*, Leiden-Boston 2011, 23-35.

BEENTJES 2002

P.C. Beentjes, *Errata et corrigenda*, in R. EGGER-WENZEL (eds.), *Ben Sira's God*, Berlin-New York 2002, 375-377.

BEENTJES 1997

P.C. Beentjes, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, Leiden-New York-Köln 1997.

BELLIA 2003

G. Bellia, *Le varie interpretazioni del libro del Qohelet*, «Parole di vita» 48 (3), 2003, 11-17.

BEN-HAYYIM 1973

Z. Ben-Hayyim, *The book of Ben Sira: Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary*, Jerusalem 1973.

BIANCHI 2001

F. Bianchi, «Un fantasma al banchetto della Sapienza»? *Qohelet e il libro dei proverbi a confronto*, in G. Bellia – A. Passaro (eds.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, 40-68.

BIBLIA HEBRAICA QUINTA 2004

*Biblia Hebraica quinta editio cum apparatu critico novis curis elaborato. General Introduction and Megilloth. Ruth. Canticles. Qoheleth. Lamentationes. Esther*, participantibus R. Althann, P.B. Dirksen, N. Fernández Marcos, A. Gelston, A. Gianto, L. Greenspoon, I. Himbaza, J. Lust, D. Marcus, C. McCarthy, M. Rösel, M. Sæbø, R. Schäfer, S. Sipilä, P. Schwagmeier, A. Tal, Z. Talshir, consultis A. Dotan pro masora, A. Groves et Soetjianto pro impressione electronica, R. Omanson pro redactione et stylo, communiter ediderunt A. Schenker (praeses), Y.A.P. Goldman, A. Van Der Kooij, G.J. Norton, S. Pisano, J. De Waard, R.D. Weis, Stuttgart 2004.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA 1967-1977

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, cooperantibus H. P. Rüger et J. Ziegler ediderunt K. Elliger et W. Rudolph, Stuttgart 1967-1977.

BIBLIA SACRA VULGATA

*Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. Weber. Editionem quintam retractatam praeparavit R. Grayson, Stuttgart 2007 (on line: *The Scholarly Bible Portal of the German Bible Society*, <http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/vulgate/>).

BOLDRINI 1988

S. Boldrini, *Fedro e Perotti. Ricerche di storia della tradizione*, Urbino 1988.

BOLLACK 1990

J. Bollack, *L'Oedipe roi de Sophocle. Le texte et ses interprétations*, (Cahiers de Philologie 11-13b), Villeneuve-d'Ascq 1990.

BONORA 1992

A. Bonora, *Il libro del Qoèlet*, Roma 1992.

BONNARD 1972

P.E. Bonnard, *Le second Isaïe: son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Paris 1972.

BOX – OESTERLEY 1913

G.H. Box – W.O.E. Oesterley, *The book of Sirach*, in R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament I*, Oxford 1913.

BRADLEY 2010

C.G. Bradley, *Like an Everlasting Signet Ring. Generosity in the Book of Sirach*, Berlin-Göttingen 2010.

BRANDENBURG 1971

H. Brandenburg, *Das Buch der Sprüche, der Prediger und das Hohelied*, Giessen 1971.

BRESSAN 1954

D.G. Bressan, *Samuele*, Torino-Roma 1954.

BRIGGS, C.A. – BRIGGS, E.G. 1906-1907

C.A. Briggs – E.G. Briggs, *A critical and exegetical commentary on the Book of Psalms*, Edinburgh 1906-1907.

BRYCE

G.E. Bryce, “*Better*”-*Proverbs: An Historical and Structural Study*, «Society of Biblical Literature Seminar Papers» 108 (2), 1972, 343-354.

BROCKELMANN 1928<sup>2</sup>

C. Brockelmann, *Lexicon syriacum*, Halle 1928<sup>2</sup>.

BUSSINO 2013

S. Bussino, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira*, Roma 2013.

BUSTO SAIZ 1983

J.R. Busto Saiz, *Estructura métrica y estrófica del «poema sobre la juventud y la vejez»: Qohelet 11,7-12,7*, «Sefarad» 43, 1983, 17-25.

CAIAZZA 2001

*Corpus Plutarchi Moraliū. Conversazioni a tavola. Libro secondo*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di A. Caiazza, Napoli 2001.

CAIRD 1982

G.B. Caird, *Ben Sira and the Dating of the Septuagint*, in E.A. Livingstone (ed.), *Studia Evangelica vol. VII. Papers presented to the Fifth International Congress on Biblical Studies held at Oxford, 1973*, Berlin 1982, 95-100.

CALDUCH-BENAGES – FERRER – LIESEN 2003

N. Calduch-Benages – J. Ferrer – J. Liesen, *La Sabiduría del Escriba. Edición diplomática de la versión siríaca del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano, con traducción española e inglesa*, Estella 2003.

CASSOLA 1975

F. Cassola, *Inni Omerici*, Milano 1975.

CHANTRAINE, *DELG*

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris 1968-1980.

CONYBEARE – STOCK 1995

F.C. Conybeare – G. Stock, *A grammar of Septuagint Greek, with selected Readings, Vocabularies, and updated Indexes*, Grand Rapids 1995.

CORLEY 2011

J. Corley, *An alternative Hebrew Form of Ben Sira: the Anthological Manuscript C*, in J.S. Rey – J. Joosten (eds.), *The texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation*, Leiden-Boston 2011, 3-22.

CORLEY 2005

J. Corley, *An Intertextual Study of Proverbs and Ben Sira*, in J. Corley – V. Skemp (eds.), *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit. Essays in Honor of Alexander A. Di Lella, O.F.M.*, Washington 2005, 155-182.

CORNILL 1875

C.H. Cornill, *Das Buch der weisen Philosophen nach dem Äthiopischen untersucht*, Leipzig 1875.

COWLEY – NEUBAUER 1897

A.E. Cowley – M.A. Neubauer, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX,15 to XLIX,11) together with the early versions and an english translation, followed by the quotations from Ben Sira in Rabbinical Literature*, Oxford 1897.

CRENSHAW 1987

J.L. Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary* (Old Testament Library), Philadelphia 1987.

CRENSHAW 2005

J.L. Crenshaw, *A Proverb in the Mouth of a Fool*, in R.L. Troxel – K.G. Friebel – D.R. Magary (eds.), *Seeking Out the Wisdom of the Ancients. Essays offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Brithday*, Winona Lake 2005, 103-115.

D'ALARIO 1993

V. D'Alario, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica*, Bologna 1993.

DEBEL 2010

H. Debel, *When It All Falls Apart: A Survey of the Interpretational Maze concerning the “Final Poem” of the Book of Qohelet (Qoh 12:1-7)*, «Old Testament Essays» 23 (2), 2010, 235-260.

DEBEL 2012

H. Debel, *Once More, With Feeling: Qoh 11,7-12,7 as the Ultimate Expression of Qoheleth’s Alternative to Life-beyond-Death*, in T. Shepherd – G. Van Oyen (eds.), *Resurrection of the Dead: Biblical Traditions: Proceedings of the Seventh Meeting of the IOQS in Helsinki*, Leiden-Boston 2012, 89-105.

DEBEL 2013a

H. Debel, *A “Creative” Perspective on Qohelet: Creation and Createdness in Qohelet’s Opening and Final Poems (1,3-8; 12,1-7)*, in F. Depoortere – J. Haers (eds.), *Creation in a Scattering World*, Leuven 2013, 43-53.

DEBEL 2013b

H. Debel, *The Greek Rendering of Hebrew Hapax Legomena in the Book of Qohelet*, in M.K.H. Peters (ed.), *XIV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies – Helsinki, 2010*, Atlanta 2013, 313-331.

DE LUBAC – DOUTRELEAU 2003<sup>2</sup>

*Origène. Homélie sur la genèse*, texte latine de W.A. Baehrens, introduction par H. De Lubac et L. Doutreleau, traduction et notes par L. Doutreleau, Paris 2003<sup>2</sup>.

DESEČAR 1970

A.J. Desečar, *La sabiduría y la necesidad en Sirac 21-22*, Roma 1970.

DI FONZO 1967

P.L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, Torino-Roma 1967.

DIHI 2015

H. Dihi, *Quotations from Ben Sira in Rabbinic Literature and Their Contribution to Ben Sira Textual Criticism*, «Ancient Near Eastern Studies» 52, 2015, 261-271.

DI LELLA 2008

A.A. Di Lella, *Ben Sira’s doctrine on the discipline of the tongue. An intertextual and synchronic analysis*, in A. Passaro – G. Bellia (eds.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Berlin-New York 2008, 233-254.

DI LELLA 1997

A.A. Di Lella, *Siracide*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Brescia 1997.

DI LELLA 1988

A.A. Di Lella, *The Newly Discovered Sixth Manuscript of Ben Sira from the Cairo Geniza*, «Biblica» 69, 1988, 226-238.

DILLMANN 1892

A. Dillmann, *Über die griechische Übersetzung des Qoheleth*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» 11 (1), 1892, 3-16.

DRIVER – GRAY 1977

S.R. Driver – G.B. Gray, *A critical and exegetical commentary on the Book of Job together with a new translation*, Edinburgh 1977.

DUESBERG – FRANSEN 1966

Dom H. Duesburg – Dom I. Fransen, *Ecclesiastico*, Torino-Roma 1966.

DULIN 2001

R.Z. Dulin, “*How sweet is the light*”: *Qoheleth’s Age-Centered Teachings*, «Interpretation» 55, 2001, 260-270.

EATON 1994

M.A. Eaton, *Suffering and Sin: Ecclesiastes 7:1-8:1*, in R.B. Zuck (ed.), *Reflecting with Salomon. Selected Studies on the book of Ecclesiastes*, Eugene 1994, 291-299.

EBERHARTER 1925

A. Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt*, Bonn 1913.

ELLENDT 1965<sup>2</sup>

F. Ellendt, *Lexicon Sophocleum*, adhibitis veterum interpretum explicationibus, grammaticorum notationibus, recentiorum doctorum commentariis, editio altera emendata curavit H. Genthe, Hildesheim 1965<sup>2</sup>.

ELIZUR – RAND 2010

S. Elizur – M. Rand, *A New Fragment of the Book of Ben Sira*, «Dead Sea Discoveries» 18, 2011, 200-205.

ELIZUR 2011

S. Elizur, *Two New Leaves of the Hebrew Version of Ben Sira*, «Dead Sea Discoveries» 17, 2010, 13-29.

ERNOUT-MEILLET, *DELL*

A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine: histoire des mots*, tirage de la quatrième édition, augmentée d'additions et de corrections nouvelles par J. André, Paris 1994.

ELWOLDE 2014

J.F. Elwolde, *Isaiah 5:1-7 in the Dead Sea Scrolls, MT, and versions: basic data and preliminary observations*, in A.P. i Tàrrech (ed.), *Relectures de l'Esclitura a la llum del Concili Vaticà II (1) "La vinya"* (Scripta Biblica, 14), Barcelona 2014, 89-132.

FASCE 2009

S. Fasce, *La teoria del sogno nel libro biblico del Siracide (o Ecclesiastico)*, in P. Rossi – I. Li Vigni – E. Miconi (a cura di), *Sulle Ali del sogno*, Milano 2009, 79-85.

FEDRIZZI 1972

P.P. Fedrizzi, *Giobbe*, Torino-Roma, 1972.

FITZMYER 2003

J.A. Fitzmyer, *Tobit*, Berlin 2003.

FITZMYER 1995

J.A. Fitzmyer, *Tobit*, in M. Broshi (ed.), *Qumran Cave 4, XIV/2. Parabiblical texts (DJD 19)*, Oxford 1995.

FOHRER 1996

G. Fohrer (a cura di), *Dizionario di ebraico e aramaico dell'Antico Testamento*, edizione italiana a cura di V. Cuffaro [Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, 1989], Casale Monferrato 1996.

FORCELLINI, *LTL*

*Lexicon totius latinitatis*, ab Ae. Forcellini lucubratum, deinde a I. Furlanetto emendatum et auctum, nunc vero curantibus F. Corradini et I. Perin emendatius et auctius melioremque in formam redactum, Padova 1864-1926<sup>4</sup>, rist. 1965.

FORTE 2014

A.J. Forte, *Sirach (Ecclesiasticus)* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 11/2, Pars Altera, *Sir.* 25,1-28,24), Freiburg 2014.

FOX 1988

M.V. Fox, *Aging and Death in Qohelet 12*, «Journal for the Study of the Old Testament» 42, 1988, 55-77.

FOX 1989

M.V. Fox, *Qohelet and his Contradictions*, Sheffield 1989.

FOX 1999

M.V. Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build up. A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids 1999.

FREDERICKS 1991

D.C. Fredericks, *Life's storms and structural unity in Qoh 11.1-12.8*, «Journal for the study of the Old Testament» 52, 1991, 95-114.

FRISK, *GEW*

H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1973.

GASTER 1896-1897

M. Gaster, *The Unknown Hebrew Version of the Tobit Legend*, «Proceedings of the Society of Biblical Archaeology» 18, 1896, 208-222; 19, 1897, 27-38.

GELIO 1988

R. Gelio, *Osservazioni critiche sul māšāl di Qoh. 7,5-7*, «Lateranum» 54, 1988, 1-15.

GENTRY 2003

P.J. Gentry, *Hexaplaric Materials in Ecclesiastes in the Role of the Syro-Hexapla*, «Aramaic Studies» 1, 2003, 5-28.

GENTRY 2004a

P.J. Gentry, *The Relationship of Aquila and Theodotion to the Old Greek of Ecclesiastes in the Marginal Notes of the Syro-Hexapla*, «Aramaic Studies» 2 (1), 2004, 63-84.

GENTRY 2004b

P.J. Gentry, *Propaedeutic to a Lexicon of the Three: The Priority of a New Critical Edition of Hexaplaric Fragments*, «Aramaic Studies» 2 (2), 2004, 145-174.

GENTRY 2006

P.J. Gentry, *The Role of the 'Three' in the Text History of the Septuagint: II. Aspects of Interdependence of the Old Greek and the Three in Ecclesiastes*, «Aramaic Studies» 4 (2), 2006, 153-192.

GENTRY 2008

P.J. Gentry, *Special Problems in the Septuagint Text History of Ecclesiastes*, in Melvin K.H. Peters (ed.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Ljubljana, 2007*, Atlanta 2008, 133-153.

GENTRY 2010

P.J. Gentry, *Issues in the Text-History of LXX Ecclesiastes*, in W. Kraus – M. Karrer – M. Meiser (eds.), *Die Septuaginta: Texte, Theologien und Einflüsse. 2. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX-D.)*, Wuppertal 23, 27.7.2008, Tübingen 2010, 201-222.

GENTRY – ALBRECHT 2011

P.J. Gentry – F. Albrecht, *The Amazing History of MS Rahlfs 159. Insights from Editing LXX Ecclesiastes*, «Journal of Septuagint and Cognate Studies» 44, 2011, 31-50.

GENTRY 2013

P.J. Gentry, *The Distinctive Aims of the Göttingen Apparatus: Examples from Ecclesiastes. An Edition in Preparation*, in R.G. Kratz – B. Neuschäfer (eds.), *Die Göttinger Septuaginta: ein editorisches Jahrhundertprojekt*, Berlin-Boston 2013, 73-105.

GENTRY 2015

P.J. Gentry, *The Greek Genizah Fragment of Ecclesiastes and its Relation to Earlier Greek Versions*, in K. Aitken – T.V. Evans (eds.), *Biblical Greek in Context: Essays in Honour of John A.L. Lee*, Leuven 2015, 91-116.

GENTRY 2017

P.J. Gentry, *Ecclesiastes* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XI,2), Göttingen 2017; *idem, Introduction and Text History to the Greek Ecclesiastes*, Göttingen 2017.

GESENIUS 1857

F.W. Gesenius, *Gesenius's Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament scriptures, translated, with additions and corrections from the author's thesaurus and other works*, by S. Prideaux Tregelles, London 1857.

GESENIUS 1910<sup>2</sup>

F.W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar as edited and enlarged by the late E. Kautzsch*, second english edition revised in accordance with the twenty-eighth german edition (1909) by A.E. Cowley edd., Oxford 1910<sup>2</sup>.

GIANOTTI 2013

G.F. Gianotti, *La cena di Trimalchione*, Roma 2013.

GILBERT 1996

M. Gilbert, s.v. *Siracide*, in «Dictionnaire de la Bible, Supplément» 12, Paris 1996, 1389-1437.

GILBERT 1998a

M. Gilbert, *Prête, aumône et caution*, in R. Egger-Wenzel – I. Krammer, *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, Berlin-New York 1998, pp. 179-189.

GILBERT 1998b

M. Gilbert, *Qohelet et Ben Sira*, in A. Schoors (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom*, Leuven 1998, 161-179.

GILBERT 2008

M. Gilbert, *Methodological and hermeneutical trends in modern exegesis on the Book of Ben Sira*, in A. Passaro – G. Bellia (eds.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Berlin-New York 2008, 1-20.

GINSBERG 1956

H.L. Ginsberg, *Kohelet 12:4 in the Light of Ugaritic*, «Syria» 33, 1956, 99-101.

GLAT

*Grande Lessico dell'Antico Testamento*, a cura di G.J. Botterweck e H. Ringgren, in collaborazione con G.W. Anderson, H. Cazelles, D.N. Freedman, S. Talmon e G. Wallis, edizione italiana a cura di A. Catastini e R. Contini, Brescia 1988-2010.

GLNT

*Grande Lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel, continuato da G. Friedrich, edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpat e O. Soffritti, Brescia 1965-1992.

GORDIS 1939

R. Gordis, *Quotations in Wisdom Literature*, «The Jewish Quarterly Review» 30 (2), 1939, 123-147.

GORDIS 1951 (= 1968<sup>3</sup>)

R. Gordis, *Koheleth – the Man and his World*, New York 1951.

GRAY 1912

G.B. Gray, *A critical and exegetical commentary on the Book of Isaiah*, I-XXVII, Edinburgh 1912.

GREGORY 2014

B.C. Gregory, *A Reassessment of Sirach's Relationship to Qoheleth: a Case Study of Qoheleth 3:15 and Sirach 5:3*, in K. Dell – W. Kynes, *Reading Ecclesiastes Intertextually*, London-New York 2014, 189-200.

GRYSON 1987-1997

R. Gryson, *Esaias* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 12/1-2), Freiburg 1987-1997.

GUAGLIANONE 1969

*Phaedri Augusti Liberti Liber Fabularum*, recensuit Antonius Guaglianone, Torino 1969.

GUILLAUME 1963

A. Guillaume, *The Arabic Background of the Book of Job*, in F.F. Bruce (ed.), *Promise and fulfilment: essays presented to Professor S.H. Hooke*, Edinburgh 1963, 106-127.

HAMBARDZUMYAN 2016

G. Hambardzumyan, *The book of Sirach in the Armenian Biblical Tradition. Yakob Nalean and His Commentary on Sirach*, Berlin-Boston 2016.

HATCH – REDPATH 1975

E. Hatch – H.A. Redpath, *A concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament (including the Apocryphal books)*, Graz 1975.

HOFMANN – SZANTYR 2002

J.B. Hofmann – A. Szantyr, *Stilistica latina*, a cura di A. Traina, traduzione di C. Neri, aggiornamenti di R. Oniga, revisioni e indici di B. Pieri, Bologna 2002.

JARICK 1990

J. Jarick, *Aquila's Koheleth*, «Textus» 15, 1990, 131-139.

JARICK 1993

J. Jarick, *A Comprehensive Bilingual Concordance of the Hebrew and Greek Texts of Ecclesiastes*, Atlanta 1993.

JASTROW 1903

M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London-NewYork 1903.

JASTROW 1919

M. Jastrow, *A Gentle Cynic, being a Translation of the Book ok Koheleth commonly known as Ecclesiastes stripped of later additions, also its Origin, Growth and Interpretation*, Philadelphia-London 1919.

KEARNS 1951 (doct. thesis)

C. Kearns, *The greek Additions in the Book of Ben Sira. Its Teaching on the Future Life as a Clue to Its Origin*, edited by P.C. Beentjes, enlarged with a Biographical Sketch of Kearns by G. Norton, an Introduction to Kearns' Dissertation by M. Gilbert, Bibliographical Updates (1951-2010) by N. Caldusch-Benages, Berlin-New York 2011.

KENNEDY 1987

J.M. Kennedy, *The root g'r in the light of semantic analysis*, «Journal of Biblical Literature» 106 (1), 1987, 47-64.

KINNIER WILSON 1962

J.V. Kinnier Wilson, *Hebrew and Akkadian Philological Notes*, «Journal of Semitic Studies» 7, 1962, 173-183.

KÖHLMOOS 2015

M. Köhlmoos, *Kohelet. Der Prediger Salomo*, Göttingen 2015.

KRAUS 1966

H.J. Kraus, *Hören und Sehen in der althebräischen Tradition*, «*Studium Generale*» 19, 1966, 115-123.

KRAUS 1999-2000

M. Kraus, *Christians, Jews, and Pagans in Dialogue. Jerome on Ecclesiastes 12:1-7*, «*Hebrew Union College Annual*» 70/71, 1999-2000, 183-231.

LABENDZ 2006

J.R. Labendz, *The book of Ben Sira in Rabbinic Literature*, «*AJS Review*» 30, 2006, 347-392.

LARCHER 1985

C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon*, Paris 1985.

LAVOIE 1997

J.J. Lavoie, *La philosophie politique de Qohélet 9,13-16*, «*Science et esprit* » 49 (3), 1997, 315-328.

LAVOIE 1998

J.J. Lavoie, *La philosophie comme réflexion sur la mort*, «*Laval Théologique et Philosophique*» 54 (1), 1998, 91-107.

LAVOIE 2008

J.J. Lavoie, *Ironie et ambiguïtés en Qohélet 4,13-16*, «*Studies in Religion*» 37, 2008, 15-39.

LAVOIE 2015

J.J. Lavoie, *Force meurtrière et imperfection humaine: Étude de Qohélet 7,19-20*, «*Laval théologique et philosophique*» 71 (1), 2015, 57-78.

LEANZA 1978

S. Leanza, *Eccl. 12,1-7: l'interpretazione escatologica dei Padri e degli esegeti medievali*, «*Augustinianum*» 18, 1978, 191-208.

LEANZA 1990

S. Leanza, *I condizionamenti dell'esegesi patristica. Un caso sintomatico: l'interpretazione di Qohélet*, «*Ricerche Storico Bibliche*» 2, 1990, 25-49.

LEGRAND 2011

T. Legrand, *La version latine de Ben Sira: état de la question, essai de classement thématique des «additions»*, in J.S. REY – J. JOOSTEN (eds.), *The texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation*, Leiden-Boston 2011, 215-234.

LEWIS-SHORT

*A Latin Dictionary*, founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary; revised, enlarged, and in great part rewritten by C.T. Lewis and C. Short, Oxford 1879.

LICHTHEIM 1980

M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, vol. III: The Late Period, Berkeley-Los Angeles-London 1980.

LINDER 2002a

A. Linder, *Lingua tripla, giogo ferreo e l'oro della parola. Studio esegetico di Sir. 28,13-26 in parallelo con testi sapienziali egiziani*, Romae 2002.

LINDER 2002b

A. Linder, *Il galateo della bocca. Studio sulla struttura dei capp. 27-28 del libro di Ben Sira*, «Angelicum» 79 (2), 2002, 273-302.

LINDSAY 1904-1905

*T. Macci Plauti Comoediae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay, Oxford 1904-1905.

LLOYD-JONES – WILSON 1990

*Sophoclis Fabulae*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt H. Lloyd-Jones et N.G. Wilson, Oxford 1990.

LOHFINK 1997

N. Lohfink, *Qohelet*, trad. it. Brescia 1997.

LOADER 1979

J.A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, Berlin-New York 1979.

LOADER 1986

J.A. Loader, *Ecclesiastes. A Practical commentary. Text and Interpretations*, Grand Rapids 1986.

LONGO 1971

O. Longo, *Scholia byzantina in Sophoclis Oedipum Tyrannum*, Padova 1971.

LÓPEZ GARCÍA 2005

F.M. López García, *El desprecio al hombre pobre y sabio: sabiduría, pobreza y poder en el libro de Qohélet a partir de Qoh 9,13-16*, México 2005.

LSJ<sup>9</sup>

*A Greek English lexicon*, compil. by H.G. Liddell and R. Scott, rev. and augm. throughout by H.S. Jones with the assist. of R. McKenzie and with the co-operation of many scholars, Oxford 1940<sup>9</sup>, with a rev. *Supplement* ed. by P.G.W. Glare, with the assistance of A.A. Thompson, Oxford 1996.

MAISANO 2002-2003

R. Maisano, *Sepes e Maceria: l'interpretazione geronimiana di Mt. 21,33, «Koinonia» 26-27*, 2002-2003, 145-155.

MANCUSO 2004

P. Mancuso (ed.), *Qohelet Rabbah. Midraš sul libro dell'Ecclesiaste*, Firenze 2004.

MARBÖCK 1997

J. Marböck, *Kohelet und Sirach. Eine vielschichtige Beziehung*, in L. Schwienhorst-Schönberger (ed.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, Berlin 1997, 275-302.

MAZZINGHI 2001a

L. Mazzinghi, «*Ho cercato e ho esplorato*». *Studi sul Qohelet*, Bologna 2001.

MAZZINGHI 2001b

L. Mazzinghi, *Qohelet tra giudaismo ed ellenismo. Un'indagine a partire da Qo 7,15-18*, in G. Bellia – A. Passaro (eds.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, 90-116.

MAZZINGHI 2003

L. Mazzinghi, *Il libro dei Proverbi*, Roma 2003.

MAZZINGHI 2010

L. Mazzinghi, *La letteratura sapienziale: status quaestionis, orientamenti della ricerca attuale e situazione al Biblico* ([www.biblico.it/Centenario/conferenze/mazzinghi.pdf](http://www.biblico.it/Centenario/conferenze/mazzinghi.pdf)).

McKANE 1986

W. McKane, *A critical and exegetical commentary on Jeremiah, I (I-XXV)*, Edinburgh 1986.

MICHAUD 1987

R. Michaud, *Qohélet et l'hellénisme (La littérature de sagesse: histoire et théologie II)*, Paris 1987.

MICHEL 1989

D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Berlin-New York 1989.

MINISSALE 1995

A. Minissale, *La versione greca del Siracide. Confronto con il testo ebraico alla luce dell'attività midrascica e del metodo targumico*, Roma 1995.

MINISSALE 2008

A. Minissale, *The metaphor of "falling": hermeneutic key to the Book of Sirach*, in A. Passaro – G. Bellia (eds.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Berlin-New York 2008, 253-276.

MOORE 1976 [riproduzione anastatica dell'edizione del 1895]

G.F. Moore, *A critical and exegetical commentary on Judges*, Edinburgh 1976.

MOORHOUSE 1982

A.C. Moorhouse, *The syntax of Sophocles*, Leiden 1982.

MORALDI 1986<sup>2</sup>

L. Moraldi, *I manoscritti di Qumran*, 2<sup>a</sup> edizione accresciuta, Torino 1986<sup>2</sup>.

MORLA ASENSIO 1998

V. Morla Asensio, *Poverty and Wealth: Ben Sira's View of Possessions*, in R. Egger-Wenzel – I. Krammer, *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, Berlin-New York 1998, pp. 151-178.

MURPHY 1992

R.E. Murphy, *Ecclesiastes (World Biblical Commentary 23A)*, Dallas 1992.

NEL 2008

Ph. Nel, *Remember the "Spring" of Your Youth: The Vanity of the Male Power in Qohelet 12*, «Old Testament Essays» 21 (1), 2008, 149-160.

NEUBAUER 1878

A. Neubauer, *The book of Tobit. A Chaldee Text from a Unique Manuscript in the Bodleian Library*, with Other Rabbinical texts, English Translations and The Itala, Oxford 1878.

NORDEN 2002

E. Norden, *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, trad. it. Brescia 2002.

NOVA VULGATA 1986

*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, Città del Vaticano 1986.

NUCHELMANS 1949

J.C.F. Nuchelmans, *Die Nomina des sophokleischen Wortschatzes. Vorarbeiten zu einer sprachgeschichtlichen und stilistischen Analyse*, Nijmegen 1949.

OBBERG 2000

E. Oberger, *Phaedrus-Kommentar*, Stuttgart 2000.

OESTERLEY 1912

W.O.E. Oesterley, *The Wisdom of Jesus the Son of Sirach or Ecclesiasticus*, Cambridge 1912.

OGDEN 1977

G.S. Ogden, *The "Better"-Proverb (Tôb-Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth*, «Journal of Biblical Literature» 96 (4), 1977, 489-505.

OGDEN 1979

G.S. Ogden, *Qoheleth's use of the "nothing is better"-form*, «Journal of Biblical Literature» 98 (3), 1979, 339-350.

OGDEN 1980

G.S. Ogden, *Qohelet ix 7-x 20. Variations on the Theme of Wisdom's Strength and Vulnerability*, «Vetus Testamentum» 30, 1980, 27-37.

OGDEN 1982

G.S. Ogden, *Qohelet ix 1-16*, «Vetus Testamentum» 32, 1982, 158-169.

OGDEN 1984

G.S. Ogden, *Qohelet xi 7-xii 8: Qoheleth's Summons to Enjoyment and Reflection*, «Vetus Testamentum» 34 (1), 1984, 27-38.

OPPENHEIM 1966

A.L. Oppenheim, *Sogni profetici nell'Antico Vicino Oriente*, in V. Lanternani (a cura di), *Il sogno e le civiltà umane*, Bari 1966, 62-75.

PAPONE 1998

P. Papone, *Il Qohelet nel contesto della letteratura sapienziale: novità e apertura al confronto culturale*, «Ricerche Storico Bibliche» 10, 1998, 199-216.

PARISI 2017

S. Parisi, *Qohelet. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2017.

PASSARO 2001

A. Passaro, *Le possibili letture di un libro difficile*, in G. Bellia – A. Passaro (eds.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, 21-39.

PATON 1908

L.B. Paton, *A critical and exegetical commentary on the book of Esther*, New York 1908.

PAYNE SMITH 1879-1901

*Thesaurus Syriacus*, collegerunt S.M. Quatremere, G.H. Bernstein, G.W. Lersbach, A.J. Arnoldi, C.M. Agrell, F. Field, A. Roediger, auxit digessit exposuit edidit R. Payne Smith, Oxford 1879-1901.

PAYNE SMITH 1903

J. Payne Smith (Mrs Margoliouth), *A Compendious Syriac Dictionary*, founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, Oxford 1903.

PENNA 1949

A. Penna, *San Gerolamo*, Torino 1949.

PENNA 1964

A. Penna, *Isaia*, Torino-Roma, 1964.

PETERS 1903

N. Peters, *Ekklesiaste und Ekklesiastikus*, «Biblische Zeitschrift» 1, 1903, 129-150; 2, 1903, 47-54.

PETERS 1913

N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus übersetzt und erklärt*, Münster 1913.

PEURSEN 2011

W. Th. van Peursen, *Ben Sira in the Syriac Tradition*, in J.S. REY – J. JOOSTEN (eds.), *The texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation*, Leiden-Boston 2011, 143-165.

PEURSEN 2007

W. Th. van Peursen, *Language and Interpretation in the Syriac Text of Ben Sira. A Comparative Linguistic and Literary Study*, Leiden-Boston 2007.

PFEIFFER 1949

R.H. Pfeiffer, *History of New Testament Times, with an Introduction to the Apocrypha*, New York 1949.

*PG*

*Patrologiae cursus completus omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum*, accurante J.P. Migne. Series Graeca, Brepols-Turnhout 1857-1866.

PINTO 2013

S. Pinto, *I segreti della Sapienza. Introduzione ai Libri sapienziali e poetici*, Cinisello Balsamo 2013.

PIOTTI 1979

F. Piotti, *Osservazioni su alcuni problemi esegetici nel libro dell'Ecclesiaste (Studio II); il canto degli stolti (Qoh. 7,5)*, «Bibbia e Oriente» 21, 1979, 129-140.

*PL*

*Patrologiae cursus completus omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum*, accurante J.P. Migne. Series Latina, Brepols-Turnhout 1844-1855.

PODECHARD 1912

E. Podechard, *Ecclésiaste*, Paris 1912.

PRATO 1975

G.L. Prato, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo delle origini*, Roma 1975.

PUECH 2001

E. Puech, *Qohelet a Qumran*, in G. Bellia – A. Passaro (eds.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, 144-170.

PUECH 2008

E. Puech, *Ben Sira and Qumran*, in A. Passaro – G. Bellia (eds.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Berlin-New York 2008, 79-118.

RAHLFS 1965<sup>8</sup>

A. Rahlfs, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1965<sup>8</sup>.

RAMON 2010

S. Ramon, *Y a-t-il de l'ironie dans le livre de Qohélet?*, «Vetus Testamentum» 60, 2010, 621-640.

RAVASI 1986<sup>3</sup>

G. Ravasi, *Il libro dei Salmi: commento e attualizzazione*, Bologna 1986<sup>3</sup>.

RAVASI 1988

G. Ravasi, *Qohelet. Il libro più originale e "scandaloso" dell'Antico Testamento*, Cinisello Balsamo 1988.

RENAUD 1977

B. Renaud, *La formation du livre de Michée. Tradition et actualisation*, Paris 1977.

REYNOLDS 1977

*L. Annaei Seneca Dialogorum Libri duodecim*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds, Oxford 1977.

REYMOND 2011

E.D. Raymond, *Wordplay in the Hebrew to Ben Sira*, in J.S. REY – J. JOOSTEN (eds.), *The texts and Versions of the Book of Ben Sira. Transmission and Interpretation*, Leiden-Boston 2011, 37-53.

RICHARDSON 2010

N. Richardson, *Three homeric hymns to Apollo, Hermes, and Aphrodite: hymns 3, 4, and 5*, Cambridge 2010.

RIZZI 2001

G. Rizzi, *Tradizione e intertestualità nell'ermeneutica giudaica di lingua greca e aramaica di Qoh 1,1-3*, in G. Bellia – A. Passaro (eds.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia*, Milano 2001, 227-255.

RIZZI 2008

G. Rizzi, *Christian interpretations in the syriac version of Sirach*, in A. Passaro – G. Bellia (eds.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction, and Theology*, Berlin-New York 2008, 277-308.

ROSE 1999a

M. Rose, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohélet*, Fribourg-Göttingen 1999.

ROSE 1999b

M. Rose, *De la «crise de la sagesse» à la «sagesse de la crise»*, «Revue de Théologie et de philosophie» 131, 1999, 115-134.

ROSSETTI 2005

M. Rossetti, *Le aggiunte ebraiche greche e latine a Sir 15,11-20*, «Salesianum» 67, 2005, 233-254.

ROTA 2016

G. Rota, *Sir. 27,15 VL (Apul. Met. 3,24; Herm. 3,1,5): empietà: capelli che si drizzano e orecchie che si tappano, tra metafora ed espressionismo*, «Paideia» 71, 2016, 575-593.

ROTA 2010

G. Rota, *Sir. 9.1-3 LXX / VL: ἐταιριζομένη - multivola e un plausibile ipotesto catulliano*, «Sileno» 36, 2010, 129-194.

RINALDI – LUCIANI 1969

P.G. Rinaldi – F. Luciani, *I Profeti minori*, fasc. III, Torino-Roma 1969.

RUDMAN 1997

D. Rudman, *A contextual reading of Ecclesiastes 4:13-16*, «Journal of Biblical Literature» 116 (1), 1997, 57-73.

RÜGER 1984

H.P. Rüger, *Le Siracide: un livre à la frontière du canon*, in J.D. Kaestli – O. Wermelinger (eds.), *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève 1984, 47-69.

SABATIER 1751

P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones antiquae seu Vetus Italica et caeterae quaecunque in codicibus Mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata latina & cum textu Graeco comparantur, Tomus Secundus*, Paris 1751.

SALVANESCHI 1990

E. Salvaneschi, *Memento vivere (Qohélet 12,1-8)*, «La rassegna mensile di Israel» 56 (1), 1990, 31-59.

SAWYER 1975

J.F.A. Sawyer, *The Ruined House in Ecclesiastes 12: A Reconstruction of the Original Parable*, «Journal of Biblical Literature» 94 (4), 1975, 519-531.

SCHECHTER 1891

S. Schechter, *The Quotations from Ecclesiasticus in Rabbinic Literature*, «The Jewish Quarterly Review» 3 (4), 1891, 682-702.

SCHMELING 2011

G. Schmeling, *A commentary on the Satyrical of Petronius*, Oxford 2011.

SCHMIDT GOERING 2009

G. Schmidt Goering, *Wisdom's root revealed. Ben Sira and the election of Israel*, Leiden-Boston 2009.

SCHOORS 1992

A. Schoors, *The preacher sought to find pleasing words. A study of the Language of Qoheleth*, Part I, Grammar, Leuven 1992.

SCHOORS 1998

A. Schoors, *Words Typical of Qohelet*, in A. Schoors (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom*, Leuven 1998, 17-39.

SCHOORS 2004

A. Schoors, *The preacher sought to find pleasing words. A study of the Language of Qoheleth*, Part II, Grammar, Leuven 2004.

SCHOORS 2013

A. Schoors, *Ecclesiastes. Historical Commentary on the Old Testament*, Leuven-Paris-Walpole 2013.

SCHWANTES 1963

S.J. Schwantes, *A note on Micah 5,1 (Hebrew 4,14)*, «AUSS» 1, 1963, 105-107.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 1998

L. Schwienhorst-Schönberger, *Via Media: Koh 7,15-18 und die griechisch-hellenistische Philosophie*, in A. Schoors (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom*, Leuven 1998, 181-203.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2011<sup>2</sup>

L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, Freiburg-Basel-Wien 2011<sup>2</sup>.

SEOW 1999

C.L. Seow, *Qoheleth's Eschatological Poem*, «Journal of Biblical Literature» 118 (2), 1999, 209-234.

SKEHAN – DI LELLA 1987

P.W. Skehan – A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, a new translation with notes by P.W. Skehan, introduction and commentary by A.A. Di Lella, New York 1987.

SMEND 1906a

R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Berlin 1906.

SMEND 1906b

R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und deutsch herausgegeben*, Berlin 1906.

SMITH 1977

H.P. Smith, *A critical and exegetical commentary on the books of Samuel*, Edinburgh 1977.

SMITH – WARD – BREWER 1911

J.M.P. Smith – W.H. Ward – J.A. Brewer, *A critical and exegetical commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, Edinburgh 1911.

SPICQ 1951

R.P.C. Spicq, *L'ecclésiastique*, in *La Sainte Bible VI*, Parigi 1951, 531-841.

SVF

*Stoicorum Veterum Fragmenta. Stoici Antichi. Tutti i Frammenti*, raccolti da Hans von Arnim, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice, presentazione di G. Reale, testo greco a fronte, Milano 1998.

THB 2017

*The Hebrew Bible*, edited by A. Lange – E. Tov, vol. 1C, Leiden-Boston 2017.

TARADACH – FERRER 1998

M. Taradach – J. Ferrer, *Un Targum de Qohélet. Ms M-2 de Salamanca. Editio Princeps. Texte araméen, traduction et commentaire critique*, Genève 1998.

THIELE 1987-2005

W. Thiele, *Sirach (Ecclesiasticus)* (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 11/2), Freiburg 1987-2005.

TOLONI 2004

G. Toloni, *L'originale del Libro di Tobia. Studio filologico-linguistico*, Madrid 2004.

TOMSON 2007

P.J. Tomson, 'There is no one who is righteous, not even one'. *Kohelet 7,20 in Pauline and Early Jewish Interpretation*, in A. Berlejung – P. Van Hecke, *The Language of Qohelet in its Context*, Essays in Honour of Prof. A. Schoors on the occasion of his Seventieth Birthday, Leuven-Paris-Dudley 2007, 183-202.

TOY 1899

C.H. Toy, *A critical and exegetical commentary on the Book of Proverbs*, Edinburgh 1899.

TRAPÈ 1981

S. Agostino, *Natura e Gratia I. Il castigo e il perdono dei peccati ed il battesimo dei bambini; lo spirito e la lettera; la natura e la grazia; la perfezione della giustizia dell'uomo*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, introduzione generale, introduzioni particolari e note di A. Trapè, traduzioni I. Volpi, vol. XVII/1, Roma 1981.

ULRICH 2010

E. Ulrich (ed.), *The biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, Leiden 2010.

VATTIONI 1968

F. Vattioni, *Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, Napoli 1968.

VERMEYLEN 1977-1978

J. Vermeulen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique: Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Paris 1977-1978.

VIGNOLO 2000

R. Vignolo, *La poetica ironica di Qohelet. Contributo allo sviluppo di un orientamento critico*, «Teologia» 25, 2000, 217-240.

VIGNOLO 2004

R. Vignolo, *La polarità anzianità/giovinanza in Qohelet*, «Le età della vita» 49, 2004, 81-105.

VÍLCHEZ LÍNDEZ 1997

J. Vilchez Líndez, *Qoèlet*, Roma 1997.

VINEL 1998

F. Vinel, *Le texte grec de l'Ecclésiaste et ses caractéristiques: une relecture critique de l'histoire de la royauté*, in A. Schoors (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom*, Leuven 1998, 283-302.

VON RAD 1975

G. Von Rad, *La sapienza in Israele*, trad. it. Torino 1975.

WACE 1888

H. Wace, *The Holy Bible with an Explanatory and Critical Commentary and A Revision of the Translation by Clergy of the Anglican Church: Apocrypha*, London 1888.

WAGNER 1999

C. Wagner, *Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach. Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts*, Berlin-New York 1999.

WALTONUS 1657

B. Waltonus, *Biblia Sacra Polyglotta*, IV, Londini 1657.

WEBER 1973

T.H. Weber, *Siracide*, in *Grande Commentario Biblico*, Brescia 1973.

WEBER 1996

K. Weber, *Wisdom False and True (Sir 19,20-30)*, «Biblica» 77, 1996, 330-348.

WEBER 1983<sup>3</sup>

*Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu instruxit R. Weber, editio tertia emendata quam paravit B. Fischer cum sociis H.I. Frede, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, Stuttgart 1983<sup>3</sup>.

WEHRLE 1993

J. Wehrle, *Sprichwort und Weisheit: Studien zur Syntax und Semantik der Tōb...min Sprüche im Buch der Sprichwörter*, St. Ottilien 1993.

WEISMAN 1999

Z. Weisman, *Elements of Political Satire in Koheleth 4,13-16; 9,13-16*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 111, 1999, 547-560.

WEITZMAN 1999

M.P. Weitzman, *The Syriac Version of the O.T. An Introduction*, Cambridge 1999.

WHITLEY 1979

C.F. Whitley, *Kohelet. His Language and Thought*, Berlin-New York 1979.

WHYBRAY 1989

R.N. Whybray, *Ecclesiastes* (New Century Bible Commentary), London 1989.

WHYBRAY 2005

R.N. Whybray, *The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes*, in K.J. Dell – M. Barker (eds.), *Wisdom. The Collected Articles of Norman Whybray*, New York 2005, 124-140 = in J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume 10. Wien 1980*, Leiden 1981, 435-451.

WRIGHT – CAMP 2008

B.J. Wright – C.V. Camp, “*Who has been tested by gold and found perfect?*” *Ben Sira’s discourse of riches and poverty*, in B.J. Wright III, *Praise Israel for Wisdom and Instruction. Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint*, Leiden-Boston 2008.

YI 2005

Y.Y. Yi, *Translation technique in the Greek Ecclesiastes*, Ph.D. diss. Southern Baptist Theological Seminary 2005.

ZIEGLER 1980<sup>2</sup>

J. Ziegler, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, XII/2), Göttingen 1980<sup>2</sup>.

ZIMMERLI 1963

W. Zimmerli, *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie*, in J. Leclant (ed.), *Les Sages du Proche-Orient Ancien*, Colloque de Strasbourg (17-19 Mai 1962), Paris 1963, 129-136.

ZWIERLEIN 1986

*L. Annaei Senecae Tragoediae. Incertorum auctorum Hercules (Oetaeus), Octavia*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit O. Zwierlein, Oxford 1986.

## Index Locorum

### *Loci V.T.*

#### *Genesis (Gn.)*

8,2 ..... 41 n. 145  
 26,15 ..... 28 n. 94; 34 n. 122  
 26,18 ..... 28 n. 94; 34 n. 122  
 38,29 ..... 28 n. 95  
 43,22 ..... 84 n. 370

#### *Exodus (Ex.)*

4,11 ..... 11 n. 24; 12; 13; 14  
 4,12 ..... 14  
 14,14 ..... 16 n. 50  
 18,20 ..... 62 n. 246  
 29,22 ..... 19 n. 62  
 33,22 ..... 49

#### *Leviticus (Lv.)*

3,9 ..... 19 n. 62  
 7,3 ..... 19 n. 62  
 8:25 ..... 19 n. 62  
 9:19 ..... 19 n. 62  
 14,38 ..... 103 n. 481  
 15,31 ..... 62 n. 246  
 19,14 ..... 11 n. 24; 12; 14

#### *Numeri (Nm.)*

22,24 ..... 28 n. 95

#### *Deuteronomium (Dt.)*

8,9 ..... 91 n. 405

#### *Iudicum (Idc.)*

9,16-18 ..... 88 n. 390  
 16,2 ..... 11 n. 24; 12; 13; 16  
 18,19 ..... 11 n. 24; 12

### *Samuhel*

#### *I Sm.*

2,7 ..... 51 n. 193  
 3,11 ..... 10  
 8,7 ..... 18 n. 60  
 9,20 ..... 78 n. 341  
 9,24 ..... 19 n. 62  
 10,19 ..... 18 n. 60  
 15,9 ..... 19; 20 n. 66; 20 n. 67  
 16,1 ..... 18 n. 60  
 17,26 ..... 56 n. 216  
 21,13 ..... 78 n. 341  
 25,25 ..... 78 n. 341  
 29,10 ..... 78 n. 341

#### *II Sm.*

13,17 ..... 103 n. 481  
 13,20 ..... 11 n. 24; 12; 78 n. 341  
 13,33 ..... 78 n. 341  
 18,3 ..... 78 n. 341  
 19,11 ..... 11 n. 24; 12; 13; 16 n. 50  
 19,20 ..... 78 n. 341  
 19,35 ..... 100 n. 461  
 22,16 ..... 71 n. 296

### *Malachim seu Regum*

#### *III Rg.*

3,12 ..... 62 n. 244  
 9,15 *VG* ..... 45 n. 159  
 10,22 ..... 28 n. 94

10,22a LXX.....	28 n. 95; 46	3,13.....	55; 57
IV Rg.		3,15.....	55; 57
4,4.....	103 n. 481	<i>Judith (Idt.)</i>	
6,10.....	62 n. 246	11,16.....	10
18,36.....	11 n. 24; 12	16,3.....	28 n. 94; 34 n. 122
3,19.....	28 n. 94; 34 n. 122	<i>Hester (Est.)</i>	
3,25.....	28 n. 94; 34 n. 122	1,18.....	21; 22
<i>Verba dierum seu Paralipomenon</i>		4,17.....	28 n. 94
II Par.		<i>Iob (Iob)</i>	
16,4.....	91 n. 405	1,10.....	28 n. 94; 45; 45 n. 164; 48; 49
19,10.....	62 n. 246	3,23.....	48; 49
28,24.....	104 n. 485	4,15.....	36 n. 130
32,3.....	28 n. 94; 34 n. 122	4,17.....	32
32,28.....	91 n. 405	5,15.....	97
32,4.....	28 n. 94; 34 n. 122	5,16.....	28 n. 94
32,30.....	28 n. 94; 34 n. 122	5,17.....	19; 20 n. 66; 20 n. 67
<i>Esrā (Esr.)</i>		6,24.....	11 n. 24; 12
2,33.....	14 n. 59	6,6.....	19 n. 62
4,5.....	41 n. 144	8,8-10.....	62 n. 244
4,22.....	62 n. 246	11,13.....	78 n. 341
9,9.....	28 n. 95	12,12.....	62 n. 244
II Esr.		13,5.....	11 n. 24; 12
14,1.....	28 n. 94	13,6.....	73 n. 311
16,10.....	104 n. 485	13,13.....	11 n. 24; 12
17,3.....	104 n. 485	13,19.....	11 n. 24; 12
IV Esr.		15,9-10.....	62 n. 244
2,33.....	19 n. 65	19,5.....	48
<i>Tobias (Tb.)</i>		19,8.....	46; 48
3,6.....	55; 57	21,10.....	97
3,7.....	55; 57	21,19.....	97
3,10.....	55; 57	24,4.....	97

24,9 .....	97	39,3 <i>VG</i> .....	13
24,16 .....	97	39,10 TM.....	13
26,11 .....	71 n. 296	39,10 <i>VG</i> .....	13
26,14 .....	14	47(48),14 .....	78 n. 341
27,6 .....	84 n. 373	52(53), 6 .....	18 n. 60
29,12 .....	97	57,5 LXX .....	11 n. 24; 15; 34; 35; 41; 42
29,16 .....	97	58,5 TM.....	12
30,25 .....	97	58,5 <i>VG</i> .....	10; 15; 29; 29 n. 119; 30; 34; 34 n. 124; 35; 37; 42
31,16 .....	97	61,4 LXX .....	28 n. 95
31,19 .....	97	62,12 LXX .....	28 n. 94
33,31 .....	11 n. 24; 12	63,12 TM.....	41; 41 n. 145
33,33 .....	11 n. 24; 12	63,12 <i>VG</i> .....	28 n. 94
34,19 .....	97	68,20-21 <i>VG</i> .....	58 n. 226
34,28 .....	97	73,22 <i>VG</i> .....	58 n. 226
34,33 .....	18 n. 60	72,15.....	19 n. 65
36,6 .....	97	75(76),7 .....	71 n. 296
36,15 .....	97	77(78),59 .....	18 n. 60
38,8 .....	28 n. 94; 34 n. 122; 45 n. 161; 48	78,12 <i>VG</i> .....	58 n. 226
38,31 .....	28 n. 95	78,66 TM.....	56 n. 216
<i>Psalmi (Ps.)</i>		79,13 LXX .....	28 n. 95
13(14),1-3 .....	82 n. 361	79 (80),17 .....	71 n. 296
17(18),16 .....	71 n. 296	88(89),39 .....	18 n. 60
19,12 TM.....	62 n. 246	88,41 LXX .....	28 n. 95
32,10 .....	19 n. 65	103(104),7 .....	71 n. 296
35(36),5 .....	18 n. 60	106,42 LXX .....	28 n. 94
37,14 LXX.....	11 n. 24; 14	107,42 <i>VG</i> .....	34 n. 122
37,15 LXX.....	14	117(118),22 .....	19; 20 n. 66; 20 n. 67
38,3 LXX.....	11 n. 24	118,22 LXX .....	18 n. 60
38,10 LXX.....	11 n. 24	140(141),3 .....	45 n. 159
38,14 TM.....	12	143,14 LXX .....	28 n. 95
38(39),2 .....	45 n. 159		
39,3 TM.....	13		

151,7 TM.....	56 n. 216	15,15.....	92 n. 416
<i>Odae</i>		16,19.....	92 n. 416
10,2.....	28 n. 95	17,10.....	67; 72; 72 n. 300; 89 n. 395
5.....	28 n. 95	18,23.....	92 n. 416
<i>Proverbia (Prv.)</i>		19,4.....	92 n. 415; 97 n. 450
1,22.....	62 n. 244	19,7.....	92 n. 416
1,23.....	73 n. 311	19,17.....	92 n. 415; 93 n. 417; 97 n. 450
1,30.....	73 n. 311	19,25.....	70 n. 285
3,11.....	18 n. 60	20,3.....	25 n. 84
3,34.....	92 n. 416	21,9.....	67; 67 n. 268
6,11.....	92 n. 416	21,13.....	28; 28 n. 94; 29; 34; 34 n. 122; 41; 42; 92 n. 415; 93 n. 417; 95; 95 n. 438; 96 n. 440
8,5.....	62 n. 244	21,22.....	88 n. 389
8,12-21.....	88 n. 387	21,23.....	45 n. 159
8,15.....	62 n. 244	21,24.....	96 n. 441
8,33.....	28 n. 94; 29	22,7.....	92 n. 416
10,4.....	92 n. 416	22,9.....	92 n. 415; 97 n. 450
10,15.....	92 n. 414; 92 n. 416	22,15.....	62 n. 244; 93 n. 417
11,12.....	96 n. 441	22,16.....	92 n. 415; 93 n. 417
12,8.....	84 n. 370	22,22-23.....	93 n. 417
13,1.....	67; 67 n. 269; 71 n. 291; 72; 72 n. 300	22,22.....	92 n. 415; 93 n. 416; 97 n. 450
13,3.....	45 n. 159	23,21.....	9 n. 20
13,7.....	92 n. 416	24,31.....	28 n. 95
13,8.....	72; 72 n. 300; 92 n. 416	24,34.....	92 n. 416
13,10.....	96 n. 441	25,26.....	28 n. 94
13,18.....	92 n. 416	26,2.....	84 n. 375
14,20.....	92 n. 416	26,7.....	17 n. 53
14,21.....	92 n. 416	26,9.....	17 n. 53
14,31.....	29; 92 n. 415; 93 n. 416		
15,6c.....	29		
15,6d.....	29		

27,5 .....	73 n. 311	2,12.....	69 n. 280
28,3 .....	92 n. 415; 92 n. 416;	2,18.....	69 n. 280
	93 n. 416; 97 n. 450	2,21.....	69 n. 280
28,8 .....	92 n. 415; 97 n. 450	2,22.....	69 n. 280
29,9 .....	89 n. 395; 41	2,24.....	61 n. 240; 69 n. 280
29,14.....	93 n. 417; 97 n. 450	2,26.....	69 n. 280
29,23 .....	94 n. 424	3,10.....	69 n. 280
28,11 .....	92 n. 415	3,11.....	69 n. 280
28,19 .....	92 n. 416	3,12.....	61 n. 240
28,15 .....	92 n. 415	3,13.....	69 n. 280
29,7 .....	92 n. 415; 97 n. 450	3,18.....	69 n. 280
28,3 .....	93 n. 417	3,19.....	69 n. 280
28,8 .....	93 n. 417	3,21.....	69 n. 280
28,15 .....	93 n. 417	3,22.....	61 n. 240; 69 n. 280
29,14.....	92 n. 415	4,2.....	61 n. 240
29,15 .....	62 n. 244	4,3.....	61 n. 240
30,10.....	84 n. 374; 85 n. 377	4,4.....	69 n. 279
30,14.....	93 n. 416; 93 n. 416	4,6.....	61 n. 240
31,5 .....	93 n. 416; 93 n. 417	4,9.....	61 n. 240
31,7 .....	92 n. 416	4,13-16 .....	62 n. 243
31,9 .....	93 n. 416	4,13 .....	61 n. 240; 62; 62 n.
31,20.....	93 n. 416		246; 64; 91 n. 404;
<i>Liber Ecclesiastes (Ecl.)</i>			97
TM		4,14.....	92 n. 407
1,12-3,15.....	68 n. 274	4,17.....	61 n. 240; 62 n. 242;
1,1-2.....	66 n. 262		70 n. 289
1,3 .....	69 n. 280	5,4.....	61 n. 240; 69 n. 278
1,4-7.....	94 n. 427	5,7.....	92 n. 407; 97
1,8 .....	69 n. 279; 70 n. 289	5,8.....	92 n. 407
1,13 .....	69 n. 280	5,11.....	92 n. 407
2,3 .....	69 n. 280	5,18.....	69 n. 280
2,7 .....	92 n. 407	6,1 .....	69 n. 280
2,8 .....	69 n. 280; 71 n. 295	6,2.....	69 n. 279
		6,3.....	69 n. 279

6,3b .....	61 n. 240	7,6ab .....	68
6,6 .....	78 n. 334	7,6c .....	68
6,7 .....	69 n. 280	7,7 .....	68; 71; 71 n. 292
6,8 .....	92 n. 407; 97	7,8 .....	61 n. 240; 68
6,9 .....	61 n. 240	7,8a .....	68
6,10-8,17 .....	67	7,8b .....	68
6,10-11 .....	66	7,9 .....	68
6,10 .....	69 n. 280	7,10 .....	61 n. 240; 68
6,11 .....	69 n. 280	7,11 .....	68
6,12 .....	66; 66 n. 263; 69 n. 280; 81	7,11-12 .....	66
7,1-8,1 .....	68 n. 274	7,11 .....	68
7,1-14 .....	65; 67	7,12 .....	68
7,1-4 .....	67 n. 265	7,14 .....	68; 69 n. 280; 345 n. 79
7,1 .....	68	7,15-24 .....	75
7,1a .....	61 n. 240	7,15-22 .....	75
7,1b .....	61 n. 240	7,15-18 .....	76
7,2 .....	61 n. 240; 68; 69 n. 278; 69 n. 280	7,15 .....	75 n. 320
7,3 .....	61 n. 240; 68	7,18 .....	81 n. 360
7,4 .....	68	7,19 .....	82 n. 361
7,5-7 .....	66; 68; 71	7,20 .....	69 n. 280; 76; 82; 82 n. 361
7,5-6 .....	75	7,21-22 .....	75; 76; 107 n. 500
7,5 .....	61; 61 n. 240; 62; 64; 66; 67; 67 n. 269; 68; 69; 69 n. 279; 70; 70 n. 283; 70 n. 389; 71; 72 n. 300; 72 n. 309; 96; 104 n. 485; 107 n. 500	7,21 .....	70 n. 289; 77; 78; 79 n. 344; 92 n. 407
7,5a .....	68	7,21a .....	75; 78
7,5b .....	68	7,21ab .....	77
7,6 .....	71; 81 n. 360; 68	7,21b .....	79
		7,21b-22 .....	75
		7,22 .....	75 n. 317; 76 n. 322; 77; 78; 78 n. 337; 82; 82 n. 362
		7,22a .....	77 n. 328; 80
		7,22b .....	77; 79

7,23-24.....	75 n. 320	86; 87; 88; 89; 90 n.
7,28.....	69 n. 280	400; 91 n. 404
7,29.....	69 n. 280	9,16a.....86 n. 382; 91 n. 403
8,1.....	69 n. 280; 79 n. 344; 86 n. 381	9,16b.....86 n. 382; 88 n. 389; 91; 91 n. 403
8,2b.....	79 n. 345	9,17-18.....89 n. 393
8,6.....	69 n. 280	9,17-10,20.....87 n. 384
8,8.....	69 n. 280	9,17.....61 n. 240; 70 n. 289;
8,9.....	69 n. 280	86; 86 n. 381; 86 n.
8,11.....	69 n. 280	382; 87; 87 n. 383;
8,15.....	61 n. 240; 69 n. 280	87 n. 384; 89; 89 n.
8,17.....	69 n. 280	395; 89 n. 397; 91 n.
9,1.....	69 n. 280; 86 n. 381; 92 n. 407	403; 93 n. 417; 95; 96; 107 n. 500
9,3.....	69 n. 280	9,18.....61 n. 240; 86 n. 381;
9,4.....	61 n. 240	87; 89; 89 n. 395; 91
9,11.....	86 n. 381; 92	n. 403
9,12.....	69 n. 280	9,18b.....91
9,13-18.....	87 n. 383; 91; 91 n. 403	10,1.....86 n. 381
9,14-17.....	90 n. 400	10,3.....86 n. 381
9,13-16.....	86 n. 382; 88 n. 392	10,4.....87 n. 384; 89 n. 397
9,13.....	86; 86 n. 381	10,4ab.....87 n. 384
9,14-16.....	89 n. 395	10,5-7.....87 n. 384
9,14-15.....	86 n. 382; 91 n. 403	10,5.....87 n. 384
9,14.....	69 n. 279	10,6.....87 n. 384; 92 n. 407
9,15.....	69 n. 279; 69 n. 280; 91 n. 404; 97	10,7.....86 n. 381; 92 n. 407
9,16-18.....	91 n. 403	10,9.....91 n. 405
9,16-17.....	62; 64; 86; 86 n. 381; 90; 95; 96; 96 n. 438	10,13.....86 n. 381
9,16.....	61 n. 240; 70 n. 289;	10,14.....69 n. 280
		10,15.....86 n. 381
		10,17.....86 n. 381; 88 n. 387
		10,20.....86 n. 381; 87; 87 n. 384
		11,7-12,8.....99; 99 n. 453; 102

11,8 .....	69 n. 280	1,8.....	79 n. 343
11,10 .....	102 n. 473	1,13.....	78 n. 341
12,1-8.....	99; 99 n. 455	1,17.....	17 n. 54; 78 n. 341
12,1-7.....	101 n. 464	2,8.....	71 n. 295
12,1 .....	99	3,11.....	78 n. 341
12,3-5.....	102; 104	3,16-17 .....	80 n. 354
12,3-4.....	100 n. 456	3,16.....	80 n. 352
12,3 .....	69 n. 279; 100; 102 n. 473; 104; 104 n. 485; 104 n. 489	3,17.....	80 n. 352
12,3ab .....	102 n. 469; 102 n. 471	3,18.....	79
12,3cd .....	101	4,13.....	62; 97 n. 447
12,4 .....	41; 71 n. 294; 99; 101 n. 464; 101 n. 464; 102 n. 473; 104; 104 n. 489; 107 n. 502	4,14.....	97 n. 447
12,4a .....	100; 104 n. 485	4,17.....	62 n. 242
12,4ab .....	101	5,1.....	61 n. 240; 79 n. 343
12,4cd .....	101; 102	5,2.....	79 n. 343
12,4d.....	99	5,4b.....	69 n. 278
12,5 .....	69 n. 280; 100; 101; 102 n. 473; 104	5,6.....	79 n. 343
12,5ab .....	102; 102 n. 469	5,7.....	97 n. 447
12,5cde .....	100 n. 456	6,8.....	97 n. 447
12,8 .....	66 n. 262; 99 n. 453	6,11.....	79 n. 343
12,9-14.....	66 n. 262	6,12.....	66 n. 263; 81
12,12 .....	62 n. 246; 62 n. 248	7,1-14 .....	65
12,13 .....	69 n. 280; 70 n. 289	7,2.....	78 n. 341
LXX		7,2a.....	69 n. 278
1,1a .....	79	7,5.....	61; 64; 74; 104 n. 485; 107; 107 n. 500
		7,6.....	81 n. 360
		7,8.....	79 n. 343
		7,14.....	79; 79 n. 345
		7,15.....	80 n. 352; 80 n. 354
		7,18.....	81 n. 360
		7,19.....	82 n. 361
		7,20.....	82; 82 n. 261
		7,21-22 .....	75; 79; 107; 107 n. 500

7,21 .....	77; 78; 78 n. 337; 78 n. 341; 79 n. 343; 79 n. 344	12,5.....	104; 105 n. 493
7,21a .....	78	12,5b.....	104
7,21bc .....	77	<i>VL</i>	
7,21c .....	79	7,5.....	71 n. 294; 72; 89 n. 397
7,22 .....	77; 78; 78 n. 337; 82	<i>VG</i>	
7,22a .....	80	1,1.....	79 n. 344
7,22b.....	77 n. 328	1,8.....	79 n. 344
7,22c .....	77; 79	2,26.....	81 n. 360
7,25 .....	80 n. 352; 80 n. 353	3,18.....	79 n. 345
8,1 .....	79 n. 344	4,13.....	62 n. 245
8,1a .....	79	4,16.....	81 n. 360
8,3 .....	79 n. 343	4,17.....	62 n. 242
8,5a .....	79	5,1.....	79 n. 344
8,9 .....	78 n. 341	5,2.....	79 n. 344
8,10.....	80 n. 352; 80 n. 353	5,5.....	79 n. 344
8,13 .....	80 n. 352; 80 n. 353	5,6.....	79 n. 344
8,14.....	80 n. 352; 80 n. 354	6,9.....	81 n. 360
8,16.....	78 n. 341	6,11.....	79 n. 344
9,1 .....	78 n. 341	7,1.....	66 n. 263
9,2.....	80 n. 352	7,2-15 .....	65
9,15 .....	97 n. 447	7,6.....	61; 64; 107; 107 n. 500
9,16-17.....	86; 107	7,7.....	81 n. 360
9,16 .....	107 n. 500; 79 n. 343;97 n. 447	7,8.....	79 n. 344
9,17 .....	107 n. 500; 79 n. 343;96 n. 440	7,15.....	79 n. 344
10,6.....	93 n. 423	7,17-19 .....	81 n. 360
10,8.....	28 n. 95	7,18.....	81 n. 360
10,20.....	78 n. 337; 84 n. 373	7,19.....	81 n. 360
12,3 .....	104; 104 n. 485	7,20.....	82 n. 361
12,4.....	71 n. 294; 99	7,21.....	82; 82 n. 361
12,4a .....	104 n. 485	7,22-23 .....	75; 81; 82; 107; 107 n. 500



10,23 .....	92 n. 414; 94 n. 426	31(34),2c .....	59 n. 234
10,30 .....	92 n. 414	32(35),17 .....	73 n. 311
10,33 .....	94 n. 426	32,20 .....	18
11,1 .....	92 n. 414	32(35),17 .....	73 n. 311
12,7 .....	93 n. 424; 94 n. 424	32(35),20 .....	94 n. 434; 96 n. 438
13,3 .....	92 n. 414; 97 n. 450	35(32),21 .....	92 n. 414; 95 n. 438
13,13 .....	7 n. 12; 62 n. 246; 63; 64	32(35),22 .....	62 n. 246
13,18 .....	97,450	36,25 .....	49
13,19 .....	92 n. 414; 94 n.426; 97 n. 450	38,26 .....	9 n. 20
13,20 .....	94 n. 426	41,6 .....	56 n. 217
13,21 .....	97; 92 n. 414; 93 n. 424; 95 n. 435; 97 n. 450	41,16 .....	59 n. 232
13,22-23 .....	90; 90 n. 400; 92; 92 n. 414; 94; 96; 97 n. 450	41,22 .....	55 n. 216; 59 n. 232
13,22 .....	90; 90 n. 400; 94; 95; 96	42,12 .....	56 n. 216
13,23 .....	18; 94 n. 426; 94 n. 434	42,14 .....	55 n. 216
13,24 .....	92; 94	43,9 .....	62 n. 246
15,12 .....	13; 18; 94 n. 434	43,13 .....	72
16,13 .....	73 n. 311	47,4 .....	56 n. 216
36,30 .....	30	<b>Ms. C</b>	
<b>Ms. B</b>		6,9 .....	55 n. 216; 59; 59 n. 333
15,12 .....	13; 18; 94 n. 434	6,13 .....	63 n. 252
27,16 .....	56 n. 218	20,23 .....	59 n. 232
30,14 .....	92 n. 406	21,22-23 .....	25
31,7 .....	18; 18 n. 59	21,22 .....	25 n. 84
31,31 .....	55 n. 216	21,22a .....	25 n. 84
31(34),2 .....	56 n. 218	21,22b .....	25 n. 84
		21,23a .....	25 n. 84
		21,23b .....	25 n. 84
		21,24a .....	25 n. 84
		21,26 .....	25; 26 n. 86
		22,22 .....	56 n. 218
		22,22ab .....	55 n. 216
		31(34),7 .....	94 n. 434

36,25 .....	49	LXX	
36,30 .....	30	1,1 .....	64 n. 257
41,16 .....	59 n. 232	1,22 .....	7 n. 14
<b>Ms. D</b>		1,29 .....	63 n. 251
36,30 .....	30	2,4-5 .....	53 n. 199
<b>Ms. E</b>		3,11 .....	59 n. 234
32,20 .....	18	3,11b .....	56 n. 217
32(35),17 .....	73 n. 311	3,13 .....	59 n. 232
32(35),20 .....	94 n. 434; 96 n. 438	3,20 .....	93 n. 424
35(32),21 .....	92 n. 414; 95 n. 438	3,30-4,10 .....	53 n. 199
32(35),22 .....	62 n. 246	4,4 ss. ....	98
33,4 .....	9 n. 20	4,4 .....	93 n. 420
33,16 .....	9 n. 20	4,5 .....	97 n. 448
32,20 .....	13	4,7 .....	6 n. 11
36,25 .....	49	4,8 .....	28
<b>Ms. F</b>		4,11-15 .....	43 n. 149
31,31 .....	55 n. 216	4,15 .....	63 n. 251
32,20 .....	13	4,27 .....	6 n. 11
32(35),17 .....	73 n. 311	5,8 .....	53 n. 198
32(35),20 .....	94 n. 434; 96 n. 438	5,13 .....	7 n. 14
35(32),21 .....	92 n. 414; 95 n. 438	5,14 .....	32 n. 113; 56 n. 218; 59 n. 234
32(35),22 .....	62 n. 246	6,1 .....	56 n. 217
33,4 .....	9 n. 20	6,13 .....	63 n. 251
<b>Ms. M</b>		7,11 .....	93 n. 424
41,6 .....	56 n. 217	7,24 .....	63 n. 251
41,16 .....	59 n. 232	8,1-3 .....	6 n. 11
41,22 .....	55 n. 216; 59 n. 232	8,1 .....	7 n. 14
42,14 .....	55 n. 216	8,2 .....	53 n. 198
43,9 .....	62 n. 246	8,5 .....	59; 73 n. 311
43,13 .....	72	9,3 .....	20 n. 65
<b>2Q18</b>		10,8 .....	53 n. 198
6,13 .....	63 n. 252	10,15 .....	93 n. 424
		10,22-23 .....	53 n. 198

10,23 ss.....	98	420; 94 n. 426; 97 n.
10,23 .....	93 n. 420; 94 n.426	450
10,30-11,1.....	53 n. 198; 98	13,23d.....94
10,30 .....	93 n. 420; 94 n. 426	13,24.....53 n. 198; 84 n. 370
11,1 .....	93 n. 420	14,2.....56 n. 218
11,4-6.....	53 n. 198	14,3-11 .....
11,10-14.....	53 n. 198	53 n. 198
11,14 .....	53 n. 199	14,13 .....
11,12d.....	37 n. 132	53 n. 199
11,21 .....	53 n. 198	15,12.....18 n. 59
11,33 .....	63 n. 251	16,12.....73 n. 311
12,5 .....	93 n. 424	16,24.....63 n. 251
12,13a .....	36	17,14.....63 n. 251
12,18.....	32 n. 113	17,22.....53 n. 199
13,2-14.....	6	18,27.....63 n. 251
13,2-23.....	6 n. 10	18,33.....93 n. 420
13,3 .....	93 n. 420	19,1.....53 n. 198
13,8 .....	63 n. 251	19,5.....56 n. 218
13,11 .....	8 n. 17	19,16.....18 n. 59
13,12 .....	37 n. 132	19,27.....11; 12 n. 28; 16;
13,13-14.....	6	107; 107 n. 501
13,13 .....	63 n. 251; 63 n. 252	19,27a.....16 n. 50
13,14 .....	6; 9 n. 20	19,27b.....16 n. 50
13,14bc .....	9	20-30 .....
13,19 .....	93 n. 420; 94 n. 426	11
13,20 .....	94 n. 426; 97 n. 450	20,1.....73 n. 311
13,21 .....	93 n. 420; 93 n. 424;	20,18-20 .....
	95 n. 435	18
13,21b.....	94	20,18-19 .....
13,22-23.....	90	19 n. 62
13,22 .....	93; 93 n. 420; 95 n.	20,18.....7 n. 14
	435	20,19.....33 n. 117
13,22c .....	94	20,20.....17; 18; 18 n. 60;
13,23 .....	18; 18 n. 59; 93 n.	107; 107 n. 500
		20,23.....59 n. 232
		20,24.....33 n. 117
		20,24b.....19 n. 62
		20,29.....73 n. 311
		21,5.....97 n. 449

21,6.....	73 n. 311	23,27.....	63 n. 251
21,8.....	53 n. 198	25,4-6.....	62 n. 244
21,11-22,18.....	22	25,23.....	93 n. 423; 93 n. 424
21,20a.....	33 n. 117	26,4.....	53 n. 198
21,19-21.....	25	26,29-27,3.....	53 n. 198
21,19.....	22; 23; 22 n. 79; 18	27,13-15.....	27; 37 n. 133; 107; 107 n. 500
21,20.....	22; 23; 24	27,13a.....	37
21,20a.....	33 n. 117	27,13b.....	37
21,21.....	22; 23; 23 n. 79	27,14.....	27; 29; 33; 37 n. 132; 42; 43
21,22-28.....	22; 24	27,14a.....	36 n. 130; 37; 37 n. 132
21,22a-23b.....	25	27,14b.....	37
21,22a.....	20 n. 79; 25 n. 84	27,15b.....	37
21,22b.....	25; 25 n. 84	27,28.....	55 n. 216; 58; 58 n. 230
21,23.....	22 n. 78	28,8-9.....	33 n. 117
21,23a-22b.....	26	28,13-26.....	45 n. 158
21,23a.....	25 n. 84	28,13.....	32 n. 113
21,23b.....	25; 25 n. 84	28,16.....	63 n. 251
21,24.....	21; 22; 25; 41; 43; 107; 107 n. 500	28,18.....	7 n. 14
21,25-26.....	26	28,20.....	6 n. 6
21,25.....	45 n. 159	28,23.....	7 n. 14
21,26.....	24	28,24-25.....	44
21,27-28.....	26	28,24.....	28; 28 n. 94; 42; 46
21,28.....	32 n. 113	28,24a.....	44 n. 158
22,20.....	58 n. 229	28,24b.....	44 n. 158
22,22.....	58; 59	28,25a.....	44 n. 158
22,22c.....	55 n. 216; 58 n. 230	28,25b.....	44 n. 158
22,24.....	32	28,26.....	7 n. 14; 40; 45; 63 n. n. 251
22,27.....	7 n. 14; 40 n. 154; 45 n. 159	28,28.....	72
23,3.....	7 n. 14	29,1-2.....	53 n. 199
23,11.....	33; 33 n. 117		
23,15.....	55 n. 216; 58		
23,26.....	56 n. 217; 59 n. 234		

29,6.....	58	38,9.....	6 n. 11
29,8-13.....	53 n. 199	38,19.....	53 n. 198
29,8.....	93 n. 423; 93 n. 424	40,26.....	53 n. 199
29,20.....	53 n. 199; 63 n. 251	40,28.....	53 n. 198
29,21-28.....	51	41,6.....	56 n. 217
29,21b.....	51	41,16.....	59 n. 232
29,23.....	51; 53; 55; 57; 107; 107 n. 500	41,17.....	6 n. 11
29,23b.....	51; 51 n. 193; 52	41,22.....	58; 59; 59 n. 232
29,24a.....	52	42,18.....	84 n. 370
29,24b.....	52	43,13.....	72 n. 305; 72 n. 307
29,26a.....	52	44,17.....	12 n. 49
29,27a.....	52	47,17.....	17 n. 54
29,27b.....	52	50,28.....	78 n. 341
29,28.....	55 n. 216; 58; 71; 71 n. 296; 74	<i>VL</i>	
29,28b.....	52	1,28.....	7 n. 14
31,1-8.....	8	3,13.....	59 n. 234
31(34),24-27.....	53 n. 199	3,13b.....	56 n. 217
31(34),31.....	58	3,21.....	93 n. 424
32(35),16-17.....	53 n. 199	4,4.....	94 n. 426
32(35),17.....	73 n. 311	5,15.....	7 n. 14
32(35),20-22.....	53 n. 199	5,16.....	32 n. 113
32(35),24.....	63 n. 251	5,17.....	32 n. 113; 59 n. 234
34,7.....	18	6,1.....	59
34(31),1-11.....	53 n. 198	6,9.....	58; 59
35(32),2.....	63 n. 251	7,12.....	94 n. 424
35(32),20.....	96 n. 438	8,1.....	7 n. 14
35(32),21.....	93 n. 420; 98	8,6.....	59; 73 n. 311
35,20.....	18; 18 n. 59	9,3.....	20 n. 65
36,25.....	28 n. 95	9,4.....	20 n. 65
36,27.....	49	9,8.....	20 n. 65
36,30.....	30; 42	9,11.....	19 n. 65
37,31.....	63 n. 251	10,18.....	93 n. 424
		10,21.....	94 n. 424

10,26.....	94 n. 426	20,20-21 .....	19 n. 62
10,33.....	94 n. 426	20,20.....	7 n. 14
11,1.....	93 n. 424	20,22.....	17; 18; 107; 107 n.
12,6.....	93 n. 424		500
12,11.....	94 n. 424	20,31.....	73 n. 311
12,13.....	32 n. 113	21,7.....	73 n. 311
13,2-18.....	6	21,12-22,22 .....	22
13,2-28.....	6 n. 10	21,22-24 .....	25
13,4.....	97 n. 450	21,22.....	22; 23
13,11.....	94 n. 424; 97 n. 450	21,23.....	22; 23; 24
13,13.....	63 n. 252	21,24.....	22; 23
13,14.....	8 n. 17	21,25-31 .....	22; 24
13,16-18.....	6; 10; 107; 107 n.	21,25a-26b.....	25
	500	21,25a.....	20 n. 79; 25 n. 84
13,16.....	10	21,25b.....	25; 25 n. 84
13,22.....	97 n. 450	21,26.....	22 n. 79
13,23.....	94 n. 426; 97 n. 450	21,26a-25b.....	26
13,24.....	94 n. 426; 97 n. 450	21,26a.....	25 n. 84
13,25.....	93 n. 424; 97 n. 450	21,26b.....	25; 25 n. 84
13,26-29.....	90	21,27.....	21; 22; 25; 43; 107;
13,25.....	95 n. 435; 95 n. 436		107 n. 500
13,26.....	95; 95 n. 435	21,28-29 .....	26
13,27.....	93; 93 n. 424; 97 n.	21,29.....	24
	450	21,30-31 .....	26
13,29.....	18; 18 n. 59; 94 n.	21,31.....	32 n. 113
	426; 95; 97 n. 450	22,25.....	58 n. 229
13,30.....	84 n. 370	22,27.....	58; 59
15,12.....	18 n. 59	22,30.....	36 n. 129
16,13.....	73 n. 311	22,33.....	7 n. 14
19,5.....	73 n. 311	23,3.....	7 n. 14
19,16.....	18 n. 59	23,20.....	58
19,24.....	11	23,36.....	59 n. 234
19,28.....	73 n. 311	24,11.....	94 n. 424
20,20-22.....	18	25,29.....	36 n. 129

25,31 .....	93 n. 424	29,35.....	58; 72; 74
26,14a .....	36 n. 129	29,35b.....	52 n. 195
28,12a .....	36 n. 129	31,7.....	18
27,14-16.....	27; 36; 38 n. 135; 107; 107 n. 500	31(34), 42 .....	58
27,14a .....	36 n. 129; 38	32,25.....	18; 18 n. 59
27, 14b.....	38	32(35),21 .....	73 n. 311
27,15 .....	27; 38; 42	34,1-8 .....	8
27,15a .....	36; 36 n. 129	35(32),20 .....	95 n. 438
27,15b.....	36 n. 129; 38	35(32),21 .....	93 n. 424; 95 n. 438
27, 16b.....	38	36,27.....	49
27,31 .....	58; 59 n. 230	41,9.....	59
28,15-30.....	45 n. 158	41,28.....	58; 59 n. 232
28,16a .....	36 n. 129	42,14.....	58
28,9a .....	36 n. 129	43,14.....	72 n. 307
28,15 .....	32 n. 113	47,4.....	58
28,22 .....	7 n. 14	Peshitta	
28,24 .....	6 n. 6	3,11b.....	56 n. 217
28,27 .....	7 n. 14	5,14d.....	56 n. 218
28,28-29.....	44; 107; 107 n. 500	13,13.....	7 n. 13
28,28 .....	42; 44; 46; 49; 103 n. 481	13,22-23 .....	90
28,30 .....	8 n. 14; 45	19,16.....	18
29,9 .....	58	19,27.....	12; 16 n. 50
29,11 .....	93 n. 424	20,17.....	19 n. 62
29,28-35.....	52 n. 195	20,20.....	17
29,28b.....	52 n. 195	21,22b.....	25 n. 84
29,30 .....	51; 52; 58; 107; 107 n. 500	21,23b.....	25 n. 84
29,31a .....	52 n. 195	21,24.....	21; 21 n. 69
29,31b.....	52 n. 195	22,20.....	58 n. 229
29,33a .....	52 n. 195	23,26.....	56 n. 217
29,34a .....	52 n. 195	27,13-15 .....	40
29,34b.....	52 n. 195	27,13.....	40
		27, 13b.....	38
		27,14.....	40

27,15 .....	40; 42	124; 35 n.126; 41;	
28,13-26.....	45 n. 158	42	
28,24-25.....	44 n. 155	35,5.....11 n. 24; 12; 14	
28,24.....	48	40,20.....91 n. 405	
28,26.....	40; 45	41,9.....18 n. 60	
29,6.....	59 n. 231	42,18-20 .....15	
29,23.....	53	42,14.....15	
29,28.....	53	42,18.....9 n. 24; 12; 12 n. 28	
36,27.....	49	42,19.....15 n. 44	
<i>Isaias (Is.)</i>			
5,2.....	28 n. 95; 46; 47 n. 178; 48	42,20.....15	
5,2a.....	47	43,8.....9 n. 24; 12; 15	
5,5.....	28 n. 95; 46; 47; 47 n. 175; 48 n. 178	48,7.....10	
5,5b.....	47	50,2.....72; 72 n. 303	
6,9-10.....	43	51,20.....72; 72 n. 306	
7,15.....	18 n. 60; 19; 20 n. 66; 20 n. 67	58,12.....28 n. 95	
7,16.....	19; 20 n. 66; 20 n. 67	66,15.....72; 72 n. 304	
8,6.....	18 n. 60	<i>Hieremias (Jer.)</i>	
19,4.....	41 n. 145	4,16.....62 n. 246	
22,7.....	28 n. 94	5,6.....9 n. 20	
26,20.....	103 n. 481	6,10.....54; 57 n. 222	
27,12.....	28 n. 94	6,30.....18 n. 60; 19; 20 n. 66; 20 n. 67	
29,4.....	101 n. 464	7,29.....13 n. 55	
29,18.....	11 n. 24; 12; 14; 14 n. 42	8,9.....13 n. 55	
30,12.....	19; 20 n. 66; 20 n. 67	12,11.....78 n. 341	
30,17.....	72; 72 n. 300	14,19.....13 n. 55	
33,15.....	34; 34 n. 123; 34 n.	19,3.....10	
		23,40.....56 n. 216	
		28,51 LXX .....54	
		31(38),28 .....9 n. 20	
		31,37.....13 n. 55	
		33(40),26 .....18 n. 60	
		51,51.....54; 57 n. 222	

<i>Epistula Hieremiae</i>	8,26.....28 n. 94
17..... 28 n. 94; 46	12,3.....62 n. 246
<i>Lamentationes (Lam.)</i>	12,4.....28 n. 94; 34 n. 122
3,8..... 28 n. 94	12,9.....28 n. 94; 34 n. 122
3,9..... 28 n. 94	13,17.....103 n. 481
3,61..... 55; 57 n. 222	14,10.....103 n. 481
<i>Baruch (Bar.)</i>	<i>Osee (Os.)</i>
2,4..... 58 n. 226	2,8.....23 n. 89; 40; 43; 45;
3,8..... 58 n. 226	48
<i>Hiezechiel (Ez.)</i>	<i>Micha (Mi.)</i>
3,17..... 62 n. 246	4,14.....27 n. 92; 28 n. 94;
3,18..... 62 n. 246	28 n. 95; 42
3,19..... 62 n. 246	7,16.....11 n. 24; 12; 13 n.
3,20..... 62 n. 246	35, 14
3,21..... 62 n. 246; 62 n. 246	<i>Naum (Na.)</i>
3,26..... 9 n. 24; 13	3,17.....28 n. 95
8,2..... 62 n. 246	<i>Abacuc (Hab.)</i>
14,3..... 78 n. 341	2,18.....11 n. 24; 13
14,7..... 78 n. 341	<i>Sofonias (So.)</i>
20,24..... 18 n. 60; 19; 20 n.	2,8.....54; 57 n. 222
66; 20 n. 67.	<i>Aggeus (Agg.)</i>
21, 13(18)..... 18 n. 60	1,7.....78 n. 341
24,27..... 9 n. 24; 13	2,15.....78 n. 341
33,3..... 62 n. 246	2,18.....78 n. 341
33,4..... 62 n. 246	<i>Zaccharias (Za.)</i>
33,5..... 62 n. 246	7,11.....21; 41
33,6..... 62 n. 246	14,5.....28 n. 94
33,7..... 62 n. 246	<i>Malachi (Mal.)</i>
33,8..... 62 n. 246	1,1.....78 n. 341
33,9..... 62 n. 246	2,2.....78 n. 341
46,12..... 104 n. 485	1,10.....103 n. 481
<i>Daniel (Dn.)</i>	
6,23..... 28 n. 94; 34 n. 122	

*Macchabaeorum*

*I Mcc.*

- 2,36 ..... 28 n. 94; 34 n. 122  
5,47 ..... 28 n. 94; 34 n. 122  
6,38 ..... 28 n. 94  
9,55 ..... 28 n. 94; 29 n. 117;  
34 n. 122

*II Mcc.*

- 1,34 ..... 28 n. 94; 46  
2,5 ..... 28 n. 94; 34 n. 122  
3,17 ..... 36 n. 131  
12,13 ..... 28 n. 94; 41; 46

***Loci N.T.***

*Mattheum (Mt.)*

- 12,22 ..... 12 n. 28  
13,15 ..... 43

*Actus apostolorum (Act.)*

- 7,57 ..... 40  
28,26 ..... 43

*Epistula Pauli ad Romanos (Rm.)*

- 3,10-20 ..... 82 n. 361

**AUCTORES ANTIQUI**

AENEAS TACTICVS

- 8,2 ..... 28 n. 95  
37,8-9 ..... 28 n. 95

AESCHYLVS

*Choephoris (Ch.)*

- 88 ..... 32 n. 115

*Septem contra Thebas (Sept.)*

- 202 ..... 32 n. 115

AMBROSIASTER

*In epistulam ad Romanos (in Rom.)*

- 9,16 ..... 85 n. 377

AMBROSIVS MEDIOLANENSIS

*De officiis ministrorum (off.)*

- 1,3,13 ..... 103 n. 481

AMMONIVS GRAMMATICVS

*De Adfinium Vocabulorum Differentia (Diff.)*

- 439 ..... 28 n. 95  
509 ..... 28 n. 95

ANTIOCHVS MONACHVS

*Pandecta scripturae sacrae (hom.)*

- 63 ..... 37 n. 132

ANONYMI MEDICI

*De urinis secundum Syros*

- 4,5 ..... 30 n. 99

APION PHILOGVS

LXXIV

- p. 237 ..... 28 n. 95

APOLLONIVS SOPHISTA

*Lexicon Homericum*

- p. 76 Bekker ..... 28 n. 95  
p. 93 Bekker ..... 28 n. 95

ARISTOTELES

*De Anima (de An.)*

- 421b Bekker ..... 28 n. 95

*De insomniis (Insomn.)*

- 459a Bekker ..... 8 n. 16

*De partibus animalium (PA)*

- 679a-b Bekker ..... 28 n. 95

*Politica (Pol.)*

679a-b Bekker ... 74 n. 374	BONAVENTURA
<i>Problemata (Pr.)</i>	<i>Commentarius in Ecclesiastes (in Eccles.)</i>
870b Bekker ..... 28 n. 95; 30 n. 99	7,22.....82 n. 362
900a Bekker..... 28 n. 95; 30 n. 99	CATO
901a Bekker..... 28 n. 95; 30 n. 99	<i>De agri cultura (agr.)</i>
<i>Rhetorica (Rh.)</i>	154.....34
1355a24 Bekker. 74 n. 374	CATVLLVS
AVGVSTINVS HIPPONENSIS	61,231.....103 n. 481
<i>Confessiones (conf.)</i>	CHRYSTOMVS JOANNES
10,27,38..... 40 n. 140	<i>Homiliae in 1 Cor. (hom. in 1 Cor.)</i>
<i>Contra Iulianum (c. Iul.)</i>	22.....37 n. 132
5,16,66..... 40 n. 140	CYRILLVS ALEXANDRINVS
<i>De civitate dei (civ.)</i>	<i>Commentarius in duodecim prophetas</i>
12,1,3..... 39	5,1 (in Mich.).....27 n. 91
<i>De natura et gratia (nat. et grat.)</i>	DIOCLES
47,55..... 33 n. 120; 39	40 Wellmann .....28 n. 95; 30 n. 99
48,56..... 39	59 Wellmann .....28 n. 95; 30 n. 99
<i>De sermone domini in monte (de serm. dom.)</i>	DIODORVS SICVLVS
2,11..... 103 n. 481	17,92,2.....28 n. 95
<i>In psalmos enarrationes (in psalm.)</i>	34(35),10,1 .....28 n. 95
113,1,4..... 13 n. 35	DIOGENES LAERTIVS
<i>Epistularum corpus (epist.)</i>	7,26.....149 n. 62
155,1,3..... 40 n. 140	DIONYSIVS HALICARNASSENSIS
<i>Opus imperfectum contra Iulianum (c. Iul. op. imperf.)</i>	<i>Epistula ad Pompeium (Pomp.)</i>
4,49..... 40 n. 140	6.....57 n. 219
4,123..... 40 n. 140	EPICHRMVS
5,22..... 40 n. 140	12 D.-K.....32 n. 115
<i>Speculum (spec.)</i>	ERASISTRATVS
7..... 85 n. 377	185 Garofalo .....28 n. 95; 30 n. 99
263..... 38 n. 137	

GAIVS	5,1.....34 n. 122
<i>Institutiones (Inst.)</i>	<i>Commentarii in Nahum prophetam (in Nah.)</i>
2,105 ..... 19 n. 64	3,13-17 .....35
GALENVS	<i>Commentarii in psalmos cxviii (in psalm.)</i>
12,8 Kühn ..... 30 n. 99	8,36.....85 n. 377
GREGORIVS MAGNVS	HIPPOCRATES
<i>Moralia(Moral.)</i>	<i>De morbis muliebribus (Mul.)</i>
22,13 ..... 82 n. 362	1,41.....12
HARPOCRATIO	PSEVDO-HIPPOCRATES
γ 8 ..... 28 n. 95	<i>Epistula ad Ptolemaeum regem (ad Ptolem.)</i>
ο 32..... 28 n. 95	III,426.....28 n. 95; 30 n. 99
HERO	<i>HYMNI HOMERICI</i>
<i>Spiritualia (Spir.)</i>	<i>H. Hom. Merc.</i>
2,21 ..... 28 n. 95	92.....32
HERODOTVS	HORATIVS
4,200 ..... 32 n. 115	<i>Epistulae (epist.)</i>
8,52 ..... 28 n. 95	2,1,200.....31 n. 107
HESYCHIVS	IVVENALIS
ε 646 L..... 11	7,71.....31 n. 107
ε 2565 L..... 28	IONNAES DAMASCENVS
φ 896 S. .... 36 n. 130	<i>Sacra Parallela</i>
HIERONYMVS STRIDONENSIS	<i>PG, XCVI.....13 n. 51</i>
<i>Commentarii in Ecclesiasten (in Eccles.)</i>	LYCVRGVS ORATOR
1,2 ..... 69 n. 275	10-11 fr. 14.....28 n. 95
7,22 ..... 85 n. 377	JOSEPHVS
12,1 ..... 102 n. 473	<i>Antiquitates Judaicae (AJ)</i>
<i>Commentarii in epistulam Pauli ad Galatas (in Gal.)</i>	19,319.....57 n. 220
1,345 ..... 85 n. 377	
<i>Commentarii in Michaeam prophetam (in Mich.)</i>	

<i>Bellum Judaicum (BJ)</i>	
5,107 .....	28 n. 95
LVCANVS	
8,582 .....	31 n. 107
MAXIMVS	
<i>PG XCI 940</i> .....	19 n. 62
MAXIMVS TAVRINENSIS	
<i>Homiliae (hom.)</i>	
78 .....	33 n. 120
MEGASTHENES	
<i>FGrH</i>	
II F 27 .....	28 n. 95
MENANDER	
<i>Fragmenta Graecorum (Mon.)</i>	
305 .....	28 n. 95
<i>MULOMEDICINA CHIRONIS (Chiron)</i>	
III, IV 210.....	32 n. 120
ORIGENES	
<i>Homiliae in Gen. (hom. in Gen.)</i>	
3,5 .....	35 n. 126
<i>Homilia in 1 Reg. (hom. in 1 Reg.)</i>	
1,2 .....	33 n. 120; 42 n. 148
<i>Commentarii in Rom. (comm. in Rom.)</i>	
2,13 .....	35
PARMENIDES	
6,7 D.-K.....	32 n. 115
PAVLVS AEGINETA	
3,10 .....	30 n. 99
PERSIVS	
6,28 .....	31 n. 107
6,35 .....	31 n. 107
PHAEDRVS	
<i>Appendix Perottina (App.)</i>	
27.....	85 n. 377
PHILO IVDAEVS	
<i>De Iosepho (Ios.)</i>	
126.....	8 n. 16
PHILO MECHANICUS	
<i>Belopoeica (Bel.)</i>	
p. 98 Thevenot....	28 n. 95
PHYLARCHVS	
<i>FGrHist</i>	
81 F 7 .....	8 n. 15
PLATO	
<i>Gorgias (Gorg.)</i>	
511b.....	32 n. 115
<i>Phaedrus (Phaedr.)</i>	
253e.....	32 n. 115
<i>Protagoras (Prot.)</i>	
334d.....	32 n. 115
<i>Politicus (Plt.)</i>	
279d.....	28 n. 95
280d.....	28 n. 95
PLAVTVS	
<i>Aulularia (Aul.)</i>	
304.....	34
<i>Casina (Cas.)</i>	
575.....	32 n. 116
<i>Cistellaria (Cist.)</i>	
544.....	32 n. 116
<i>Miles gloriosus (Mil.)</i>	
799.....	31 n. 107; 32 n. 116

*Persa (Persa)*  
 750 ..... 31 n. 107; 32 n.116

*Pseudolus (Pseud.)*  
 255 ..... 31 n. 107; 32

PLVTARCHVS

*Artoxerses (Art.)*  
 22,12 ..... 57 n. 220

*Camillus (Cam.)*  
 34,3 ..... 28 n. 95

*Coriolanus (Cor.)*  
 38,4-5 ..... 8 n. 16

*Moralia*  
 631e ..... 57 n. 220

POLYBIVS

18,46,7 ..... 8 n. 16

POSIDONIUS

*FGrH*

II 87 F 18 ..... 28 n. 95

II 87 F 108q ..... 28 n. 95

PROPERTIVS

2,16,48 ..... 31 n. 107

4,8,47 ..... 31 n. 107

QVINTILIANVS

*Institutio oratoria (inst.)*  
 12,10,28 ..... 31 n. 107

PSEVDO-QVINTILIANVS

*Declamationes maiores (Decl. Mai.)*  
 I19,3 ..... 59 n. 234

SCHOLIA

*Scholia byzantina in Sophoclis*  
*Oedipum Tyrannum*  
 1386-87 ..... 30

SENECA

*Dialogi (dial.)*  
 1,1,5 ..... 85 n. 379

2,11,1 ..... 85 n. 379

2,11,3 ..... 85 n. 378

*Hercules furens (Herc. f.)*  
 576 ..... 31 n. 107

*Phoenissae (Phoen.)*  
 226ss ..... 30 n. 105

SOPHOCLES

*Ajax (Aj.)*  
 911 ..... 32 n. 115

*Oedipus Tyrannus (OT)*  
 290 ..... 32

1386 ss ..... 30

1387 ..... 28 n. 95

STRABO

5,3,8 ..... 28 n. 95

15,1,55 ..... 28 n. 95

17,2,5 ..... 28 n. 95

*SUDA (Suda)*

ε 3967 ..... 36 n. 130

κ 2305 ..... 32

κ 2307 ..... 16

TERENTIIVS

*Andria (Andr.)*  
 463 ..... 31 n. 107

*H(e)autontimorumenos (Haut.)*  
 222 ..... 31 n. 107

TERTVLLIANVS

*De Patientia (patient.)*  
 8 ..... 85 n. 377

*TESTAMENTVM SALOMONIS*

18,9 ..... 30 n. 99

THEODORETVS CYRRHENSIS

*Commentarii in xii prophetas*

5,1 (*in Mich.*) ..... 27 n. 91

*Commentarii in Pss. (Ps.)*

57,5 ..... 16

THEOPOMPVS HISTORICVS

*FGrH*

II 115 T 20a ..... 57 n. 219

THUCYDIDES

7,48,3 ..... 74 n. 314

TIBVLLVS

3,20,2 ..... 31 n. 107

TIMAEVS LOC RVS

p. 218 Marg . ..... 23 n. 90

VERGILI VS

*Eclogae sive bucolica (ecl.)*

10,8 ..... 31 n. 107

ZENO ELEATICVS

*SVF* I,329 ..... 19 n. 62

**QUMRANICA**

1QS

4,11 ..... 43

1QIsa<sup>a</sup>

5,2 ..... 43

4Q109-4Qoh<sup>a</sup>

7,5 ..... 69

**TALMUD – MIDRASH**

מבחר הפנינים

357 ..... 19 n. 62

*Leviticus Rabbah*

18 ..... 100 n. 457

*Niddha*

16b ..... 25 n. 84

פרקא דרבינו הקדוש

14a ..... 25 n. 84

*Qohelet Rabbah*

12,4 ..... 100 n. 457

*Shabbat*

151a-153a ..... 100 n. 457

**TARGUM**

*Prov.* 21,13 ..... 41

*Prov.* 28,9 ..... 41

*Ecl.* 9,14-15 ..... 87 n. 385

**ALTRE FONTI**

*Ahiqar*

fr. 10 ..... 19 n. 62

*Ankhsheshonq*

10,7 ..... 19 n. 62

## Indice

Premessa.....	3
<i>Siracide</i> .....	6
13,16-18 <i>VL</i> (13,13-14 <i>LXX</i> ).....	6
19,27 <i>LXX</i> (19,24 <i>VL</i> ) .....	11
20,20 <i>LXX</i> (20,22 <i>VL</i> ) .....	17
21,24 <i>LXX</i> (21,27 <i>VL</i> ) .....	21
27,13-15 <i>LXX</i> (27,14-16 <i>VL</i> ).....	27
28,28-29 <i>VL</i> (28,24-25 <i>LXX</i> ).....	44
29,23 <i>LXX</i> (29,30 <i>VL</i> ) .....	51
<i>Qohelet</i> .....	61
7,5 <i>TM</i> – <i>LXX</i> (7,6 <i>VG</i> ).....	61
7,21-22 <i>TM</i> – <i>LXX</i> (7,22-23 <i>VG</i> ).....	75
9,16-17 <i>TM</i> – <i>LXX</i> – <i>VG</i> .....	86
12,2 <i>TM</i> – <i>LXX</i> – <i>VG</i> .....	99
Conclusioni.....	106
Bibliografia.....	109
<i>Index locorum</i> .....	137