UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità
Scuola di Dottorato di Ricerca in Scienze Linguistiche, Filologiche e Letterarie
Indirizzo unico
27° ciclo

IL LIBRO DI *GIOSUÈ* NELL'*HEPTATEUCHOS* DELLO PSEUDO-CIPRIANO

Introduzione, testo critico riveduto, traduzione e commento

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Rosanna Benacchio
Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Lorenzo Nosarti
Supervisore: Ch.mo Prof. Lorenzo Nosarti

Dottorando: Marco Canal

INDICE

Prefazione p. V

Elenco delle sigle utilizzate nelle citazioni VII

INTRODUZIONE – *La parafrasi biblica e agiografica in lingua latina* p. IX

1. Parafrasi biblica e genere epico IX
2. Evoluzione storica e aspetti tecnici della parafrasi XV
3. Lo statuto letterario della parafrasi biblica XX
4. Finalità e pubblico XXIV

CAPITOLO I – *Il poema dell' 'Heptateuchos'* p. 1

1. Presentazione dell'opera 1
2. La trasmissione del testo 4
   2.1. La tradizione manoscritta 4
   2.2. La *recensio* peiperiana 10
   2.3. La tradizione indiretta 20
3. Storia degli studi 34
   3.1. Attribuzione e cronologia dell'opera 34
   3.2. Modalità parafrastiche 54

CAPITOLO II – *La parafrasi del libro di 'Giosuè'* p. 61

1. Premessa 61
2. Elenco degli interventi 68
3. Testo e traduzione 70

CAPITOLO III – *Commento filologico e linguistico* p. 117
Nota metrica 173

CAPITOLO IV – *Lettura critica* p. 177
Tabella delle corrispondenze 217

Conclusioni p. 219

Appendice p. 227

Riferimenti bibliografici p. 241

Abstract p. 269

PREFAZIONE

Il mio progetto di ricerca prevedeva di esaminare una sezione del poema biblico dell'*Heptateuchos* (d'ora in poi *H.*), analizzando gli aspetti filologico-linguistici del testo e le modalità parafrastiche impiegate. Uno studio di questo tipo non poteva prescindere da un'adeguata documentazione sulla parafrasi biblica. Perciò, all'inizio della ricerca, ho preso in esame le principali pubblicazioni sull'argomento, individuando alcuni aspetti da approfondire:

a) il rapporto tra parafrasi biblica e genere epico;
b) le origini e gli aspetti tecnici della parafrasi;
c) lo statuto letterario delle riscritture metriche della Bibbia;
d) le finalità di questo tipo di opere.

Il risultato di questo lavoro preliminare d'indagine è qui esposto nell'*Introduzione.*

Dopo aver inquadrato l'*H.* all'interno del mondo culturale e del genere a cui appartiene, nel capitolo I ho approfondito la tradizione diretta e indiretta dell'opera, ricostruendo l'analisi stemmatica e codicologica proposta in Peiper 1891, che resta tuttora l'edizione di riferimento. Delineando la storia editoriale dell'*H.* e quella degli studi sull'opera e l'autore, ho riservato una certa attenzione anche alle edizioni e agli studi più datati, per ricostruire il problema dell'attribuzione e della cronologia del poema.

Una volta acquisiti i dati necessari per il lavoro sui testi, ho ritenuto di dover circoscrivere la ricerca ad un solo libro dell'opera, escludendo l'opportunità di un ricorso all'esame di passi antologici. Operazioni di questo tipo, infatti, erano già state compiute in alcuni degli studi ricordati nel I capitolo: si tratta di lavori che, nonostante la loro utilità, risultano parziali, in quanto si concentrano su sezioni piuttosto limitate dell'*H.* Così, ho scelto di dedicare il mio lavoro alla parafrasi del libro di *Giosuè,* perché quest'ultimo presenta un racconto in sé concluso, non esteso a libri successivi, con un intreccio adatto ad una rielaborazione in chiave epica.

Il testo, riportato nel cap. II, § 3 e corredato di traduzione a fronte, è tratto dall'edizione critica del Peiper: esso è stato da me ricontrollato sui tre manoscritti che lo tramandano, consultati in copia digitale. Nella premessa al testo (cap. II, §§ 1-2) e nel commento (cap. III), ho segnalato e giustificato tutti i casi in cui mi sono discostato dalle scelte del Peiper, specificando i criteri editoriali che mi hanno guidato, soprattutto nel difficile campo dell'onomastica, che presenta ancora punti oscuri e nodi irrisolti per l'editore. Esaminando le particolarità filologiche e linguistiche del testo, ho cercato di mettere in luce anche gli elementi che possono aiutare a stabilire quale fosse l'ipotesto del parafraste. A tale scopo, ho confrontato il testo dell'*H.* con quello dei *Settanta,* con la *Vetus Latina* e con la *Vulgata,* procedendo in questo modo:

1) ho individuato i passi in cui la narrazione dell'*H.* presenta significative differenze rispetto al testo delle versioni dei *Settanta* e della *Vulgata,* cercando di capire se si potessero ricavare, anche per la parafrasi del libro di *Giosuè,* dei dati a favore della tesi della dipendenza dell'*H.* dalla *Vetus Latina,* come è stato fatto anche per altri libri dell'opera, in particolare per la *Genesi* (si vedano gli studi di cui ho dato conto nel capitolo I);
2) ho individuato i luoghi del testo biblico in cui si riscontrano delle differenze di contenuto, ma anche di disposizione dell'intreccio, tra una versione e l'altra delle Scritture; ho poi confrontato il testo della parafrasi dell'*H.* con le traduzioni antiche della Bibbia, cercando di stabilire a quale di queste esso fosse più affine;
3) ho prestato attenzione alle forme onomastiche, per individuare eventuali affinità tra l'*usus scribendi* del poeta e le trascrizioni presenti nelle varie redazioni del testo biblico.

Per quanto riguarda la *Vetus Latina,* ho seguito il testo di un antico codice di Lione, diviso in epoca moderna in due manoscritti separati (*Lugd.* 403 e 1964), pubblicato nell'ed. Robert 1900, e da me riportato in appendice al presente lavoro. Questa redazione è l'unica, fra le traduzioni pregeronimiane della Bibbia a noi giunte, che riporti un testo quasi integrale dei libri dell'Ettateuco. Infatti, l'edizione della *Vetus* del Sabatier (*Bibliorum Sacrorum…,* 1743-1751 [= rist. 1991], 3 voll.) non consentiva una consultazione adeguata agli scopi della mia ricerca (per il libro di *Giosuè,* il numero dei frammenti censiti è piuttosto esiguo); a sua volta, il materiale disponibile on line nel *Vetus Latina Database* (*VLD*) risulta insufficiente, perché, pur riportando, in forma di frammenti più o meno estesi, il testo di quei pochi codici che trasmettono sezioni della *Vetus* e, più frequentemente, citazioni patristiche e brani di autori medievali che consultavano antiche versioni latine della Bibbia, questo repertorio si presenta come un abbozzo di un lavoro di edizione ancora tutto da fare: esso è costituito, infatti, da riproduzioni di schede preparatorie per una futura pubblicazione del libro di *Giosuè* nella collana della *Vetus Latina* di Beuron[1]. Quando possibile e/o necessario, ho comunque tenuto presente anche queste ultime due risorse, riportando eventuali varianti significative rispetto a quelle attestate dai codici di Lione[2]. Per il testo dei *Settanta* e quello della *Vulgata,* ho fatto ricorso, rispettivamente, alle edizioni Rahlfs e Weber (anche la più recente Weber–Gryson, 2007); talvolta, per chiarire il senso di alcuni passi, ho tenuto conto anche del testo ebraico, nella traduzione italiana di F. Dalla Vecchia: per tutti questi riferimenti, rimando alle note bibliografiche finali. Al termine del cap. III, ho inserito una breve nota sulle particolarità metrico-prosodiche del testo, avvalendomi, oltre che delle mie osservazioni, anche dei dati ricavabili dalla consultazione del database *Pede certo.*

Nel cap. IV, mi sono occupato degli aspetti letterari e del procedimento parafrastico adottato nell'*H.* Per quanto riguarda gli aspetti tecnici della parafrasi, ho tenuto presenti le modalità di rielaborazione individuate e descritte in Roberts 1985. Ho così cercato di calare il testo all'interno di una griglia interpretativa che tenesse conto delle recenti acquisizioni della narratologia e dei moderni studi sulla parafrasi biblica, pur rendendomi conto dell'impossibilità di esaminare nel dettaglio tutti gli scarti della versione poetica rispetto all'ipotesto; analogamente, ho indicato solo le particolarità retoriche e stilistiche più rilevanti, al fine di non appesantire l'analisi. Infatti, ho preferito concentrarmi sul fenomeno dell'intertestualità, indagando riprese e prelievi lessicali che indichino la presenza di richiami alle opere degli autori classici, soprattutto là dove è possibile che il poeta intenda suggerire al lettore delle analogie fra episodi del racconto biblico e vicende dell'epica. Questo tipo di indagine è stata resa possibile dalla consultazione dei programmi di ricerca elettronica *Musisque Deoque* e *Library of Latin Texts* (*LLT*). Per quanto riguarda le traduzioni italiane riportate a corredo dei testi latini e greci, specifico che quelle non firmate sono opera mia.

M. C.

Padova, 28 febbraio 2015

---

[1] Si veda, a questo proposito, il sito del *Vetus Latina Institut,* fondato da padre B. Fischer presso l'Abbazia di Beuron: http://www.vetus-latina.de/en/institut_vetus_latina/institut.html. Nella sezione intitolata *The Edition → Text Edition: Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel → Old Testament* (oppure: *New Testament*), si può consultare un elenco aggiornato dei libri delle Scritture editi dall'Istituto.

[2] Riportando passi tratti dagli altri libri dell'AT secondo il testo della *Vetus Latina,* ho indicato sempre le fonti, citate per esteso nella bibliografia finale. Per riassumere, specifico che ho seguito queste edd.: per la *Genesi,* Fischer 1951 (collana *Vetus Latina. Die Reste…,* II); per i libri da *Esodo* a *Numeri,* Robert 1881, integrata, per i passi lacunosi o mancanti, dal Sabatier, *Bibliorum Sacrorum…,* I o dai testi censiti nel *VLD;* per i libri da *Deuteronomio* a *Giudici,* Robert 1900 (di cui sopra); per gli altri libri, ancora il Sabatier, *ibid.,* I-II e il *VLD.* Per le citazioni dal NT, ho seguito generalmente l'ed. Jülicher, *Itala…,* 1963-1976 (4 voll.): per quanto riguarda i *Vangeli,* infatti, il *Vetus Latina Institut,* finora, ha pubblicato solamente quello di Marco e Giovanni, mentre risultano edite quasi tutte le lettere apostoliche del NT e l'*Apocalisse.*

Elenco delle sigle utilizzate nelle citazioni:

-*ABD = The Anchor Bible Dictionary.*
-*CC s.L. = Corpus Christianorum, series Latina.*
-*CLE = Carmina Latina Epigraphica* (ed. Buecheler).
-*CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*
-*DEB = Dizionario Enciclopedico della Bibbia.*
-*DLCA = Dizionario di Letteratura Cristiana Antica* (succ. ampliato nel *NDPAC*).
-*DPAC = Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane.*
-*GBU = Dizionario Biblico GBU.*
-*GEIB = Grande Enciclopedia Illustrata della Bibbia.*
-*GLK = Grammatici Latini* (ex recensione Keilii).
-*LLT = Library of Latin Texts on line* (sezz. A e B – Brepols' online publications).
-*LSJ* = Liddell – Scott – Jones, *A Greek-English Lexicon* (ed. 1940^{9}, suppl. 1996).
-*MGH = Monumenta Germaniae Historica.*
-*NDPAC = Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane.*
-*NGML = Novum Glossarium Mediae Latinitatis.*
-*OLD = Oxford Latin Dictionary* (ed. 2012).
-*PG = Patrologiae Cursus Completus, series Graeca.*
-*PGL = A Patristic Greek Lexicon* (cur. G. W. H. Lampe).
-*PL = Patrologiae Cursus Completus, series Latina.*
-*RE* = Pauly – Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.*
-*RLAC = Reallexikon für Antike und Christentum.*
-*ThlL = Thesaurus linguae Latinae.*
-*VLD = Vetus Latina Database* (Brepols' online publications).

INTRODUZIONE

LA PARAFRASI BIBLICA E AGIOGRAFICA IN LINGUA LATINA

§ 1. Parafrasi biblica e genere epico

Nei secoli IV-VI d.C. si assiste alla fioritura di opere poetiche in cui vengono riscritte alcune parti dell'Antico e del Nuovo Testamento o le vite dei Santi, precedentemente narrate in testi in prosa. Si viene così a creare una tipologia testuale che riunisce in sé le caratteristiche proprie di più generi letterari: l'autore cristiano, infatti, dovendo narrare episodi contenuti nella Bibbia o nei resoconti agiografici, deve servirsi di una fonte imprescindibile, costituita dal testo cui fa riferimento; nello stesso tempo, volendo scrivere un'opera in versi, ricorre anche ai principali accorgimenti retorico-stilistici propri della poesia classica, che fornisce gli strumenti espressivi adatti all'operazione di riscrittura dell'ipotesto[1].

In un articolo in cui esamina i rapporti fra la tradizione poetica classica e quella cristiana, P.-A. Deproost nota che all'intransigenza di autori che vedevano nella falsità dei contenuti della cultura pagana una pericolosa minaccia per l'integrità della nuova religione[2], subentrò gradualmente, a partire dall'epoca di Costantino, un atteggiamento più tollerante, che portò a riabilitare anche gli aspetti formali propri della poesia classica[3]. Questo cambiamento di mentalità trova espressione nelle parole di Lattanzio, il quale sostiene che l'elaborazione poetica condotta sul modello dei classici pagani non toglie nulla alla verità sancita dalla filosofia e dal credo, a patto che si preservino i contenuti dogmatici della religione cristiana, *cum officium poetae in eo sit, ut ea quae uere gesta sunt in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conuersa traducat*[4].

Il poeta cristiano che intenda riscrivere il testo biblico o agiografico, dunque, ha facoltà di tenere in considerazione i modelli costituiti dalla poesia classica, in particolare l'epica, utilizzando gli elementi formali propri della tradizione letteraria latina per rielaborare in versi la fonte che gli servirà da base di lavoro: l'operazione di riscrittura sarà condotta attraverso la tecnica della parafrasi, l'unica in grado di garantire un'adeguata fedeltà al testo di riferimento. Infatti, se le antiche versioni del mito potevano essere oggetto di libera rielaborazione e la fantasia del poeta pagano era autorizzata a creare nuovi episodi, intrecciare fra loro storie e vicende diverse facendole

---

[1] Per il mondo greco, oltre alla parafrasi del Vangelo di Giovanni di Nonno di Panopoli (V sec.), si possono ricordare le opere di Apollinare il Vecchio e Apollinare di Laodicea. Per aggirare le disposizioni contenute in un editto di Giuliano l'Apostata, che allontanava i maestri cristiani dalle scuole di retorica, Apollinare il Vecchio avrebbe composto un adattamento del Pentateuco e dei libri storici dell'Antico Testamento, oltre a delle composizioni liriche tratte dai libri sacri. Apollinare di Laodicea, invece, compose dei dialoghi evangelici ispirandosi al modello platonico. Le opere di entrambi questi autori sono oggi perdute: se ne ha testimonianza da alcuni passi di Socrate Scolastico (*hist. eccl.* III, 16, 1-6) e Sozomeno (*hist. eccl.* V, 18, 3).

[2] Basti pensare, ad es., alle parole di Tert. *de praescript.* 7, 9: «che hanno in comune, dunque, Atene e Gerusalemme? L'Accademia e la Chiesa? Gli eretici e i Cristiani?» (trad. Moreschini 2002, p. 39); cfr. anche Tert. *apol.* 46, 18: «quale somiglianza può esservi, dunque, tra il filosofo e il cristiano, tra il discepolo della Grecia e il discepolo del Cielo, tra colui che traffica per procacciarsi fama e chi invece aspira alla vita eterna, non spacciando parole, ma adoperandosi con le opere? Quale affinità tra chi costruisce saldamente e chi distrugge, tra chi si appropria della verità e la corrompe e chi invece la tutela e ne conserva la genuina purezza?» (trad. Resta Barrile 1994, p. 161).

[3] Cfr. Deproost 1998, in partic. pp. 105-109 e Evenepoel 1993, p. 39: «after 313 the mentality of the Christians changed as well. […] The fact that the emperor chose the Christian side, which meant that Rome and Christianity were no longer opposites, also brought about a change in the attitude towards pagan literature in general and poetry in particular»; cfr. anche *ibid.,* pp. 39-44.

[4] Lact. *inst.* I 11, 24: «perché il compito del poeta consiste in questo, nel rendere in altro modo e in forma diversa i fatti che veramente sono accaduti, usando delle interpretazioni allegoriche e alcuni abbellimenti stilistici e formali». Come scrive Stella 2001, p. 35, «si accetta finalmente l'idea che possa esserci nella poesia, come Agostino dirà per l'esegesi, un elemento di piacere estetico giustificato teologicamente dall'associazione alla *uirtus* morale».

interagire sullo stesso piano temporale, il testo sacro, in quanto Parola di Dio, si presenta, invece, come un'opera non adulterabile nei contenuti.

L'applicazione della tecnica parafrastica, però, non è limitata esclusivamente a testi che presentano una struttura riconducibile all'epica. Infatti, esistono anche rielaborazioni più affini al genere della poesia lirica e dell'inno: ne sono esempio le riscritture di alcuni Salmi ad opera di Paolino di Nola e, per certi aspetti, i tre libri *De laudibus Dei* di Draconzio[5]. Non sempre, dunque, è possibile parlare di *epica biblica,* data la particolarità di questi testi poetici, che si presentano compositi sia nel contenuto che nelle forme metriche ed espressive. Un aspetto che contraddistingue molti di essi è la valenza didascalica, propria già del testo biblico, che appare come un'opera complessa, ricca di sottogeneri e di finalità, tra cui spicca quella didattica: tutto il racconto della Bibbia, infatti, mira ad istruire il lettore, che deve prendere coscienza del ruolo dell'uomo all'interno della storia e del suo rapporto con Dio. Dopo aver constatato la difficoltà di ascrivere ad un solo genere poetico i testi da lei analizzati, F. Gambino afferma che alcuni di essi «sembrano appartenere a tutto diritto alla letteratura allegorica e didattica, altri al genere narrativo, altri ancora, com'è naturale, alle traduzioni, e questa ricca gamma di possibilità nasce peraltro dalla stessa fonte d'ispirazione, la Bibbia, in cui sono presenti tutti i generi poetici in uso nelle letterature antiche del Vicino Oriente: l'inno, la lode, l'elegia, la composizione epica e sapienziale per quanto concerne la poesia; la leggenda, la saga, l'aneddoto, la favola, la cronaca, la storia, il codice giuridico e rituale, quanto alla prosa»[6]. E' la Bibbia stessa, dunque, che si presenta come un incrocio di più generi letterari (*Kreuzung der Gattungen* o *Gattungsmischung*), e questa particolarità non è ignorata da parte dei parafrasti[7].

E' pur vero, comunque, che opere come gli *Euangeliorum libri* di Giovenco, il *Carmen paschale* di Sedulio, l'*Historia apostolorum* di Aratore, l'*Heptateuchos* dello pseudo-Cipriano, l'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio e il *De spiritalis historiae gestis* di Alcimo Avito riprendono esplicitamente la struttura metrico-formale e alcuni elementi caratteristici del genere epico, come sottolinea Deproost, che parla di «une référence littéraire dont on retrouve chaque fois, outre le mètre, les lieux communs obligés tels que les *labores* des héros, la multiplication des combats singuliers ou aristies, la mise en œuvre du merveilleux, les récits de tempête, un traitement particulier des paysages, l'intériorisation des valeurs héroïques, etc.»[8]. Alla luce di queste osservazioni, non mi sembra condivisibile l'obiezione avanzata da D. Schaller, il quale, riscontrata l'assenza, a livello

---

[5] Sul genere letterario delle *Laudes Dei* di Draconzio, vd. le considerazioni di Stella 1988, pp. 258-274, in partic. p. 268: «l'esempio dei Salmi può spiegare la presenza contemporanea di lode e preghiera, narrazione e didassi, inno e lamentazione. Vediamo dunque che la *Gattungsmischung* delle *LD* riconduce in parte all'archetipo del Salterio»; p. 273: «il 'poema' religioso del retore africano sembra il tentativo di produrre un inno salmico (poesia cristiana per eccellenza, *laudes*)»; cfr. anche Stella 2001, p. 101 e Nosarti 2014, p. 37: «the poem (*De laudibus Dei,* ndr) sets out, mainly, to show allegiance to Christian dogma, defend orthodoxy, and extoll in psalmic style God's omnipotence, goodness, mercy (*pietas*), and forbearance toward sinful humanity».

[6] Gambino 1999, pp. 10-11.

[7] Cfr. Jauss 1989, p. 248: «la Bibbia conosce una lirica profana (canti di lavoro, di scherno, del bere, di sepoltura, di guerra), come anche una lirica sacra (per esempio l'inno o l'elegia). Essa ha sviluppato le forme più diverse di prosa narrativa: eziologica, storica e anche saghe eroiche (per esempio il ciclo di storie intorno a Sansone); leggenda di martiri e novella (novella di re, ma anche il libro di Rut). Essa contiene modelli di forme diverse della storiografia (storia di una stirpe, genealogia, cronaca di re), della prosa storica (documenti, lettere, trattati, rapporti militari) e della biografia (notizie autobiografiche dei profeti). In essa si trovano tutte le forme possibili della letteratura sapienziale (detto, indovinello, parabola, favola, disputa, allegoria) e dell'insegnamento religioso (predica, discorso esortativo, epistola)».

[8] Deproost 1997, p. 19. Cfr. anche le osservazioni di Gambino 1999, p. 36: «a noi pare […] che con l'epica la poesia biblica condivida alcuni importanti tratti componenziali quali la "storicità" del tema, il "disporsi di un complesso di azioni intorno a uno scontro fra parti contrapposte, rappresentato come decisivo per un'intera comunità", la "presenza di un eroe in cui quella comunità si riconosce", ecc.».

teorico, di una chiara definizione del genere epico nella tarda antichità e nel Medioevo, sostiene che autori come Giovenco e Sedulio avrebbero dimostrato palesemente «il loro disinteresse tanto per le riflessioni sulla poetica del genere letterario quanto per l'imitazione strutturale dell'epica classica»[9], salvo poi correggersi affermando che Giovenco, pur non avendo un concetto preciso di genere letterario (e tanto meno di genere epico), intendeva «elevare stilisticamente alla categoria del sublime il linguaggio biblico, attraverso un ritorno di massima all'arte linguistica e versificatoria di Virgilio»[10]. Quest'ultima affermazione pare smentire la precedente, dato che lo studioso ammette che il parafraste latino si ispira all'*Eneide*[11]. Anche R. Herzog sosteneva erroneamente che Giovenco concepì la sua opera soltanto come uno strumento di edificazione morale e religiosa del lettore e non come un testo letterario vero e proprio, tanto che, a suo dire, il poeta si porrebbe al di fuori della tradizione epica antica, che verrebbe rivoluzionata proprio dal carattere edificante (*Erbaulichkeit*) della parafrasi biblica[12].

Penso che si possa uscire da queste difficoltà interpretative affermando che, se volessimo necessariamente inquadrare le opere parafrastiche all'interno delle classificazioni proprie dei canoni classici, dovremmo parlare di testi appartenenti al genere epico, o, forse, epico-didascalico, data l'assenza di altre tipologie letterarie più confacenti[13]. Tuttavia, alla luce di quanto finora osservato, una definizione come quella di *epica biblica* risulterebbe insufficiente, se applicata ad opere tanto diverse fra loro. Una volta riscontrata la novità dell'esperienza poetica dei parafrasti, è forse più corretto parlare di testi ascrivibili al genere della «parafrasi biblica e agiografica», come proposto da A. V. Nazzaro[14], precisando che in essi si riscontra una certa presenza dell'elemento epico tradizionale, che tuttavia interagisce con altri aspetti e finalità, di tipo didascalico, esegetico e – in alcuni casi – celebrativo e panegiristico[15].

Utilizzando per primo la definizione di *epica cristiana,* il Thraede propose una classificazione dei testi che, a suo giudizio, rientravano in questa tipologia letteraria[16]: dopo aver citato le riscritture esametriche del Nuovo Testamento rappresentate dai poemi di Giovenco (*Euangeliorum libri*),

---

[9] Schaller 1993, p. 17.

[10] *Ibid.,* pp. 17-18.

[11] Quando Schaller sostiene che «la tecnica specificamente epica di Virgilio, la libertà con cui si servì del materiale tradizionale in modo estremamente ricco di immaginazione e di fantasia, sono privi di valore per questi primi poeti della Bibbia» (*ibid.,* p. 18) sembra dimenticare che il parafraste gode di meno libertà creativa rispetto all'autore pagano, dal momento che un poeta come Giovenco deve necessariamente attenersi all'ipotesto biblico, che costituisce un vincolo per il suo lavoro.

[12] Cfr. Herzog 1975, pp. XLV-XLIX; 52-154; vd. in partic. p. 154: «Gerade das Relief imitativer Erbaulichkeit setzte einen Schlußpunkt in der Destruktion des antiken Epos. Seine Ausarbeitung folgt den Linien einer eigenen Formentwicklung. Eine neue poetische Gattung entsteht». Cottier 2002, p. 246 esprime un netto rifiuto della posizione di Herzog: «l'épopée biblique n'a pas pour fin de détruire l'épopée antique, mais au contraire de la sublimer en en faisant l'instrument choisi pour faire entendre la parole du salut, contrairement à ce que pensait Herzog».

[13] Resterebbe comunque aperto il problema della classificazione di altre parafrasi bibliche, come, ad esempio, le rielaborazioni dei Salmi ad opera di Paolino di Nola o i tre libri *De laudibus Dei* di Draconzio, testi a proposito dei quali sarebbe più difficile parlare di *poesia epica*.

[14] Cfr. Nazzaro 2001, in partic. pp. 152-153; Nazzaro 2006, in partic. pp. 438-439; Nazzaro 2008b, in partic. pp. 38-39 sgg.; cfr. anche Nazzaro 1983, coll. 2679-2682 e Nazzaro 2008a, coll. 3909-3916.

[15] Parlando di elementi celebrativi e panegiristici, penso in particolare al poema di Aratore, a proposito del quale Deproost 1990, pp. 252-268 parla di «mélange des genres», con riferimento alla presenza di celebrazioni inniche e panegiristiche (pp. 263-268), oltre che di aspetti riconducibili al genere della diatriba (pp. 268-271) e alle pratiche esegetiche, che rispecchiano la prassi omiletica adottata in ambito liturgico (vd. pp. 261-263). Per una più ampia discussione sullo statuto della parafrasi biblica (genere letterario o semplice tecnica compositiva) e per la storia del dibattito sulla questione, vd. *infra,* § 3, pp. XX-XXIV.

[16] Cfr. Thraede 1962, coll. 983-1042, in partic. 1022-1032.

Sedulio (*Carmen paschale*) e Aratore (*Historia apostolorum*), passando alle parafrasi dell'Antico Testamento distinse:

1) le parafrasi storico-grammaticali (*historisch-grammatische Paraphrasen*): gli anonimi componimenti *De Sodoma* e *De Iona;* il *De martyrio Maccabaeorum* dello pseudo-Ilario; il *De Maccabaeis* di Vittorino e l'*H.* dello pseudo-Cipriano;
2) le parafrasi retorico-didattiche (*rhetorisch-didaktische Paraphrasen*): il *Metrum in Genesin* dello pseudo-Ilario e l'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio;
3) un caso di rielaborazione innico-elegiaca (*elegisch-hymnische Umdichtung*): il *De laudibus Dei* di Draconzio;
4) un caso di rielaborazione lirico-drammatica (*dramatisch-lyrische Umdichtung*): il *De spiritalis historiae gestis* di Avito.
A queste tipologie testuali aggiunse la parafrasi biografica (*biographische Paraphrase*), citando la *Vita Martini* di Paolino di Périgueux[17], e quella autobiografica (*autobiographische Paraphrase*), esemplificata dall'*Eucharisticos* di Paolino di Pella[18].

Questa classificazione mette in luce la difficoltà di adattare la definizione di *epica biblica* a testi tanto diversi fra loro. Infatti, il Thraede è costretto a distinguere diversi filoni poetici, per sopperire all'insufficienza di una tipologia letteraria che non soddisfa appieno le esigenze di classificazione: basta considerare il caso della distinzione, piuttosto tendenziosa, tra *Paraphrase* e *Umdichtung.* Inoltre, come nota Nazzaro, il Thraede non inserisce nel catalogo il centone virgiliano di Proba, che narra la creazione e la vita di Cristo, e non cita nemmeno Paolino di Nola, che nel carme 6 ha rielaborato il primo capitolo del Vangelo di Luca, dando rilievo alla figura di Giovanni Battista, e nei carmi 7 (in trimetri giambici), 8 e 9 ha parafrasato rispettivamente i Salmi 1, 2 e 136[19].

Inoltre, i poemi biblici presentano delle variazioni significative nel grado di rielaborazione delle Sacre Scritture, di cui il Thraede non sembra tener conto: ad esempio, in autori come Giovenco e lo pseudo-Cipriano, si riscontra una maggiore aderenza all'ipotesto rispetto a quanto accade nelle opere di Sedulio, Mario Vittorio, Avito, Aratore. Nel suo esame delle parafrasi bibliche tardoantiche, M. Roberts evidenzia, ad esempio, come il poema di Alcimo Avito presenti delle caratteristiche particolari rispetto a quelle delle altre opere appartenenti a questo filone: l'autore del *De spiritalis historiae gestis,* infatti, scavalca i confini della parafrasi svolta secondo il modello tradizionale[20], operando un'attenta selezione della materia, in cui spicca la presenza di episodi del libro della *Genesi* e dell'*Esodo,* tutti unificati dalla tematica soteriologica. Così, il racconto della creazione e della caduta ed espulsione dal Paradiso (ll. I-III) procede e si completa con la descrizione del diluvio universale (l. IV) e dell'esodo degli Ebrei dall'Egitto (l. V): il vero protagonista del poema di Avito è quindi il genere umano, la cui esistenza è scandita da fasi alterne, segnate dalla caduta nel peccato e dalla rigenerazione, attraverso il ristabilimento del patto

[17] Alla menzione di quest'opera andrebbe aggiunta quella della *Vita Martini* di Venanzio Fortunato (VI sec.).
[18] L'*Eucharisticos* del poeta Paolino di Pella è esito della versificazione di un resoconto autobiografico in prosa redatto dall'autore sotto forma di diario o di memoria nel corso della sua vita: cfr. Paul. Pell. *praef.,* 2: *ut, qui me scilicet totam uitam meam Deo debere meminissem, totius quoque uitae meae actus ipsius deuotos obsequiis exhiberem eiusdemque gratia concessa mihi tempora recensendo eucharisticon ipsi opusculum sub ephemeridis meae relatione contexerem;* cfr. anche, oltre a Thraede 1965, col. 1031, n. 4, β, le edd. commentate di Moussy 1974, pp. 19; 101-102 e Marcone 1995, pp. 80-81.
[19] Cfr. Nazzaro 2001, p. 123.
[20] Cfr. Roberts 1985, pp. 219-226.

d'alleanza con Dio: tale alleanza è sancita ripetutamente dalla presenza dell'acqua come elemento salvifico (si vedano i tre momenti della creazione, del diluvio e del passaggio del Mar Rosso). Nell'esposizione del poeta è possibile rintracciare alcuni suggerimenti per un'interpretazione allegorica di diversi episodi: la liberazione dall'Egitto è simbolo della sconfitta del peccato, dell'eliminazione della colpa originale; le acque del Mar Rosso prefigurano la *lustratio* rappresentata dal battesimo; il faraone e gli Egiziani incarnano le forze del male[21] contrapposte al popolo di Dio, guidato da Mosè, sempre orientato verso il bene e la giustizia. In ultima analisi, l'esodo biblico viene interpretato come un'anticipazione della vittoria di Cristo sul male rappresentato dal peccato e dalle tenebre della morte, sconfitte dalla nuova luce della resurrezione, cui si giunge attraverso l'abbandono definitivo delle cose terrene e l'uscita dalla dimensione umana. Secondo Roberts, dunque, Avito scrive un poema epico in cui la parafrasi interviene come una tecnica fondamentale che permette la strutturazione degli episodi e delle singole parti del poema, ma tutto obbedisce ad un disegno più vasto ed elaborato, tanto che l'opera assume una fisionomia parzialmente autonoma dal testo biblico[22].

Se Avito si può definire come il più intraprendente tra i parafrasti, in quanto opera un'accurata selezione degli eventi narrati, con l'intento di strutturare in modo autonomo un poema basato sulla presenza di interpretazioni morali, allegoriche e spirituali dei vari episodi, vi sono anche altri autori che raggiungono una certa indipendenza dal testo biblico, nel senso che operano un'accurata selezione degli eventi e li fondono in modo tale da suggerire un'interpretazione particolare del racconto. E', ad esempio, il caso di Sedulio, che per il suo *Carmen paschale* seleziona gli episodi dei Vangeli in cui vengono narrati i miracoli compiuti da Cristo, o di Aratore, che, dedicandosi alla trasposizione in versi degli *Atti degli Apostoli,* opera una scelta altrettanto mirata, raccontando le vicende relative alla vita di san Pietro (l. I) e di san Paolo (l. II), tralasciando i personaggi e gli episodi di minore importanza. Entrambi i poeti, inoltre, sottopongono ad esegesi i passi delle Scritture da loro considerati: Sedulio si dedica spesso all'interpretazione morale e allegorica del testo biblico[23], mentre Aratore articola il suo poema in sezioni: alla parafrasi del passo narrato negli *Atti degli Apostoli* fa sempre seguire un approfondito commento. Si tratta di una tecnica che Roberts riconduce alla poetica oraziana dell'*utile miscere dulci:* nella parafrasi letterale del testo, infatti, vengono usati tutti gli espedienti retorico-stilistici propri della poesia per rendere la narrazione

[21] E' interessante, a questo proposito, il ritratto del popolo africano proposto da Avito: il poeta insiste più volte sul dettaglio della pelle nera del faraone e dei suoi sudditi, quasi a voler suggerire al lettore l'accostamento con il diavolo e con le tenebre dell'inferno: vd. *spir. hist.* V 75-76, *... conterritus haesit/ aeternumque niger tunc palluit ore tyrannus; ibid.* 294-295, *pectora contundunt pugnis crinesque reuellunt/ unguibus et nigras festinant scindere malas; ibid*., 641, *effertur nigri dux agminis...*

[22] Vd. Roberts 1985, p. 219: «for the first time the whole adds up to something more than the sum of the biblical parts; in Herzog's terminology the *De spiritalis historiae gestis* is a paraphrastic epic, not an epic paraphrase»; p. 225: «of the biblical poets of late antiquity it is Avitus who corresponds most closely to the norms of the epic genre». Vd. anche quanto afferma Deproost 1997, p. 26: «il est vrai que chez des auteurs comme Sédulius, Arator, mais surtout Avit de Vienne, il est parfois difficile de distinguer ce qui relève de la paraphrase à prétention littéraire de l'œuvre littéraire indépendante; et je serais d'avis de considérer, avec Roberts, que les cinq *Libelli de spiritalis historiae gestis* d'Avit transcendent le cadre de la paraphrase pour atteindre la véritable épopée».

[23] L'esegesi del testo evangelico è ripresa ed ulteriormente approfondita nell'*Opus paschale,* una versione in prosa del *Carmen paschale* redatta dallo stesso Sedulio. L'operazione di riscrittura ed ampliamento del *Carmen paschale* risponde probabilmente all'esigenza di maggiori dettagli esegetici, non presenti nel testo in versi anche a causa dei limiti imposti da ragioni metriche (cfr. l'epistola a Macedonio premessa all'*Opus paschale,* in partic. pp. 172, rr. 1-6 ed. Huemer – Panagl 2007).

avvincente, mentre nella sezione successiva si cerca di concentrare l'attenzione del lettore su alcuni elementi del racconto, dando così avvio all'interpretazione allegorico-spirituale del testo biblico[24].

Nell'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio, invece, la parafrasi include degli ampliamenti retorici che hanno lo scopo di spiegare le principali difficoltà poste dal testo biblico, anche se l'autore non ricorre mai all'interpretazione tipologica. Questa particolare struttura dell'opera ricorda il procedimento esegetico proprio dell'omelia cristiana e quello del commento svolto nelle scuole dei grammatici e dei retori, categoria professionale a cui apparteneva anche Mario Vittorio[25].

Le opere di Giovenco e dello pseudo-Cipriano costituiscono, invece, degli esempi di parafrasi particolarmente fedeli al testo biblico: Giovenco rielabora i Vangeli tenendo in particolare considerazione il racconto di san Matteo, mentre l'opera dello pseudo-Cipriano consiste nella parafrasi dei primi sette libri dell'Antico Testamento. Quest'ultimo poeta rifiuta di selezionare la materia da narrare secondo un criterio tematico o di costruire la propria opera attorno ad un certo personaggio, e limita fenomeni come l'omissione e la trasposizione. Mentre nell'*H.* non si riscontrano riferimenti o allusioni alla contemporaneità, l'opera di Giovenco rivela una certa partecipazione del poeta al clima culturale e politico-ideologico della sua epoca, quella di Costantino: gli *Euangeliorum libri,* infatti, terminano con un elogio della pace concessa dall'imperatore[26].

In generale, si può dire che i parafrasti del Nuovo Testamento inseriscono molto spesso nelle loro opere amplificazioni di carattere esegetico, allegorico e morale, rintracciando nella narrazione evangelica elementi utili all'edificazione del lettore. Nei poemi sull'Antico Testamento, invece, l'interpretazione non predomina mai sugli aspetti narrativi: ci si limita a suggerire delle possibili chiavi di lettura di un passo biblico attraverso l'accostamento di alcuni episodi; il principio dell'oggettività del poeta epico viene osservato più rigorosamente, e si nota una maggiore coesione del racconto[27].

Le operazioni di rielaborazione del testo biblico contribuiscono ad assegnare alla Scrittura una pluralità di interpretazioni che trascendono il significato letterale dei singoli episodi, nel tentativo di accostare vicende, eventi, personaggi diversi e lontani sia nel tempo che nello spazio: spesso i piani cronologici e spaziali si intersecano, sviluppando la cosiddetta interpretazione figurale[28]. Si tratta di

---

[24] Cfr. Roberts 1985, pp. 91-92.

[25] Claudio Mario Vittorio, pur non facendo ricorso esplicitamente a strumenti come l'esegesi allegorica o morale, suggerisce abilmente al lettore alcuni spunti per un'interpretazione soteriologica del racconto biblico, che conferma la finalità didattica dell'*Alethia:* il poeta, infatti, utilizza accorgimenti come la particolare strutturazione dei libri della sua opera, che terminano ciascuno con episodi salienti della Bibbia che ricordano l'errore e il peccato dell'uomo (l. I: cacciata di Adamo ed Eva dall'Eden; l. II: diluvio universale; l. III: distruzione di Sodoma e Gomorra). Inoltre, inserisce nell'opera alcune comparazioni, come quella tra il delitto di Caino e il peccato commesso da Eva istigata dal serpente (cfr. *Aleth.* II 238-241).

[26] Cfr. Iuuenc. IV 806-812. Scrive a questo proposito Deproost 1997, p. 21: «Comme dans l'épopée virgilienne, le message politique est solidaire de l'ambition épique. Il s'agit de célébrer, dans les formes antiques, l'épopée du Christ dont le triomphe va de pair avec celui de Constantin: la fin de l'épopée célèbre conjointement la paix du Christ et la paix de l'empereur».

[27] Kartschoke 1975, p. 85 parla della differenza tra parafrasti del Nuovo Testamento e parafrasti del Vecchio Testamento, sostenendo che i primi ricercano nel testo biblico il *sensus spiritalis,* mentre i secondi si mantengono fedeli alla *littera (*o *historia).*

[28] A questo proposito, cfr. le osservazioni di Auerbach 2000, p. 83, che scrive: «l'interpretazione 'figurale' stabilisce una connessione fra due avvenimenti o personaggi, nella quale connessione uno dei due significa non solamente se stesso, ma anche l'altro, e il secondo invece include il primo o lo integra»; inoltre, tali elementi del racconto non vengono collegati né cronologicamente né a livello causale, ma stabiliscono «una connessione che la ragione non può stabilire in senso orizzontale, ammettendo per questa parola un'estensione temporale» (*ibid.,* pp. 83-84). Auerbach parla perciò di uno sviluppo verticale delle connessioni tra fatti e personaggi, tipico del pensiero cristiano, in opposizione alla

un procedimento analogo a quello che si riscontra nelle opere esegetiche dei Padri della Chiesa, per i quali, come sottolinea I. Gualandri, «la Bibbia si presenta come un testo scomponibile in unità che possono poi essere variamente riavvicinate o addirittura ricomposte, ad esempio per analogia di vocaboli o di immagini, e non necessariamente in base ad una logica fissa»[29].

Un aspetto importante che accomuna quasi tutte le parafrasi bibliche è il ruolo centrale della figura dell'eroe, attorno al quale si focalizza la narrazione. Nei parafrasti del Nuovo Testamento è più facile individuare le figure di maggior rilievo all'interno del racconto: nel caso di Giovenco e Sedulio si tratta di Cristo, mentre in Aratore troviamo gli apostoli Pietro e Paolo. Come abbiamo visto, nel *De spiritalis historiae gestis* di Avito il ruolo eroico è rivestito dal genere umano, mentre nella parafrasi dello pseudo-Cipriano si evidenziano alcune figure chiave, come Adamo, Noè, Mosè, Giosuè, protagonisti di alcuni dei libri versificati. Come sostiene Deproost, gli eroi dei poemi biblici proseguono idealmente l'ideale virgiliano dell'interiorizzazione dei valori epici, arrivando a perfezionare e a superare le virtù esaltate dal mondo pagano: infatti, se Enea era animato da una grande sensibilità interiore, «le héros chrétien apparaît comme un héros supérieur et saveur, qui concentre à la fois le thème chrétien du salut par la foi ortodoxe, mais aussi les dimensions stoïciennes du sage capable de défier par la mise en œuvre de sa *uirtus* les forces du Mal et d'assurer ainsi le salut de ses compagnons»[30].

§ 2. Evoluzione storica e aspetti tecnici della parafrasi

M. Roberts ha il merito di aver messo in luce la relazione esistente tra la pratica scolastica della parafrasi e lo sviluppo della c.d. "epica biblica". La tesi sostenuta da questo studioso riprende ed amplia le intuizioni del Curtius, che affermava: «si è sottolineato troppo poco, finora, che gran parte della poesia cristiana primitiva prosegue le antiche parafrasi dei rètori»[31]. Lo studio di Roberts sulla genesi della parafrasi biblica propone un'ipotesi alternativa a quella di Herzog, secondo il quale la "epica biblica" avrebbe le sue radici nella consuetudine, adottata dai Padri della Chiesa e da alcuni prosatori cristiani, di inserire delle citazioni tratte dalla poesia pagana, in particolare da Virgilio, all'interno delle loro opere esegetiche e dottrinali[32].

Secondo la ricostruzione di Roberts, nei programmi delle scuole antiche erano previsti tre livelli di apprendimento della tecnica parafrastica:

1) il primo va ricondotto agli esercizi che si svolgevano nelle scuole di grammatica (*grammatical paraphrases*), in cui la parafrasi consisteva nella spiegazione letterale di un testo sottoposto all'attenzione degli allievi. Si trattava, generalmente, di un brano di poesia: dai maestri veniva richiesta la stesura di una versione in prosa che accertasse la comprensione del passo scelto e ne

---

concatenazione logica serrata e all'aspetto della consequenzialità sul piano logico e temporale che caratterizzavano la mentalità classica, abituata a disporre eventi e figure su un piano orizzontale e a non servirsi dell'interpretazione allegorica. La mediazione operata dai Padri della Chiesa tra le due *formae mentis,* quella classica e quella cristiana, è rappresentata dal tentativo di far rientrare l'interpretazione verticale degli eventi propria della seconda all'interno della struttura consequenziale del pensiero classico.

[29] Gualandri 1995, p. 172. Sulle caratteristiche dell'esegesi biblica dei Padri cristiani, vd. Gargano 2009, pp. 193-221: nel loro lavoro di esegeti, essi si richiamavano a quei passi neotestamentari in cui erano Gesù stesso (cfr. ad es. Lc 24, 27; 45) oppure un apostolo come san Paolo (cfr. ad es. Gal 4, 24) a proporsi come maestri di esegesi.

[30] Deproost 1997, p. 29.

[31] Curtius 1992, p. 168.

[32] Cfr. Herzog 1975, pp. 185-211, in cui si fa riferimento al «Zusammenhang zwischen der Entwicklung der christlich-prosaischen Vergilimitation […] und dem Einsetzen der Bibeldichtung» (p. 185); per la contestazione della tesi della derivazione dell'*epica biblica* dal modello scolastico della parafrasi retorica cfr. *ibid.,* pp. LXX-LXXII; 60-68.

consentisse, successivamente, l'interpretazione. Si trattava di parafrasi che presentavano un alto grado di fedeltà al brano originale, senza grandi pretese in ambito stilistico: questa tipologia di testi era in parte affine alle glosse, agli scoli, alle classificazioni lessicali e ai glossari dei grammatici e dei filologi;
2) il secondo livello era rappresentato dalla parafrasi retorica (*rhetorical paraphrase*), che si prefiggeva lo scopo di affinare le competenze espressive dell'allievo. Essa consisteva nella rielaborazione stilistico-formale di un passo, oppure in una vera e propria riscrittura del testo, condotta attraverso l'ampliamento di alcune parti. Le sezioni di ampliamento prevedevano delle aggiunte che non compromettessero la sostanza del contenuto dell'originale: venivano inseriti alcuni dettagli, si potenziavano delle immagini o si rielaboravano alcune espressioni particolarmente significative, per rafforzare determinati aspetti del testo parafrasato;
3) il terzo livello era costituito dalla parafrasi letteraria (*literary paraphrase*): si trattava di rielaborazioni più ampie, che prevedevano l'uso di accorgimenti retorico-stilistici e integrazioni del contenuto, finalizzate a spiegare ed interpretare il testo di partenza, precisando alcuni concetti e chiarendo alcuni passaggi (finalità tecnico-esegetica). Una forma particolarmente evoluta di questo tipo di parafrasi è rappresentata da testi il cui obiettivo non è soltanto quello di realizzare un commento finalizzato all'interpretazione del testo prescelto, ma anche quello di creare un'opera letteraria autonoma (finalità artistica). Secondo Roberts possono rientrare in quest'ultima categoria gli esempi di parafrasi biblica[33].

A proposito della tecnica parafrastica utilizzata in ambito scolastico, già Quintiliano auspicava che gli allievi del *grammaticus* si avvicinassero gradualmente a questo tipo di esercitazioni:

igitur Aesopi, quae fabulis nutricularum proxime succedunt, narrare sermone puro et nihil se supra modum extollente, deinde eandem gracilitatem stilo exigere condiscant: uersus primo soluere, mox mutatis uerbis interpretari, tum paraphrasi audacius uertere, qua et breuiare quaedam et exornare saluo modo poetae sensu permittitur[34].

Inoltre, facendo riferimento all'educazione del futuro oratore, dopo aver ricordato l'importanza della traduzione dal greco in latino[35], lo stesso autore ribadiva l'utilità di esercitarsi anche nella parafrasi di testi composti in lingua latina:

sed et illa ex Latinis conuersio multum et ipsa contulerit. Ac de carminibus quidem neminem credo dubitare, quo solo genere exercitationis dicitur usus esse Sulpicius. Nam et sublimis spiritus adtollere orationem potest, et uerba poetica libertate audaciora non praesumunt eadem proprie dicendi facultatem. Sed et ipsis sententiis adicere licet oratorium robur et omissa supplere, effusa substringere. Neque ego paraphrasin esse interpretationem tantum uolo, sed circa eosdem sensus certamen atque aemulationem[36].

---

[33] Per esemplificazioni relative alle tre tipologie della parafrasi, cfr. Roberts 1985, pp. 37-60.
[34] Quint. *inst.* I 9, 2: «Gli allievi, perciò, apprendano ad esporre con purezza di lingua e senza gonfiamenti le favolette di Esopo, con cui sono messi a contatto dopo i racconti delle balie, e quindi a volgerle in iscritto, rispettando la semplicità del testo; il primo lavoro sarà la trasposizione dei versi in prosa, poi sarà la volta della spiegazione con parole diverse, e infine di una parafrasi piuttosto libera, che permetterà di sunteggiare il testo e di abbellirlo senza offenderne il senso e lo spirito» (trad. Pecchiura 1979, p. 181).
[35] Cfr. Quint. *inst.* X 5, 2.
[36] Quint. *inst.* X 5, 4: «ma molto utile sarà anche da parte sua [cioè di chi voglia imparare a scrivere e a parlare in pubblico in modo corretto ed efficace] la parafrasi dal latino. E non credo che qualcuno abbia dei dubbi in merito alla versione in prosa dalla poesia: esclusivamente di questo esercizio dicono che si sia servito Sulpicio [l'oratore Servio

Da queste testimonianze quintilianee è possibile ricavare la menzione di due dei procedimenti fondamentali della parafrasi: l'*adiectio,* cioè l'integrazione delle omissioni presenti nel testo originale (*omissa supplere*), e la *detractio,* ovvero l'eliminazione delle parti superflue del racconto (*effusa substringere*), affine all'*abbreuiatio* (*breuiare quaedam*)[37]. Inoltre, Quintiliano sottolinea la necessità di preservare il senso generale del testo e i punti principali del contenuto, ricordando che la parafrasi non deve essere una pedissequa riscrittura del testo originale, compiuta mediante la semplice spiegazione e interpretazione dell'originale, ma deve rappresentare una vera e propria sfida con il modello, che occorre cercare di eguagliare e, se possibile, superare.

Più dettagliati sono i riferimenti alle modalità di redazione della parafrasi offerti dal retore greco Elio Teone (I-II sec. d.C.) nei suoi *Progymnasmata,* in cui si legge[38]:

La paraphrase consiste à changer la formulation tout en gardant les mêmes pensées; on l'appelle aussi métaphrase. La paraphrase compte quatre modes principaux: selon la syntaxe, selon l'addition, selon la soustraction et selon la substitution; à partir de ces modes on pourra avoir un très grand nombre de modes mixtes. – On a le mode ***selon la syntaxe,*** *lorsque la paraphrase garde les mêmes mots et que par une transposition des éléments nous obtenons des formulations diverses, ce qui offre de nombreuses possibilités. –* ***Selon l'addition,*** *lorsque, sans retrancher aucun des mots donnés, par l'introduction d'un autre mot nous obtenons une formulation différente, comme l'a fait Démosthène: Thucydide avait dit en effet: «les occasions d'agir n'attendent pas» et de son côté Démosthène expose ceci: «les occasions d'agir n'attendent pas vos lenteurs et tergiversations»*[39]*. – Le mode de paraphrase* ***selon la soustraction*** *est le contraire de celui qui se fait par addition: parlant d'une manière incomplète, nous retranchons beaucoup d'éléments. –* ***Selon le mode de la substitution****, lorsque nous enlevons le mot primitif pour le remplacer par un autre, en employant à la place de* doulos*, par exemple,* pais *ou* andrapodon *ou un des autres mots voisins, ou au lieu d'un mot métaphorique le mot propre, ou encore que au lieu d'un seul mot nous en employons plusieurs, ou au lieu de plusieurs un seul. – Il existe encore d'autres modes de paraphrase, conformes à ce que nous montrons à propos du récit,* ***si nous traduisons le même contenu dans toute la gamme des modes,*** *par exemple l'assertif en interrogativ, l'interrogativ en percontativ, et ainsi dans tous les autres modes de présentation que nous avons dits*[40].

Secondo la retorica antica, dunque, i principali interventi operati dalla parafrasi scolastica sul testo oggetto di rielaborazione sono:

a) i cambiamenti dell'ordine sintattico;
b) gli ampliamenti o le omissioni di parti del contenuto;

Sulpicio Rufo]. Perché, se da un canto l'altezza dell'ispirazione può sollevare il tono di un discorso, dall'altro le parole, rese più audaci dalla libertà della poesia, non impediscono di esporre le medesime cose con proprietà. E' possibile, invece, aggiungere ai pensieri stessi vigore oratorio e ovviare alle lacune e sfrondare il superfluo. E voglio che la parafrasi non si riduca a una semplice interpretazione, ma dia lo spunto ad una gara piena di impegno per rendere in altra forma gli stessi concetti» (trad. Pecchiura 1979, p. 471).

[37] Per i concetti di *adiectio, detractio, transmutatio* e *immutatio,* tutti procedimenti utilizzati nell'ambito della tecnica parafrastica, cfr. Lausberg 1969, pp. 47-48.

[38] Riporto la prima parte del cap. 15 dall'ed. Patillon – Bolognesi 1997, pp. 107-109 (il testo originario greco è andato perduto: ne è rimasta solo la versione armena, da cui è ricavata la traduzione francese sopra riportata).

[39] Cfr. Thuc. I 142, 1, τοῦ δὲ πολέμου οἱ καιροὶ οὐ μενετοί e Dem. 4, 37, οἱ δὲ τῶν πραγμάτων οὐ μένουσι καιροὶ τὴν ἡμετέραν βραδυτῆτα καὶ εἰρωνείαν.

[40] Per le altre modalità espressive, cfr. i capp. 87,13-91,12 dei *Progymnasmata* di Teone; cfr. Patillon – Bolognesi 1997, pp. 50-55 e i riferimenti ai diversi «modes de l'énoncé» dati nell'introduzione all'opera, alle pp. LX-LXIV.

c) le rielaborazioni lessicali (uso di sinonimi, di termini propri al posto di espressioni metaforiche, di perifrasi o di termini singoli capaci di sintetizzare formule ed espressioni più estese);
d) la variazione dell'intonazione del discorso e delle modalità espressive impiegate dall'autore dell'ipotesto.

Si tratta proprio di alcuni dei procedimenti retorici che il Roberts ha rintracciato nelle parafrasi bibliche da lui prese in considerazione:

a) gli abbreviamenti e le omissioni;
b) la trasposizione di alcuni episodi all'interno del racconto, per rendere più funzionale la narrazione e creare una maggiore coesione tra le sue varie parti, ma anche per adeguare il contenuto alle esigenze e alle finalità della parafrasi. Selezionando gli eventi e spostandone la collocazione all'interno del racconto, si possono creare degli accostamenti fra gli episodi narrati, suggerendo una particolare interpretazione del testo biblico; è possibile anche enfatizzare l'importanza di un determinato episodio rispetto ad un altro ed eliminare le ridondanze proprie dello stile biblico;
c) le variazioni d'espressione e dell'intonazione del discorso; la sostituzione del discorso diretto con il discorso indiretto (più raramente si verifica l'inverso)[41]; la possibilità di ricavare dal contesto del passo biblico parafrasato degli esempi di *orationes fictae*;
d) l'uso di perifrasi e di altre amplificazioni retoriche per mezzo di strumenti come la sinonimia e l'*interpretatio,* che consiste nel ribadire più volte lo stesso concetto o nel proporre la medesima immagine variando le espressioni utilizzate, con lo scopo di raggiungere una particolare ricchezza espressiva o di inserire nel testo delle spiegazioni dottrinali[42];
e) l'amplificazione, che risulta il procedimento narrativo più incisivo sulla struttura e sulla tipologia della narrazione parafrastica.

La congruenza fra i procedimenti di elaborazione del testo parafrastico descritti dalla retorica antica e le tecniche applicate dai parafrasti biblici nella stesura delle loro opere suggerisce che la tipologia letteraria della parafrasi biblica discenda proprio dai modelli delle esercitazioni scolastiche, di cui si trova memoria, per esempio, in sant'Agostino, il quale rievoca così il tempo dei suoi primi studi:

proponebatur enim mihi negotium animae meae satis inquietum praemio laudis et dedecoris uel plagarum metu, ut dicerem uerba Iunonis irascentis et dolentis, quod non posset 'Italia Teucrorum auertere regem', *quae numquam Iunonem dixisse audieram. Sed figmentorum poeticorum uestigia errantes sequi cogebamur et tale aliquid dicere solutis uerbis, quale poeta dixisset uersibus: et ille*

[41] La preferenza per l'uso del discorso indiretto è così spiegata da Roberts 1985, p. 143: «in this way the content is more smoothly incorporated into the narrative and redundancies are eliminated».
[42] Cfr. la definizione di *interpretatio* presente in *rhet. ad Her.* IV 28, 38, *interpretatio est quae non iterans idem redintegrat uerbum, sed id commutat quod positum est alio uerbo quod idem ualeat, hoc modo: "Rem publicam radicitus euertisti, ciuitatem funditus deiecisti". Item: "Patrem nefarie uerberasti, parenti manus scelerate attulisti".*

dicebat laudabilius, in quo pro dignitate adumbratae personae irae ac doloris similior affectus eminebat uerbis sententias congruenter uestientibus[43].

Un chiaro indizio della consapevolezza dei procedimenti retorici previsti dalla tecnica parafrastica si rinviene in un passo del primo libro dell'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio, in cui, poco prima della narrazione della creazione dell'uomo da parte di Dio, l'autore dichiara di voler evitare da quel momento in poi una pedissequa rielaborazione del testo biblico, citando alcune delle operazioni di cui il parafraste può servirsi per riscrivere la sua fonte:

> *Hinc iam fas mihi sit quaedam praestringere, quaedam*
> *sollicito trepidum penitus transmittere cursu,*
> *mutata quaedam serie transmissa referre*[44].

La pratica scolastica influenza dunque i parafrasti tanto quanto i Padri della Chiesa, che, dedicandosi all'interpretazione della Scrittura, si rivelano debitori nei confronti della tradizione dell'esegesi testuale dei grammatici e dei retori[45].

Da più parti è stato messo in rilievo come i procedimenti retorici comuni alle antiche parafrasi scolastiche e a quelle cristiane non escludano, di per sé, la presenza di alcune differenze tra queste due tipologie testuali: infatti, mentre le parafrasi classiche costituivano degli esercizi praticati dagli allievi per raggiungere una certa maturità stilistica ed affinare le proprie capacità espressive attraverso l'uso dei principali strumenti retorici e riguardavano generalmente la trasposizione in prosa di brevi testi poetici[46], le parafrasi cristiane costituiscono delle opere letterarie autonome concepite su vasta scala – si arriva infatti ad elaborare dei veri e propri poemi parafrastici –, e consistono nella versificazione di un testo scritto in prosa. F. E. Consolino nota che «in ambito latino non abbiamo alcuna prova di uno sviluppo della parafrasi poetica di testi in prosa prima e al di fuori della produzione cristiana», tanto che lo stesso Roberts è costretto a supporre l'esistenza di parafrasi metriche di testi in prosa nell'ambito scolastico dal papiro virgiliano di Alessandria, «che però – anche a prescindere dalla sua limitata estensione – è pur sempre la parafrasi di un testo in versi»[47]. Pur ritenendo importante la precisazione del carattere di novità assunto dalla parafrasi

---

[43] Aug. *conf.* I 17, 27: «mi veniva assegnato il compito piuttosto inquietante al mio spirito per l'allettamento degli elogi e il timore delle mortificazioni e delle busse, di riferire le parole di Giunone adirata e crucciata perché non può *stornare dall'Italia il re dei Teucri,* parole che da Giunone non avevo mai sentito pronunciare. Eppure eravamo costretti a perderci sulle orme di queste invenzioni poetiche, riferendo in prosa quanto il poeta aveva riferito in versi; e i maggiori elogi nella dizione toccavano a chi esprimeva sentimenti d'ira e cruccio più adeguati al rango del personaggio rappresentato, e rivestiva i concetti di parole più convenienti» (trad. Carena 1965, p. 31).

[44] Mar. Vict. *aleth*. I 144-146: «D'ora in poi mi sia lecito riassumere alcuni passaggi del testo;/ altri io li possa omettere del tutto, ansioso nella mia trepida corsa;/ altri ancora li possa ricordare ponendoli in un ordine differente all'interno della mia narrazione». La «trepida corsa» qui evocata dal poeta è indice dell'ansia di portare a termine l'opera, per poter realizzare pienamente lo scopo a cui essa è destinata, quello di insegnare ai lettori la Verità contenuta nelle Scritture.

[45] Cfr. Gualandri 1995, pp. 147-174; vd. ad es. p. 157: «spesso gli esegeti cristiani portano nell'esame delle Sacre Scritture il retaggio della loro formazione scolastica e del loro allenamento all'analisi dei classici». L'importanza della scuola come luogo di formazione comune di pagani e cristiani è sottolineata da Lana 1989, p. 76: «le persone colte del mondo tardoantico si erano tutte formate nell'unica scuola del grammatico e del retore: perciò lo sfondo culturale, la mentalità, il tipo di argomentazioni, il patrimonio di immagini, la logica della concatenazione dei pensieri erano gli stessi per tutte le persone colte, e quindi anche per i poeti cristiani».

[46] Per il mondo latino abbiamo testimonianza diretta di un solo esempio di parafrasi metrica di un testo in versi: si tratta di una rielaborazione di *Aen.* I 477-493, conservata da un papiro di Alessandria (cfr. Cavenaile 1958, pp. 69-70, fr. 19).

[47] Consolino 2005, p. 456 e nt. 30. Si deve precisare, comunque, che rielaborazioni parafrastiche in versi di testi in prosa sono attestate per il mondo greco anche in ambito pagano, come dimostrato in Roberts 1985, p. 58.

biblica, non credo tuttavia che si possa sostenere la tesi avanzata da Herzog, secondo il quale questa tipologia letteraria non corrisponderebbe ai precetti della retorica antica (e quindi nemmeno alle teorizzazioni quintilianee) perché in quest'ultima non si accenna mai alla possibilità di parafrasare in versi un testo in prosa[48]. E' chiaro, infatti, che, nel momento in cui l'autore cristiano si accingeva a riscrivere il testo biblico, doveva leggerlo nella prosa delle *versiones Latinae antiquiores* o della *Vulgata:* mi pare che la scelta di adottare la poesia anziché la prosa debba essere ascritta a ragioni didattiche ed estetiche che non escludono comunque che, pur avendo finalità e forme redazionali diverse (prosa *vs* testo poetico), la parafrasi scolastica e quella cristiana siano in relazione tra loro.

§ 3. Lo statuto letterario della parafrasi biblica

La c.d. "epica biblica" fu classificata come un genere letterario autonomo già da J. Golega, che parlò di «antike literarische Gattung»[49], dal Thraede[50] e dal Curtius, che confrontò i risultati conseguiti dai parafrasti tardoantichi con gli esempi dell'*epos* di età classica[51]. Alcuni studiosi contemporanei hanno seguito questa linea interpretativa: si possono ricordare, ad esempio, P.-A. Deproost, che già nel titolo di un suo contributo fa esplicita menzione dell'*epica biblica* come genere letterario[52]; F. Gambino[53] e J. F. Cottier, che, parlando indifferentemente di *parafrasi* ed *epica* biblica, alla fine definisce quest'ultima come un «nouveau genre littéraire»[54]. F. Stella, invece, riconosce nella *parafrasi biblica* un sottogenere della *poesia biblica,* anche se, in un suo volume più recente, parla anche di *epica biblica*[55]. A. V. Nazzaro ha parlato per primo della *parafrasi* (e non dell'*epica*) biblica come di un genere letterario indipendente[56]: tale prospettiva è stata poi accolta da altri studiosi contemporanei, come R. Palla[57], G. Flammini[58] e P. Santorelli[59]. Di

[48] Cfr. Herzog 1975, pp. 64-65: «Die Empfehlungen Quintilians geben für die Ableitungstheorie wenig her – nicht einmal von poetischen Paraphrasen ist die Rede – und haben ihre Bedeutung weniger für die Systematik des rhetorischen Unterrichts als für die antike Diskussion des Problems der fließenden Grenze zwischen Übersetzung, Übertragung und Bearbeitung. Quintilian repräsentiert in dieser Frage – wie auf griechischer Seite Theon als Verfasser einer Schrift über die rhetorischen Progymnasmata – die in der Antike normale Haltung»; p. 66: «bemerkenswert ist, daß die antike Theorie der rhetorischen Paraphrase nirgends die Versifizierung ausdrücklich empfiehlt. Diesem Tatbestand entsprechen auch die Zeugnisse und Texte gerade der Spätantike, die auf Schulübungen zurückweisen».

[49] Cfr. Golega 1930, p. 92.

[50] Cfr. Thraede 1962, col. 983 sgg.

[51] Curtius 1992, p. 513: «l'epica biblica, durante tutto il suo sviluppo – da Giovenco a Klopstock – è stata un genere ibrido e intimamente falso, un *genre faux.* La storia della salvezza cristiana, così com'è presentata dalla Bibbia, non tollera di essere calata in una forma pseudo-antica. In tal caso, infatti, non solo perde la sua impronta così singolare, efficace e piena di autorità, ma viene anche falsata dall'impiego di un genere preso a prestito dalla classicità antica e dalle formule convenzionali, linguistiche o metriche, richieste appunto da tale genere».

[52] Cfr. Deproost 1997, p. 14 sgg.

[53] Cfr. Gambino 1999, pp. 7; 10-15.

[54] Cottier 2002, p. 240. Anche Herzog 1975, p. 154, che vedeva nell'*epica biblica* la distruzione stessa del genere epico, parlava della creazione di un nuovo genere letterario.

[55] Cfr. Stella 1993, p. 209: «il genere della poesia biblica più praticato nell'età tardoantica era stato […] la parafrasi nelle sue varie interpretazioni»; Stella 2001, ad es. p. 37 sgg., in cui si parla di «prima epica biblica» e di «*epos* cristiano» a proposito dell'opera di Giovenco e *ibid.,* p. 47, dove si accenna all'«*epos* virgiliano di Giovenco e Cipriano [= ps. Cipriano]».

[56] Cfr. Nazzaro 1983, coll. 2679-2680 (si parla di «genere letterario» a proposito delle parafrasi bizantine, col. 2681, e dell'opera di Giovenco e degli altri parafrasti, col. 2682) e Nazzaro 2001, pp. 119-153; Nazzaro 2006; Nazzaro 2008a e 2008b, in partic. pp. 38-39.

[57] Cfr. Palla 1991, in partic. pp. 101, 105 (genere parafrastico); 109-110 (genere centonario). Di genere centonario parla anche Polara 1990, pp. 245-275, *passim.*

[58] Cfr. Flammini 2002, pp. 123-137, in partic. p. 130.

[59] Cfr. Santorelli 2011, pp. 17-20.

diverso avviso era, invece, il Kartschoke, secondo il quale le parafrasi bibliche tardoantiche non presentavano le caratteristiche di un vero e proprio genere letterario autonomo[60].

In anni recenti, la Consolino ha nuovamente proposto all'attenzione della critica il problema del *genere parafrastico,* la cui esistenza è stata da lei negata sulla base dell'interpretazione di alcuni dati[61]:

a) nei titoli antichi delle opere oggi considerate parafrastiche non si parla mai esplicitamente di *parafrasi* e nessuno dei poemi latini considerati tali viene mai presentato dall'autore con questo termine: gli antichi, perciò, non avrebbero avuto consapevolezza dell'invenzione di un nuovo genere letterario;
b) nessuno dei grammatici antichi definisce la parafrasi come un genere letterario autonomo: evidentemente, la parafrasi biblica non era percepita come tale;
c) esiste una grande varietà di opere fatte rientrare nella tipologia della *parafrasi biblica,* ma l'unica caratteristica comune a tutte loro è l'applicazione della tecnica parafrastica all'interno di un'opera che assume dei connotati peculiari di volta in volta definiti e non precisabili *a priori.*

La studiosa, inoltre, afferma che la parafrasi è una tecnica molto diffusa nella letteratura cristiana, e non limitata alle opere in versi: esistono, infatti, delle sezioni parafrastiche anche in commenti a libri della Sacra Scrittura, in omelie e inni (è il caso, ad esempio, delle *Laudes Dei* di Draconzio). Quest'ultima osservazione è fatta nella consapevolezza che l'uso della parafrasi come tecnica compositiva è connaturato al carattere stesso della poesia cristiana, che non può prescindere dalla fedeltà al testo biblico.

Secondo la Consolino, inoltre, quella di *parafrasi* non è una definizione adeguata per opere che possiedono una loro visione teologica e che sono talvolta fondate su una personale interpretazione del testo biblico da parte dell'autore (è il caso di Avito)[62]. Il fatto che i parafrasti cristiani inseriscano nelle loro opere rielaborazioni, digressioni e aggiunte che superano i ristretti confini della riscrittura letterale di un testo fa sì che la studiosa ritenga che non si possa parlare della parafrasi come genere letterario autonomo, anche se ciò «non significa […] negare che la parafrasi venga in varia misura praticata». La Consolino ipotizza dunque che «non sia la parafrasi a fare il genere, ma sia semmai il genere letterario a servirsi più o meno estensivamente della parafrasi»[63]: i singoli esempi di poesia biblica, quindi, potrebbero essere fatti rientrare più o meno agevolmente all'interno di generi letterari preesistenti, come il poema epico, l'inno (è il caso, ad esempio, delle parafrasi salmiche di Paolino di Nola), il panegirico (cfr. la *Laus Iohannis* di Paolino di Nola), persino il *divertissement* sul tema dei *mirabilia* (sarebbe il caso del *De Iona propheta*), etc.[64] Al

[60] Cfr. Kartschoke 1975, in partic. pp. 121-123.
[61] Consolino 2005, pp. 447-526, in partic. pp. 515-526.
[62] Cfr. Consolino 2005, p . 519: «La definizione di parafrasi risulta, se non proprio inadatta, almeno fortemente riduttiva per opere poetiche dotate di un disegno proprio, e fondate su una personale interpretazione del dettato scritturale, che non necessariamente ne rispetta o mantiene il senso originario».
[63] *Ibid.,* p. 517. Cfr. anche *ibid.,* p. 520: «l'impiego della tecnica parafrastica, familiare a chiunque si sia formato nella scuola, avviene però sotto l'egida delle forme letterarie che già esistono» e p. 521: «mentre il centone – costituito com'è da soli 'riporti' virgiliani (o omerici, o euripidei) – è costruito secondo precise leggi che ne garantiscono la riconoscibilità al 100%, lo stesso non può dirsi della parafrasi biblica, che ha una grande varietà di realizzazioni e si annulla, per così dire, nei generi letterari in cui è praticata».
[64] Cfr. l'analisi dei vari testi parafrastici riportata in Consolino 2005, pp. 457-515; per il *De Iona propheta,* vd. *ibid.,* pp. 514-515. Anche Malsbary 1985, pp. 59-60 tende a ridimensionare l'importanza della parafrasi scolastica come antecedente per la creazione delle opere parafrastiche cristiane, sottolineando la maggiore influenza rappresentata dalla

termine della sua analisi, la studiosa accosta alla parafrasi la traduzione artistica, cioè la traduzione interpretativa, svolta in competizione con il modello, affermando che anche a quest'ultima tipologia testuale, come alla parafrasi, dev'essere negata la dignità di *genere letterario*[65].

Nel suo lavoro, la Consolino contesta le posizioni espresse qualche anno prima da Nazzaro, che aveva sostenuto che la parafrasi tardoantica si può definire una pratica metatestuale, «un genere poetico nuovo, sorto non dal mero giustapporsi di due distinte tradizioni culturali, ma dal loro libero e fecondo interagire»[66]. Quest'ultima affermazione muoveva dalla constatazione della presenza di tre elementi che costituiscono gli ingredienti delle riscritture parafrastiche della Bibbia:

a) l'ipotesto biblico;
b) gli aspetti esegetici e dottrinali, risalenti alla tradizione patristica, che hanno la funzione di chiarire il significato del passo biblico parafrasato e di fornire al lettore dell'opera un'interpretazione in chiave simbolica o allegorica dei brani oggetto di riscrittura;
c) gli elementi retorico-stilistici, ma anche alcuni spunti narrativi, desunti dall'epica virgiliana[67]: infatti, nelle parafrasi cristiane si possono individuare degli accostamenti tra alcuni episodi della Bibbia ed altri narrati nell'*Eneide,* con annessi riecheggiamenti a livello linguistico, stilistico e lessicale. Ad esempio, negli *Euangelia* di Giovenco l'episodio dell'apparizione della stella ai Magi viene narrato attraverso l'utilizzo di elementi lessicali che evocano nel lettore colto il ricordo del prodigio che nell'*Eneide* convince Anchise ad abbandonare Troia seguendo il figlio che si incammina verso l'esilio dalla sua terra natale: una stella sfiora il tetto della casa di Enea, traccia una scia luminosa in cielo e si nasconde nella selva Idea, indicando il cammino ai profughi, analogamente a quanto fa l'astro apparso ai Magi venuti a Betlemme per rendere omaggio al Messia[68]. Analogie di questo tipo sono frequentemente riscontrabili in Giovenco: si veda l'accostamento fra la tempesta che provoca il naufragio di Enea e dei suoi sulle rive di Cartagine e l'episodio di Gesù che calma le acque agitate del lago di Tiberiade, sul quale sta navigando con i

---

tradizione epica classica: «the rhetorical school tradition, though it provided necessary support, could not in itself have been the *primary* source of epic poetry, pagan or Christian. […] The real basis for the "continuing literary tradition" that goes back to Classical antiquity is the epic poetic tradition itself and not primarily a set of practices taught in the rhetorical schools, even though these practices were naturally used by poets (from whose ancient methods rhetoric originally sprang) as a traditional means for the achievement of their end».

[65] *Ibid.,* pp. 523-524: «competizione reciproca e ricorso massiccio alle parole dei classici (Virgilio in particolare) contraddistinguono anche i nostri autori. Ma se c'era una tradizione del *uertere,* non esisteva il genere letterario 'traduzione', e – proprio come avviene con la parafrasi biblica – il nuovo testo appartiene al genere letterario già proprio del modello greco, pur risultando del tutto autonomo da questo perché […] a contare non è ciò che si scrive ma il modo nuovo in cui lo si fa».

[66] Nazzaro 2001, p. 152. Cfr. anche quanto scrive Siniscalco 2007, col. 2066 a proposito degli scrittori cristiani antichi: «essi, con i caratteri, le capacità e i doni che distinguono ciascuno, in parte accettano i generi letterari diffusi nel mondo pagano, in pare li rinnovano, in parte ne creano di nuovi dinanzi alle esigenze interiori ed esteriori cui devono rispondere». Per la questione dei generi nella letteratura cristiana, cfr. anche Fontaine 1988, pp. 53-78 e Lana 1989, p. 77, che scrive: «dobbiamo ritenere che sia corretto parlare di trasformazione (o di mescolanza) dei generi letterari nel tardoantico, ma non di distinzione netta, o, tanto meno, di contrapposizione di generi letterari pagani e generi letterari cristiani, o di "cristianizzazione" di generi letterari».

[67] La particolare influenza di Virgilio sulle opere poetiche degli autori cristiani è sottolineata da Hudson-Williams 1967, pp. 11-21, e, per quanto riguarda, nello specifico, il centone, da Bažil 2009, in partic. pp. 97-105.

[68] Cfr. Iuuenc. I 243-254 e Verg. *Aen.* II 692-700, su cui vd. Donnini 1972, pp. 238-240 e Nazzaro 2001, pp. 138-140.

discepoli[69]. Si può affermare che gli stilemi virgiliani assumono un'importanza particolare all'interno della parafrasi biblica, come pure nell'ambito dell'esegesi patristica[70].

La compresenza, nella parafrasi biblica, dei tre aspetti sopra ricordati realizza una fusione fra la tradizione ebraico-cristiana e quella greco-romana, come sosteneva Malsbary, che proponeva di parlare di «cultural synthesis»[71]. Secondo Nazzaro, dunque, la tecnica della parafrasi, svincolandosi dalla funzione ancillare che le era sempre stata riservata nella tradizione grammaticale e retorica classica, diventa con i poeti cristiani un genere letterario autonomo perché influisce in modo determinante sul disegno complessivo e sulla realizzazione dell'opera artistica, coincidendo, di fatto, con quest'ultima.

In seguito, contestando punto su punto le obiezioni a lui mosse dalla Consolino, Nazzaro ha avuto modo di tornare sulla questione, concludendo che, vista l'inadeguatezza di tutte le altre classificazioni tentate dalla critica, la definizione di *parafrasi biblica e agiografica* sembra essere la più opportuna[72]. I vari testi che vengono tradizionalmente collocati nella categoria dell'*epica biblica,* infatti, presentano come loro unico comune denominatore il fatto di essere stati redatti secondo delle modalità parafrastiche che prevedono la presenza di ampie rielaborazioni del testo sacro condotte tramite i procedimenti retorici di amplificazione, omissione e traslazione sopra ricordati. Nazzaro rimprovera alla Consolino la tendenza a considerare parafrasi solo i testi strettamente aderenti all'ipotesto biblico, «là dove parafrasi (bibliche o agiografiche) sono tutti quei componimenti che riscrivono testi biblici o agiografici, a prescindere dalla maggiore o minore aderenza al testo di riferimento e dalle varie modalità attuative»[73]. Inoltre, il fatto che gli autori o i grammatici antichi non abbiano mai considerato la parafrasi un genere letterario non esclude che essa possa essere definita come tale dalla critica moderna, dato che già altre tipologie testuali, come il romanzo o l'epillio, non sono state codificate dagli antichi, ma sono comunemente considerate dei generi letterari autonomi[74]. Ciò detto, va precisato che il termine *parafrasi* non deve essere interpretato in maniera fuorviante: infatti, va evitata sia «l'interpretazione riduttiva, per cui la parafrasi si identifica con un meccanico esercizio retorico» sia «l'interpretazione estensiva, per cui la parafrasi finisce con il qualificare ogni tipo di testo che si sviluppa da e su un altro testo, ivi compresi commentari esegetici e traduzioni»: «la 'Parafrasi biblica e agiografica' comprenderà, allora, solo i componimenti che riscrivono metricamente la Bibbia in greco e in latino, a prescindere

[69] Cfr. Iuuenc. II 25-42 e Verg. *Aen.* I 102-156 (ma anche *ibid.* IV 554-555): per ulteriori riferimenti, vd. Donnini 1972, pp. 231-243.

[70] A proposito dell'opera esegetica di sant'Ambrogio Gualandri 1995, p. 167 scrive: «gli stilemi di Virgilio – potente influsso della scuola – si mescolano con le citazioni bibliche in un rapporto che è stato efficacemente definito di serena convivenza […]. Formule, epiteti, immagini virgiliane vengono assunte come una sorta di lessico di base dell'espressività ambrosiana, con grande naturalezza», tanto che le stesse metafore bibliche «si innestano […] in un tessuto espressivo che già sfrutta appieno il potenziale del linguaggio figurato tradizionale, e, con forte sinergismo, portano nuova vita là dove esso sembrerebbe per così dire esaurito o giunto al suo limite» (*ibid.,* p. 169).

[71] Cfr. Malsbary 1985, p. 56, in cui, parlando dei parafrasti, si afferma: «they are all, as poets, equally faithful to certain fundamental requirements of the traditional hexameter epic medium, and second, they are all, as Christian poets, equally engaged in the traditional Judeo-Christian enterprise of actualizing sacred history for a particular human audience»; vd. anche Nazzaro 2001, p. 127: «in una equilibrata e giusta teoria critica di questa poesia, dunque, nessuna delle due tradizioni culturali può essere subordinata all'altra. Soltanto la *cultural synthesis* tra classico e cristiano può spiegare l'epica biblica tardoantica non solo nella varietà delle sue forme, ma anche in relazione ad altri generi letterari».

[72] Cfr. Nazzaro 2006, pp. 397-439.

[73] *Ibid.,* p. 399. Effettivamente, la Consolino fa spesso riferimento al criterio quantitativo per definire la presenza di "elementi parafrastici" nelle opere da lei considerate.

[74] Cfr. Nazzaro 2006, p. 435.

dal metro impiegato, dall'assenza o presenza più o meno marcata dell'impronta epica, e dalla più o meno stretta aderenza al testo parafrasato»[75].

Quanto alla consapevolezza dei parafrasti circa l'originalità e l'importanza dell'operazione letteraria da loro compiuta, oltre al già citato passo di Mar. Vict. *aleth.* I 144-146, in cui vengono indicate le modalità di riscrittura del testo biblico adottate dal poeta, si possono ricordare alcuni versi del proemio della *Vita sancti Martini* di Venanzio Fortunato, nei quali il poeta ricorda gli autori che l'hanno preceduto nell'attività parafrastica, citando Giovenco, Sedulio, Paolino di Périgueux, Aratore e Avito, oltre ad altri due poeti cristiani, Orienzio e Prudenzio:

Primus enim, docili distinguens ordine carmen,
maiestatis opus metri canit arte Iuuencus.
Hinc quoque conspicui radiauit lingua Seduli
paucaque perstrinxit florente Orientius ore
martyribusque piis sacra haec donaria mittens,
prudens prudenter Prudentius immolat actus.
Stemmate, corde, fide pollens Paulinus et arte
uersibus explicuit Martini dogma magistri.
Sortis apostolicae quae gesta uocantur et actus,
facundo eloquio sulcauit uates Arator.
Quod sacra explicuit serie genealogus olim,
Alcimus egregio digessit acumine praesul[76].

§ 4. Finalità e pubblico

Le principali tesi sulla destinazione delle parafrasi bibliche possono essere così riassunte:

1) M. Roberts sostiene che la genesi di questo tipo di testi deve essere ricondotta all'opera di alcuni letterati che avevano intenzione di migliorare lo stile poco elaborato delle prime versioni latine della Bibbia[77]. I ceti più colti, una volta convertiti al cristianesimo, avrebbero gradito la stesura di parafrasi del testo biblico che rispondessero maggiormente al loro ideale letterario, segnato dalla frequentazione delle opere della classicità greco-latina, la cui raffinatezza formale era ben diversa

[75] *Ibid.,* p. 438. Anche per l'esegesi biblica dei Padri della Chiesa si pone il problema della sua considerazione come genere letterario autonomo: cfr. Moretti 2003, pp. 127-145, in partic. 129-131 e 144, che ipotizza l'interpretazione dell'esegesi scritturistica come «'sovra-genere'»; vd. anche Nazzaro 2006, pp. 436-437, che ritiene poco coerenti le argomentazioni della Moretti e sostiene la possibilità di parlare, anche in questo caso, di un vero e proprio genere letterario, come proponeva già Lobrichon 1993, pp. 355-381: vd. ad es. p. 365: «l'esegesi biblica in quanto genere letterario aveva ricevuto una prima definizione nel V e nel VI secolo; nel VII e nell'VIII essa conosce una autentica consacrazione, allorché alcuni eruditi si affrancano dagli obblighi di predicazione e cominciano a compilare vere e proprie raccolte concernenti grandi sezioni bibliche».

[76] Ven. Fort. *Mart.* I 14-25: «Per primo infatti Giovenco, strutturando il suo poema con ordine preciso,/ canta in versi l'opera della grandezza divina./ Poi brillò anche la lingua dell'eccellente Sedulio/ e Orienzio espose brevemente, con la sua fiorita eloquenza, una concisa materia./ Dedicando questi sacri doni votivi ai pii martiri,/ il saggio Prudenzio offre con competenza il racconto delle loro imprese./ Paolino, nobile di nascita e di cuore, grande nella fede e nell'arte, espose in versi l'insegnamento del maestro Martino./ Il poeta Aratore narrò con somma eloquenza/ le imprese e le azioni compiute dagli apostoli nell'esercizio del loro mandato./ Il vescovo Alcimo raccontò con grande acume/ ciò che un tempo il genealogista narrò nella serie di racconti che compongono i libri sacri».

[77] Cfr. Roberts 1985, p. 107: «this motive of stylistic improvement is evident in all the poems to be discussed, though overlaid in varying degrees with a more characteristically Christian purpose of spiritual instruction, moral edification or biblical exegesis».

dallo stile asciutto e conciso delle Sacre Scritture[78]. Roberts mostra, inoltre, di condividere la tesi sostenuta da Herzog, secondo il quale le parafrasi bibliche perseguivano una particolare finalità didascalica, in quanto i loro autori si proponevano di promuovere l'edificazione morale dei lettori[79]. In particolare, secondo Herzog, l'aspettativa dei lettori sarebbe individuabile nella possibilità di accedere al testo sacro e di fruire di un'esegesi soddisfacente e dogmaticamente corretta. Le attese dei fedeli, infatti, rispecchiavano le tendenze esegetiche del momento: dal poeta biblico ci si aspettava una rielaborazione accurata di episodi e racconti già noti, con l'inserzione di adeguati commenti dottrinali. L'opera parafrastica si poteva presentare, quindi, anche come una vera e propria forma di «meditazione poetica» sul testo biblico[80];
2) G. Malsbary sostiene, invece, che l'opera dei poeti biblici non risponde al desiderio di migliorare stilisticamente il dettato delle Sacre Scritture: a suo parere, infatti, i parafrasti intendevano rendere il testo biblico più rispondente alla sensibilità dei lettori contemporanei, proponendone una sorta di attualizzazione, in modo da renderlo più facilmente fruibile al loro pubblico[81];
3) secondo S. Gamber, l'*epica biblica* (*épopée biblique*) può essere interpretata come un genere sorto in virtù del desiderio dei poeti cristiani di realizzare delle opere apologetiche e di incrementare il numero dei fedeli. La presenza di un insegnamento scolastico ancora fortemente legato al mondo culturale pagano avrebbe fatto emergere nei poeti cristiani l'esigenza di creare delle opere letterarie capaci di diffondere in ogni ambito, a partire proprio dall'insegnamento elementare, la storia biblica[82]. La tesi dello studioso francese è condivisa da Donnini, che, in un suo contributo su Giovenco, afferma: «non bisogna dimenticare – soprattutto là dove la parafrasi sembra scostarsi un po' dal testo sacro con amplificazioni, omissioni o sostituzioni – che Giovenco ha designato, quali oggetto del suo canto, i *Christi uitalia gesta* […], e che quasi sempre è presente l'intento, da parte

[78] Cfr. anche quanto scrivono, analogamente, Smolak 2000, p. 22: «un gran numero di persone appartenenti alle classi sociali superiori si convertì, più o meno spontaneamente, al cristianesimo: ma la letteratura cristiana e soprattutto la Bibbia, la cosiddetta *Vetus Latina,* allora non era in grado di soddisfare le esigenze estetiche di questi neofiti […]. Così la produzione epica cristiana, l'epica biblica, si sviluppava sempre di più» e Flammini 2002, p. 130, secondo il quale le parafrasi bibliche erano concepite «per soddisfare le esigenze di un pubblico colto di lettori che richiedevano redazioni stilisticamente elevate dei vari racconti concernenti la storia della salvezza».
[79] Quest'osservazione è ripresa da Malsbary 1985, pp. 57-58, secondo il quale la finalità moralizzante e pedagogica della parafrasi biblica prosegue la tradizione didascalica dell'epica classica adattandola al messaggio cristiano: cfr. *ibid.,* p. 58: «without this long tradition of pagan epic *Erbaulichkeit,* the *Erbaulichkeit* of the biblical epic could not have existed and could not have gone on to play a dominant role in mediaeval education».
[80] Cfr. Herzog 1975, p. XL, in cui si parla di una «Lesererwartung […], die von der Bibeldichtung allererst Zugang zum sakralen Text, sodann dessen zureichende und dogmatisch einwandfreie Exegese, zugleich aber eine das eigene Andachtsbedürfnis gegenüber dem Sakralen erfüllende effektvolle Wiederholung des Vertrauten forderte». Alla presentazione della parafrasi biblica tardoantica e moderna come forma di «meditazione poetica» sulle Scritture è dedicato il saggio di Herzog 1984, pp. 75-102. Per gli sviluppi del genere nell'epoca moderna, cfr. anche Springer 2003, pp. 103-126, che analizza gli elementi di raccordo con la parafrasi biblica di epoca tardoantica, confrontando, a mo' di esempio, le varie rielaborazioni poetiche degli episodi che narrano le epifanie dei messaggeri divini (cfr. *ibid.,* pp. 117-125).
[81] Cfr. Malsbary 1985, p. 61: «they are going beyond translation to actualize the meaning of Scripture to a mental and emotional world of leading importance within ancient society, an educational context that could never be reached to the same degree by either the liturgical sermon or the prose exegetical treatise».
[82] Cfr. Gamber 1977, pp. 32-46, in partic. p. 34, in cui il lavoro dei parafrasti biblici viene assimilato ad un'«œuvre d'apostolat», dato che «toute leur ambition est de faire de plus nombreux prosélytes à leur croyances, d'attirer plus aisément à l'étude des livres saints et à la connaissance de la religion les classes lettrées du mond romain, et cette conquête leur suffit»; *ibid.,* p. 42: «il était donc nécessaire que la poésie vînt en quelque sorte au secours de la foi et démontrât que si la prose avait seule, pendant trois siècles, répondu à toutes les attaques et servi d'instrument aux defenseurs de l'Eglise, le Christianisme aurait aussi ses muses, et trouverait, dans l'exposition de la vérité et dans les grands faits de son histoire, des sujets et une matière capable d'inspirer ses poètes et ses artistes».

del poeta, di convertire alla fede cristiana i pagani colti»[83]. In anni più recenti, anche Stella ha sottolineato la contrapposizione tra mondo culturale classico e tradizione cristiana, affermando che «la necessità originaria era di opporre al patrimonio letterario pagano un tipo di epica propria alla religione cristiana, ma in forma tale da essere accettabile anche al pubblico colto abituato al grande *epos* virgiliano, lucaneo, ovidiano»[84];

4) J. Mc Clure[85] sostiene invece che, pur essendo attestata la presenza di un atteggiamento critico di alcuni cristiani nei confronti delle prime versioni latine della Bibbia, la produzione di opere parafrastiche non può essere ricondotta al desiderio di migliorare l'aspetto formale del testo biblico o di fornire un'alternativa ad esso: a riprova di ciò, la studiosa cita un passo di Origene (*de princ.* IV 1-3) dal quale si evince che già nel IV secolo era diffusa la convinzione che lo stile poco elaborato delle Sacre Scritture facesse parte di un disegno superiore, in quanto Dio aveva voluto che la Bibbia fosse scritta in una lingua semplice e con uno stile asciutto, adatto all'immediata comprensione da parte del fedele. Sarebbe stato quanto meno superfluo, se non addirittura oltraggioso, a quel punto, pretendere di poter migliorare la Parola di Dio. La studiosa ammette comunque che il primo dei parafrasti latini, Giovenco, possa aver voluto abbellire le Scritture facendo ricorso agli ornamenti della retorica, ma solo in quanto «he was providing an additional attraction for the educated few, but non an alternative»[86].

La Mc Clure contesta anche la tesi della finalità apologetica o di proselitismo delle opere dei parafrasti: ricorda, infatti, che l'apologia e la confutazione del credo pagano erano generalmente sviluppate attraverso i trattati e le opere di contenuto morale e filosofico; inoltre, l'educazione scolastica cristiana non prevedeva lo studio del testo biblico attraverso la lettura di parafrasi metriche. Infine, secondo la stessa studiosa, la parafrasi biblica non avrebbe goduto di grande fortuna presso gli esegeti cristiani, dato che, ad esempio, san Girolamo cita solo una volta un verso di Giovenco nel suo commento al Vangelo di Matteo[87] e dimostra poco apprezzamento nei confronti del centone di Proba[88]; altre testimonianze della scarsa stima di cui godevano i parafrasti sarebbero costituite da un passo di Gennadio[89] e dall'epistola premessa all'*Opus paschale,* in cui Sedulio ricorda che gli venne suggerito di riscrivere in prosa il *Carmen paschale*[90]: quest'ultima dichiarazione del poeta potrebbe essere interpretata come un giudizio negativo sulla parafrasi.

---

[83] Donnini 1972, p. 232.

[84] Stella 1993, p. 13, nt. 33. Analoga la tesi di Kartschoke 1975, pp. 15-29.

[85] Mc Clure 1981, pp. 305-321.

[86] *Ibid.,* p. 308. Dello stesso avviso è Green 2006, p. 132-133, che, a proposito degli *Euangeliorum libri,* scrive: «that Juvencus could see no role, or saw a reduced role, for the canonical gospels, difficult and often problematic though they were, seems hard to credit».

[87] Cfr. Hier. *in Matth.* 1, 2, 11.

[88] Cfr. il giudizio dato da Hier. *epist.* 53, 7, *puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia.* Le affermazioni contenute in quest'epistola di san Girolamo hanno dato luogo a diverse interpretazioni: se, ad esempio, Polara 1990, p. 250 sostiene che «le motivazioni di questa stroncatura non sono […] letterarie, ma di politica religiosa: centoni omerici e virgiliani sono pericolosi quando aspirano a presentarsi come testi di fede ed a mescolare tradizione classica ed ispirazione cristiana», altri studiosi ravvisano in quest'attacco alla poetessa cristiana anche un esempio di atteggiamento misogino, soprattutto alla luce del giudizio positivo che san Girolamo esprime invece sull'operazione parafrastica di Giovenco in *uir. ill.* 84: per questi aspetti, si veda l'ed. commentata di Badini – Rizzi 2011, pp. 53-55.

[89] Cfr. il giudizio su Claudio Mario Vittorio riportato in Genn. *uir. ill.* 60, *Victorius, rhetor Massiliensis, ad filii sui, Etherii, personam commentatus est in Genesim, … et tres uersu edidit libros Christiano quidem et pio sensu, sed utpote saeculari litteratura occupatus homo et nullius magisterio in diuinis scripturis exercitatus, leuioris ponderis sententiam figurauit.*

[90] Cfr. Sedul. *epist. ad Mac.* p. 171, rr. 2-8 ed. Huemer – Panagl 2007, *praecepisti, reuerende mi domine, paschalis carminis textum, quod officium purae deuotionis simpliciter exsecutus uobis obtuli perlegendum, in rhetoricum me*

In generale, secondo la Mc Clure, in una prima fase (380-420 d.C. ca.) gli autori di opere esegetiche sull'Antico e sul Nuovo Testamento sembrano essere piuttosto restii nell'accettare la pratica della rielaborazione del testo biblico[91]; più tardi (secondo quarto del V sec.-VI sec.), invece, la produzione di parafrasi bibliche maggiormente influenzate dalla tradizione esegetica dei Padri della Chiesa sviluppò un pubblico abbastanza ampio ed interessato (vd. i casi di Sedulio e di Aratore). In particolare, vista la presenza di intere sezioni esegetiche all'interno di poemi come quello di Aratore, si può affermare che, almeno a partire dalla fine del V secolo, il pubblico risultava avere una certa conoscenza delle Sacre Scritture e della loro interpretazione: le parafrasi potevano allora essere concepite come delle opere che integravano il panorama complessivo degli studi sulla Bibbia.

La studiosa propone poi una distinzione tra i parafrasti del Vangelo e quelli dell'Antico Testamento: i primi (Giovenco e Sedulio) sarebbero stati giudicati negativamente dagli autori di opere esegetiche a causa della loro mancanza di scrupolo filologico, in quanto si dedicavano alla rielaborazione delle Scritture senza tenere adeguatamente conto delle differenze di contenuto e di punti di vista fra il testo di un evangelista e l'altro; gli altri (soprattutto lo pseudo-Cipriano, ma anche Claudio Mario Vittorio e Alcimo Avito) avrebbero soddisfatto le istanze di alcuni cristiani colti ma non particolarmente istruiti in ambito teologico, i quali desideravano avere la possibilità di accostarsi all'Antico Testamento allo scopo di comprenderne e memorizzarne le parti più significative, soprattutto per chiarire interpretazioni di tipo allegorico o simbolico. In sostanza, le maggiori difficoltà interpretative poste dall'Antico Testamento avrebbero spinto i poeti cristiani a creare delle parafrasi che consentissero a tutti libero accesso al testo biblico e alla sua esegesi, eliminando gli scogli rappresentati da un'opera molto antica e stratificata, appartenente ad una cultura percepita come lontana e poco accessibile, quella semitica[92];

5) studiando in particolare l'opera di Giovenco (IV sec.), il Fontaine[93] ha ritenuto che essa si potesse indirizzare a tre categorie distinte di potenziali lettori, nessuna delle quali escluderebbe l'altra: si tratta del pubblico di religione pagana, ostile o scettico nei confronti del credo cristiano (lo scopo sarebbe quello di convertire i pagani alla vera fede); dei lettori pagani più aperti al confronto con il mondo culturale cristiano, a cui l'opera si indirizzerebbe con l'intento di trasmettere dei contenuti in una forma che li persuada ad accostarsi alla nuova religione; dei catecumeni e dei cristiani stessi, ai quali gli *Euangelia* di Giovenco darebbero la possibilità di approfondire la propria fede anche attraverso la meditazione. L'insegnamento esegetico, teologico e liturgico si sarebbe accompagnato così alla presenza di elementi poetici suggestivi in grado di fornire al lettore una motivazione in più per dedicarsi allo studio delle Scritture[94].

---

transferre sermonem. Utrum quod placuerit, ideo geminari uolueris, an quod offenderit, ut potius arbitror, stilo censueris liberiore describi: sub dubio uideor fluctuare iudicio.

[91] In realtà, nel suo saggio la studiosa fa riferimento soltanto al giudizio di san Girolamo sull'opera di Proba (mi sembra meno indicativo il fatto che Giovenco venga citato solo una volta nel commento geronimiano al Vangelo di Matteo, cioè in un'opera specialistica, di contenuto dottrinale); il silenzio generale degli altri esegeti del testo sacro (ad esempio, sant'Ambrogio e sant'Agostino) viene da lei interpretato come espressione indiretta di una certa ostilità, se non di un vero e proprio rifiuto, nei confronti del genere parafrastico.

[92] Vd. *ibid.* 314-315: «There were some educated Christians, not committed enough to join Jerome or Rufinus in the Holy Land, who nevertheless wanted some approach to the Old Testament, which would enable them to understand and remember the most significant parts, especially relating to characters who were interpreted as types of Christ, and events which foreshadowed his life».

[93] Fontaine 1981, pp. 67-80.

[94] Simile è l'opinione di Evenepoel 1993, p. 49: «Juvencus' undertaking was connected with the aversion that the language of the *Veteres Latinae* evoked among cultivated Romans and it fits in with the attempts made after 313 to win

Alla luce di questi dati, mi pare di poter affermare che i fruitori della parafrasi biblica dovevano essere in possesso di una certa preparazione in ambito letterario e, in alcuni casi, anche in campo esegetico e teologico. Risulta invece più difficile stabilire se le opere dei parafrasti fossero oggetto di declamazioni pubbliche o fossero piuttosto destinate alla lettura privata: solo per l'*Historia apostolorum* di Aratore esistono delle testimonianze precise circa l'originaria fruizione del poema, che venne letto in pubblico dall'autore nei mesi di aprile e maggio del 544 a Roma, nella chiesa di San Pietro in Vincoli, come ricorda l'anonima prefazione all'opera presente in uno dei manoscritti che tramandano il testo[95]. Il poema di Aratore è dedicato al papa allora regnante, Vigilio, importantissimo benefattore dell'autore: nell'*Historia apostolorum* il poeta celebra l'eternità della Roma cristiana retta dal successore di Pietro e minacciata dagli eventi storici contemporanei. Dato che l'opera si configura anche come un omaggio personale dell'autore alla figura del suo protettore, è molto probabile che le pubbliche declamazioni del testo siano frutto anche delle particolari circostanze relative alla sua composizione[96].

Mi pare di poter sostenere che, in tutti gli esempi di parafrasi bibliche a noi noti, la finalità didascalica ha un ruolo di assoluto rilievo; è anche plausibile che l'elaborazione retorico-stilistica a cui i parafrasti sottoponevano il testo biblico intendesse rispondere alla sensibilità letteraria degli appartenenti alle élite più colte dell'epoca, presenti soprattutto in Italia e in Gallia almeno fino alla metà o alla fine del VI secolo[97]. Infatti, la frequente presenza di richiami intertestuali e di riprese tematiche da opere come l'*Eneide* presuppone una ricezione da parte di un pubblico di elevato livello culturale: «cette exigence d'une vaste culture poétique partagée par le poète et son auditoire réserve l'ultime adresse du genre de l'épopée biblique à un public éminemment lettré, et l'on constate, effectivement, que ces poèmes manifestent souvent une connivence plus ou moins étroite avec l'élite intellectuelle ou politique du temps, à qui ils sont d'abord destinés et qui, par sa culture,

converts among cultured pagans and to fulfil the cultural needs of the already converted». Di diverso avviso è Green 2006, pp. 131-132, secondo il quale alcuni indizi interni all'opera di Giovenco, come, ad esempio, alcune opacità che determinano una certa assenza di chiarezza nell'esposizione e nell'interpretazione di alcuni episodi dei Vangeli, farebbero pensare che il poeta presupponesse un pubblico esclusivamente cristiano e già sufficientemente conscio dei contenuti della Scrittura: cfr. anche *ibid.,* p. 128-129.

[95] Si tratta del cod. Vat. Pal. Lat. 1716, sec. X, fol. 1^{r}, in cui si legge: *quod cum fieri praecepisset in ecclesia beati Petri quae uocatur ad uincula religiosorum simul ac laicorum nobilium sed et e populo diuersorum turba conuenit. Atque eodem Aratore recitante distinctis diebus ambo libri quattuor uicibus sunt auditi, cum uno die medietas libri tantummodo legeretur propter repetitiones assiduas quas cum fauore multiplici postulabant. Eadem autem recitatio facta est his diebus: Prima, idus Aprilis; secunda, XV kalendas Maias; tertia, VIII idus Maias; quarta uero, die III kalendas Iunias, tertio proconsule Basilio uiro clarissimo, indictione septima* (il testo è ricavato dall'edizione Mc Kinlay 1951, p. XXVIII).

[96] Sulla questione si sofferma Deproost 1990, p. 33, che, a proposito della vasta partecipazione di pubblico alla *recitatio* dell'opera di Aratore, scrive: «c'est l'ensemble de la *plebs christiana* qui est ici réunie dans sa diversité sociale pour une cérémonie (para)liturgique de la parole – du moins pour qui voit une parenté entre cette paraphrase poétique et le genre de l'homélie»; per quanto riguarda invece l'entusiasmo dimostrato dagli astanti durante la lettura del testo, Deproost sottolinea come questo sia un aspetto da ricondurre anche alla celebrazione del papa allora regnante.

[97] La funzione di spartiacque tra cultura antica e cultura medioevale è assegnata al VI secolo da Auerbach 1974, in partic. pp. 231-239: «a partire dal VI secolo, abbiamo detto, non c'è più un pubblico colto. Questo è già il limite estremo» (p. 235); «la società della Gallia al tempo di [Venanzio, *ndr*] Fortunato, alla fine del VI secolo, è comunque l'ultima per la quale ci si possa chiedere se costituisca un pubblico colto. Più tardi un ceto di questo genere in Europa non esiste più […]. Resta soltanto una letteratura erudita e cerimoniale, in una lingua che pochissime persone particolarmente colte comprendono, e che non permette uno sviluppo e una creatività propriamente letterarie. Con la comparsa dei Longobardi in Italia, anche se nei conventi e in altre scuole lo studio della civiltà antica non viene del tutto a mancare, cade però la possibilità di una società colta» (p. 238).

constitue l'auditoire le mieux à même d'en percevoir les implications décisives, souvent dissimulées derrière les énigmes de l'intertextualité»[98].

L'obiettivo dei parafrasti non era verosimilmente la sostituzione radicale del testo biblico con una versione metrica raffinata e stilisticamente elaborata, in grado di rappresentare un'alternativa alla lettura delle Scritture. La parafrasi, infatti, sembra piuttosto ricoprire un ruolo parallelo a quello del testo sacro, configurandosi come uno strumento accessorio, utile per tutti coloro che intendessero accostarsi alla Bibbia in una forma più agevolmente fruibile, ma allo stesso tempo dotata di un determinato rigore filologico ed esegetico[99].

Inoltre, occorre considerare che, a differenza di quanto sostenuto dalla Mc Clure, alcune di queste opere potevano realmente diventare un veicolo per la divulgazione di una determinata interpretazione teologica del testo biblico. Si può citare, ad esempio, il caso dell'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio, che persegue sicuramente una finalità di tipo apologetico-didascalico, perché si inserisce nell'ambito delle polemiche postpelagiane sorte in Provenza nel V secolo. Infatti, partecipando, seppur indirettamente, al dibattito suscitato dalle contrapposizioni dottrinali dell'epoca, il poeta realizzò «una riscrittura esametrica della Bibbia finalizzata alla trasmissione di un preciso messaggio teologico, in cui perciò le modalità narrative proprie dell'*epos,* con cui sono solitamente parafrasate le vicende scritturali, sono inquadrate in un'impostazione didascalica e apologetica e risultano connesse all'elemento esegetico-interpretativo»[100]. Nel caso dell'*Alethia,* tali aspetti ermeneutici e dottrinali presuppongono un pubblico adeguatamente istruito fin dall'età più giovane: in alcuni versi della *Precatio* introduttiva, infatti, Vittorio individua proprio nei ragazzi in età scolare i principali destinatari della sua opera[101]. E' interessante notare che proprio alla poesia viene riservato il difficile compito di guidare il discente verso l'ortodossia assicurandogli, nel contempo, il piacere derivante dalla lettura e dallo studio. Si tratta di un intento probabilmente comune, anche se in diversa misura, a tutti i parafrasti biblici: basti ricordare l'affermazione di Paolino di Nola, che nella *Laus sancti Iohannis* ribadiva la necessità di *uersu mentes laxare legentum,* ovvero di «aprire con i versi le menti dei lettori garantendo loro un certo diletto»[102]. Si vedano anche le dichiarazioni di Sedulio a proposito del *Carmen Paschale:*

Cur autem metrica uoluerim haec ratione conponere, non differam breuiter expedire. Raro, pater optime, sicut uestra quoque peritia lectionis adsiduitate cognoscit, diuinae munera potestatis stilo quisquam huius modulationis aptauit, et multi sunt quos studiorum saecularium disciplina per poeticas magis delicias et carminum uoluptates oblectat. Hi quicquid rhetoricae facundiae perlegunt, negligentius adsequuntur, quoniam illud haud diligunt: quod autem uersuum uiderint

[98] Deproost 1997, pp. 24-25.

[99] Cfr. ad es. le considerazioni di Nodes 1993, p. 17 a proposito del *De spiritalis historiae gestis* di Alcimo Avito: «his work shows that he considered the paraphrase and commentary in verse a valid tool in the teaching of the faith. He believed that its formal tone and disciplined structure were effective vehicles for Christian edification among the literate».

[100] Cutino 2009, p. 212. Si possono citare anche le osservazioni di Green 2006, pp. 226-244 sulle prese di posizione di Sedulio in ambito teologico, soprattutto per quanto riguarda i temi cristologici.

[101] Cfr. Victor. *aleth., prec.,* vv. 103-106, *...da nosse precanti,/ dum teneros formare animos et corda paramus/ ad uerum uirtutis iter puerilibus annis,/ inclita legiferi quod pandunt scrinia Moysis…*

[102] Paul. Nol. *carm.* 6, 19. Per l'ambiguità semantica del verbo *laxare,* che qui probabilmente significa sia «aprire» che «dilettare» le menti dei lettori, cfr. quanto scrive Nazzaro 2006, p. 408: «è impresa vana, oltre che dannosa, separare le due accezioni sopra delineate del verbo *laxare,* che coesistono certamente nel nostro emistichio: esse rinviano alle due funzioni che l'antichità ha attribuito alla poesia e che consistono nel dilettare e nell'insegnare». Per le diverse prese di posizione degli studiosi in merito, cfr. *ibid.,* ntt. 19-20. Il giudizio di Nazzaro è condiviso anche da Cutino 2009, p. 29-30 e nt. 57.

blandimento mellitum, tanta cordis auiditate suscipiunt, ut in alta memoria saepius haec iterando constituant et reponant. Horum itaque mores non repudiandos aestimo sed pro insita consuetudine uel natura tractandos, ut quisque suo magis ingenio uoluntarius adquiratur Deo. Nec differt qua quis occasione inbuatur ad fidem, dum tamen uiam libertatis ingressus non repetat iniquae seruitutis laqueos, quibus ante fuerat inretitus[103].

Infine, ad ulteriore conferma della finalità didascalica e pedagogica propria del genere parafrastico, va ricordato che lo stesso *Carmen paschale* venne adottato nelle scuole medievali, tanto che alcuni studiosi hanno ritenuto di poter ipotizzare che quest'opera fosse diventata una sorta di *pendant* cristiano dell'*Eneide*[104]. La parafrasi biblica, infatti, continuerà a costituire un valido strumento didattico ed esegetico nel corso del Medioevo, quando l'interpretazione cristiana dei classici e lo studio del testo biblico costituiranno il fondamento dell'educazione linguistica, letteraria e religiosa del cristiano[105].

Nulla vieta di affermare, poi, che la genesi della parafrasi biblica possa essere messa in relazione anche con il desiderio di elaborare una tipologia letteraria in grado di competere, a livello di diffusione, se non addirittura di fama, con le opere di maggior rilievo della tradizione poetica pagana, appartenenti al genere dell'epica. Ciò non implica necessariamente la volontà, da parte degli autori cristiani, di oscurare il ricordo dell'*epos* pagano: più verosimilmente, infatti, le intenzioni dei poeti biblici andavano nella direzione di un'osmosi fra i due mondi culturali, pur nella consapevolezza della necessità di assegnare alla tradizione spirituale cristiana un ruolo culturalmente dominante[106]. Ed è evidente che la costruzione di un'epopea alternativa a quella dei

---

[103] Sedul. *epist. ad Mac.,* pp. 4, r. 15- 6, r. 1 ed. Huemer – Panagl 2007. «Non rimanderò una breve spiegazione del motivo per cui ho voluto comporre in versi questa mia opera. Come sa anche la vostra esperienza di assiduo lettore, ottimo padre, raramente qualcuno adattò i doni dell'autorità divina alle forme della poesia, e molti sono coloro che l'educazione rappresentata dagli studi profani diletta proprio attraverso le delizie della poesia e i piaceri suscitati dal bel canto. Coloro che leggono un brano qualsiasi scritto in prosa retorica lo comprendono senza curarsi molto del suo contenuto, dal momento che non ne apprezzano la forma; al contrario, se capita loro di vedere un testo addolcito dalla bellezza della poesia, se ne appropriano con tanto desiderio nell'animo da arrivare a fissarlo e riporlo nel profondo della loro memoria ripetendolo molto spesso. Pertanto io ritengo che le abitudini che costoro hanno non debbano essere disprezzate, ma messe al servizio di uno scopo diverso, secondo le consuetudini da loro acquisite o le loro disposizioni naturali, affinché ciascuno si lasci conquistare da Dio spontaneamente, spinto proprio dalla sua mente. Infatti, non è importante l'occasione che introduce l'uomo alla fede, purché tuttavia, una volta posto sulla via della libertà, egli non cerchi nuovamente i lacci della fatale schiavitù dei quali precedentemente era stato prigioniero».

[104] Cfr. ad es. van der Laan 1993, p. 147, secondo il quale «notre poème [il *Carmen paschale*] aura joué dans l'éducation scholaire le rôle parfait d'une œuvre complémentaire sinon d'une substitution de l'épopée virgilienne. De ce point de vue on pourrait considérer notre poète comme un Virgil chrétien». L'adozione di Sedulio nelle scuole in età medievale è attestata da varie testimonianze storiche: cfr. Springer 1988, pp. 128-150 e Nodes 1993, in partic. pp. 1-20.

[105] Cfr. Stella 1993, p. 210: «in epoca carolingia […] la contrapposizione con la cultura pagana era sotto certi aspetti superata, e soprattutto non erano più così forti le esigenze che avevano determinato lo sviluppo del genere: rendere accessibili e attraenti per il pubblico colto i temi biblici e costituire nel contempo una poesia cristiana di livello elevato. Delle funzioni rivestite in origine dalla parafrasi biblica, nell'età di Carlo Magno rimane viva solo quella didattica: il verso rendeva più gradevole e facilmente memorizzabile agli allievi di scuole monastiche o cattedrali e ai lettori laici un compendio dei libri biblici con elementi di interpretazione teologica».

[106] Cfr. quanto scrive Gamber 1977, p. 44 a proposito delle riscritture metriche tardoantiche della *Genesi* da lui esaminate: «prendre rang dans les écoles, non pas à l'exclusion, mais à côté des ouvrages profanes auxquels il devait servir comme de préservatifs, telle à été, à n'en point douter, la vraie destination des poèmes génésiaques, et le seul dessein que se sont proposé leurs pieux auteurs»; cfr. anche Evenepoel 1993, p. 50: «already at an early stage cultured Christians must have felt the need to build up a cultural counterpart to the impressive pagan tradition. From a certain moment the intention to create a pluriform Christian literature played a role. The aim was to produce poetry that could compare in literary quality with classical verse and would surpass it by its Christian content»; Green 2006, p. 133-134, a proposito di Giovenco: «his technique is one of adaptation, which surely implies admiration of Virgil rather than a

grandi eroi del mito poteva essere realizzata solo attraverso lo strumento parafrastico, l'unico in grado di garantire la strutturazione di un'opera che, pur nelle inevitabili trasformazioni e rielaborazioni implicate dal lavoro artistico, potesse preservare la fedeltà al testo biblico.

desire to replace him […] Classical culture is not viewed as an oppressor, from whom its best parts must be wrenched or purloined with a view to converting them and putting them to their true use».

CAPITOLO I

IL POEMA DELL'*HEPTATEUCHOS*

§ 1. Presentazione dell'opera

Nel 1891 il Peiper pubblicò a Vienna l'edizione di un lungo poema parafrastico intitolato *Heptateuchos,* in quanto attualmente composto di sette canti, corrispondenti ad altrettanti libri dell'Antico Testamento (*Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Giosuè, Giudici*), segnalando tuttavia che l'opera doveva originariamente essere più estesa, dato che alcuni passi di tradizione indiretta e alcune testimonianze presenti in antichi cataloghi di manoscritti suggeriscono che l'autore stesso, forse, o un compilatore successivo, avesse completato la parafrasi dei libri storici del Vecchio Testamento, arrivando così almeno fino ai *Maccabei*[1].

La mole dell'opera, che costituisce il più esteso fra i poemi biblici latini, è evidente dal numero dei versi che compongono ciascun libro:

1) *Genesi:* 1498 esametri;
2) *Esodo:* 1333 versi, di cui 1298 esametri e 35 endecasillabi falecei (vv. 507-542);
3) *Levitico:* 309 esametri;
4) *Numeri:* 777 versi, di cui 767 esametri e 10 endecasillabi falecei (vv. 557-567);
5) *Deuteronomio:* 288 versi, di cui 162 esametri e 126 endecasillabi falecei (vv. 152-278);
6) *Giosuè:* 585 esametri;
7) *Giudici:* 760 esametri (il libro è mutilo);
8) alcuni frammenti – in tutto 17 versi – pervenuti per tradizione indiretta, per i quali l'editore ha cercato di ipotizzare di volta in volta l'originaria collocazione[2].

Una particolarità dell'*H.* è l'inserzione di alcuni *cantica* in endecasillabi falecei all'interno della narrazione: essi contraddistinguono il poema, differenziandolo dalle altre parafrasi bibliche tardoantiche, nelle quali viene utilizzato sempre e solo l'esametro dattilico; inoltre, queste sezioni liriche corrispondono in modo efficace a tre momenti significativi nel racconto biblico: il primo *canticum* (*Exod.* 507-542) parafrasa *Exod.* 15, 1-17, ovvero l'inno di lode che Mosè eleva a Dio dopo il passaggio del Mar Rosso; il secondo (*Num.* 557-567) è una riscrittura abbastanza libera del passo di *Num.* 21, 17-18, in cui viene riportato il cantico degli Ebrei presso il pozzo di Beer; il terzo (*Deuter.* 152-278), infine, consiste nella parafrasi del cantico di Mosè morente in *Deuter.* 32, 1-43. Secondo un recente studio di G. Flammini, le sezioni liriche del poema non risponderebbero al desiderio di elevare il tono uniforme del racconto, ma alla volontà da parte del parafraste di seguire fedelmente, quasi ricalcandolo, l'ipotesto biblico, nel quale si riscontra la presenza di canti che esulano dal contesto narrativo vero e proprio[3]. La scelta dell'impiego degli endecasillabi falecei contribuisce comunque anche a rendere più variegata e coinvolgente la narrazione, che subisce un significativo cambiamento di registro espressivo.

---

[1] Per le testimonianze di tradizione indiretta, oltre a Peiper 1891, pp. 209-211, vd. anche *infra,* cap. I, § 2.3., pp. 20-34 e Petringa 2001, pp. 511-536.

[2] Cfr. Peiper 1891, pp. 209-211 (*Deperditorum carminum reliquiae*). L'editore attribuisce 9 versi ai quattro libri dei *Re,* 2 al primo libro delle *Cronache,* uno al libro di *Giobbe;* per i rimanenti 5 versi non viene ipotizzata una collocazione precisa all'interno dell'opera.

[3] Cfr. Flammini 2006, 147: «la *uariatio* metrica, ottenutasi con la scelta dell'endecasillabo, sarebbe stata suggerita dalla situazione "lirica" dell'ipotesto scritturale, situazione ben distinta da tutte le altre sezioni "narrative" del testo sacro parafrasate con l'esametro, il metro canonico dell'epica». Per un'analisi delle particolarità metriche dei *cantica* in endecasillabi falecei presenti nell'*H.,* cfr. *ibid.,* pp. 147-152.

Un'altra particolarità dell'*H.* è rappresentata dall'assenza di un proemio che apra l'opera riassumendo gli intenti dell'autore e le finalità dell'operazione parafrastica o chiedendo l'assistenza di Dio o dei Santi per portare a compimento il lavoro[4]. Ciò dimostra, probabilmente, la volontà del poeta di farsi interprete fedele e scrupoloso del testo biblico, in quanto egli riduce programmaticamente il suo intervento sul testo delle Scritture. Sebbene il poeta tenda ad evitare digressioni e abbellimenti stilistici e si riveli piuttosto attento al rispetto dell'ipotesto, ciò non significa che l'operazione parafrastica non venga svolta con una certa autonomia. Come nota il Quasten, infatti, il numero stesso dei versi dei vari canti in cui è suddivisa l'opera suggerisce una particolare predilezione del poeta per le parti narrative: libri come il *Levitico* e il *Deuteronomio* sono più brevi rispetto agli altri, in quanto le lunghe e ripetitive prescrizioni cultuali sono state ritenute poco attuali e significative nell'economia di un poema cronologicamente e culturalmente distante da un certo tipo di narrazione, tanto che l'autore decide di riscrivere il testo biblico «accennando solo a regole di purità e impurità e a quanto può avere un interesse per il lettore»[5]. Seguendo ancora le osservazioni del Quasten, possiamo notare che l'autore dell'*H.* evita talvolta di parafrasare alcune sezioni del testo biblico e si concede in qualche caso la libertà di amplificarlo: si possono vedere, a questo proposito, i versi dedicati all'episodio del passaggio del Mar Rosso o l'efficace rappresentazione del lamento degli Ebrei nel deserto; e ancora, i passi dedicati alla descrizione del vitello d'oro adorato dagli Israeliti e al racconto della partenza degli Ebrei dal Sinai[6]. Indice di una certa indipendenza nel trattamento e nella rielaborazione dell'ipotesto sono anche i riferimenti a Cristo presenti in due luoghi del poema[7]: si tratta di *Exod.* 413, *ignotas monstrante uias per deuia Christo* e *Num.* 105-106, *ergo agite, et plebem quotiens sacrare precatu/ orantem cupitis, hoc Christum poscite fatu.* In entrambi i passi corrispondenti del testo biblico si parla del Padre, non del Figlio: nel primo caso, infatti, il poeta parafrasa *Exod.* 13, 21, in cui, descrivendo l'uscita del popolo d'Israele dall'Egitto, si ricorda che il Signore, durante il giorno, marciava alla testa dei suoi con una colonna di nube per guidarli sulla via da percorrere e, di notte, li precedeva con il fuoco per illuminare il loro cammino[8]; nel secondo caso, invece, viene parafrasato il passo di *Num.* 6, 23, ovvero le parole con cui Dio rivela a Mosè qual è la formula di benedizione sacerdotale che Aronne e i suoi discendenti dovranno adottare[9].

La cultura dell'autore dell'*H.* risulta piuttosto vasta: egli dimostra di conoscere i principali autori classici (soprattutto Lucrezio e Virgilio, ma anche Orazio, Ovidio, Persio, Stazio, Claudiano) e

---

[4] Cfr. invece le prefazioni presenti negli altri parafrasti: Iuuenc. *euang., praef.* 1-27; Sedul. *carm. pasch., praef.* 1-16, cui va aggiunta l'epistola a Macedonio (cfr. ed. Humer 2007, pp. 1-13); *opus pasch., praef.* (cfr. ed. Huemer 2007, pp.175-176), preceduta da una seconda epistola indirizzata a Macedonio (cfr. ed. Humer – Panagl 2007, pp. 171-174); Arat. *epist. ad Flor.* 1-24; *epist. ad Vigil.* 1-30; Mar. Vict. *prec.* 1-126; Avit. *spir. hist.* I 1-13.

[5] Cfr. Quasten 1978, p. 296: il riferimento è, evidentemente, al pubblico contemporaneo al poeta. Per le caratteristiche dei singoli libri dell'*H.* e gli scostamenti del nostro poeta dall'ipotesto biblico, cfr. anche Ciarlo 2008, in partic. pp. 730-740.

[6] I passi sono citati in Quasten 1978, p. 297: si tratta, rispettivamente, di *Exod.* 418-505 (cfr. *Exod.* 14, 2-31); *Exod.* 579-597 (cfr. *Exod.* 16, 3); *Exod.* 1134-1246 (cfr. *Exod.* 32, 1-34); *Num.* 205-240 (cfr. *Num.* 10, 32-35).

[7] Cfr. Krestan 1957, col. 480. Sul primo di questi passi, vd. anche le osservazioni di Nodes 1993, pp. 34-36.

[8] Cfr. *Vet. Lat., Exod.* 13, 21 (cito dal *VLD, ad loc.;* vd. anche ed. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum…,* I, p. 161): *Deus autem praeerat illis interdiu quidem in columna nubis, demonstrans illis uiam, nocte autem in columna ignis, in conspectu totius populi; Vulg., ibid.: Dominus autem praecedebat eos ad ostendendam uiam per diem in columna nubis et per noctem in columna ignis, ut dux esset itineris utroque tempore.*

[9] Cfr. *Vet. Lat., Num.* 6, 23 ed. Robert 1881, p. 255 (vd. anche ed. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum,* I, p. 278: versetto incompleto): *Loquere Aron et filiis eius, dicens: 'Sic benedicite filios Istrahel, dicentes eis…'; Vulg*., *ibid.: Loquere Aaron et filiis eius: 'Sic benedicetis filiis Israhel et dicetis eis…'.*

alcuni poeti cristiani (ad esempio Giovenco, Prudenzio, Paolino di Nola)[10]. Inoltre, il poeta dimostra una certa creatività linguistica: si possono citare, come esempi di neoformazioni, gli aggettivi *celsiiugus,* «dalle alte vette»[11]; *ditificus,* «che arricchisce»[12]; *lentigradus,* «che cammina lentamente»[13]; da notare anche l'uso di verbi come *cleptare,* «rubare, rapire»[14] ed *emitigare,* «calmare, mitigare»[15]. I nomi biblici vengono abitualmente latinizzati; generalmente non si colgono riferimenti alla mitologia classica: tuttavia, è interessante notare l'uso dell'aggettivo *tonans* per indicare la divinità cristiana: ancor più significativo mi pare il fatto che nell'*H.* esso compaia sempre – eccetto il nominativo singolare – in posizione finale d'esametro[16], come spesso accade nella tradizione letteraria latina.

Infine, una caratteristica molto evidente del poema è la frequente presenza di particolarità prosodiche, nonostante le quali si può dire che «la versificazione è abbastanza elegante e non mancano versi di squisita fattura»[17]; la figura retorica prevalentemente utilizzata dal parafraste è l'allitterazione. L'aspetto dimesso della narrazione, le numerose licenze metriche e il modesto impiego di accorgimenti retorico-stilistici che vadano al di là dell'allitterazione hanno talvolta comportato un giudizio piuttosto severo da parte della critica, che occasionalmente ha colto in questi elementi un indizio rivelatore dello scarso talento artistico dell'autore[18], sebbene tali caratteristiche del poema possano essere indice anche di un grande rispetto per il testo biblico oggetto di rielaborazione. Come scrive Nazzaro, infatti, la presenza di raffinati *cantica* in endecasillabi falecei e di versi di buona fattura all'interno dell'*H.* denota una perizia metrica e stilistica che «impedisce di attribuire a incapacità la mancanza di libertà nell'attività parafrastica. Bisogna, piuttosto, pensare alla deliberata astensione da ogni forma di ornamento, a una sorta di "atticismo monastico"»[19]. A favore di una rivalutazione di quest'autore e della sua opera è anche D. Ciarlo, secondo il quale la sua originalità poetica è indiscussa, «ed è proprio da ricercare nel felice connubio da lui realizzato tra materia biblica, in alcuni casi anche arida e ripetitiva e poco poetica,

---

[10] Cfr. Peiper 1891, pp. 275-295 (*Index I: Auctores Imitatores*); per altre presentazioni generali dell'autore e altri studi sui rapporti tra il poeta dell'*H.* e la tradizione letteraria antica, cfr. anche Krestan 1957, coll. 477-481, in partic. col. 480; Quasten 1978, pp. 295-300; Moreschini-Norelli 1996, pp. 627-628; Hamm 2006, pp. 189-190; Nazzaro 2006, coll. 1034-1036; White 2000, pp. 99-100.

[11] Cfr. *Gen.* 291, *nec fera celsiiugo deuitat marmora colle* e *ibid.* 375, *celsiiugum et collem, nimbosas qui leuat arces;* vd. anche *ThlL* III, 771, 42-44, *s.u.* "celsiiugus".

[12] Cfr. *Num.* 676, *omnia, ditificae condonans munera pacis;* vd. anche *ThlL* V/1, 1555, 25-26, *s.u.* "ditificus". L'aggettivo è connesso al verbo *ditificare,* usato da Cassiodoro (cfr. *uar.* VIII 26, 4) in senso proprio, col significato di «arricchire» e da Paolino di Nola (cfr. *epist.* 13, 28) in senso traslato, col significato di «omaggiare, onorare» (cfr. *ThlL* V/1, 1555, 20-24, *s.u.* "ditificare"). Per i composti in *–ficus,* cfr. anche Bader 1962, p. 211, § 246.

[13] Cfr. *Gen.* 1064, *sed quia lentigrado serpebant agmine fetae;* vd. anche *ThlL* VII/2, 1159, 35-36, *s.u.* "lentigradus".

[14] Cfr. *Exod.* 827, *cleptat et acceptis gaudet transcribere nummis* e 881, *qui uitulum cleptat, cogatur reddere quinque;* vd. anche *ThlL* III, 1338, 56-60. Sulla particolarità dell'uso del verbo *clēpto* con lo stesso significato di *clĕpo* cfr. Petringa 2001, p. 529.

[15] Cfr. *Leu.* 160, *motus pone libens iramque emitiga totam;* vd. anche *ThlL* V/2, 499, 81-84. Per gli esempi di neoformazioni sopra citati, cfr. anche Quasten 1978, p. 297.

[16] Per il ricorrere dell'aggettivo *tonans,* cfr. *Gen.* 65; 141; 168; 325; 793; 930; 1044; 1278; *Exod.* 134; 728; 1077; *Num.* 437; *Deut.* 52; *Ios.* 465; 491; 500; *Iud.* 236; 412; 437; 503; 522.

[17] Così Nazzaro 2006, col. 1035.

[18] Cfr. ad es. il giudizio di Jülicher 1901, col. 1941, secondo cui il poeta «hat seine Sorgfalt im Laufe der Arbeit sichtlich nachgelassen. Inhaltlich ist sein Buch von geringem Wert; er beschränkt sich meist darauf, den Wortlaut der Bibel zu umschreiben».

[19] Cfr. Nazzaro 2006, col. 1035; la definizione di «atticismo monastico» è di Fontaine 1981, p. 247, che, a proposito del nostro poeta, scrive: «il y montre qu'il eût été capable de lyrisme, s'il ne s'était ascétiquement tenu aux règles d'une paraphrase encore plus dépouillée que le prototype laissé par Juvencus. […] En cette absence de toute liberté dans la transcription, peut-être faut-il donc voir moins la traduction d'une incapacité que l'abstention délibérée de tout ornement: bref, l'espression d'une sorte d' "atticisme monastique"».

ma da lui selezionata, e versificazione classica: da quest'incontro è nata una poesia di raffinatissima fattura»[20].

§ 2. La trasmissione del testo

§ 2.1. La tradizione manoscritta

Il poema dell'*H.* è tràdito da alcuni codici, quasi tutti miscellanei, la cui datazione ci permette di dedurre una discreta diffusione dell'opera tra il IX secolo e l'età umanistica; il testimone più recente va collocato cronologicamente in età moderna (XVIII secolo). Nessun manoscritto tramanda integralmente l'opera, tanto che, come abbiamo detto, l'estensione originaria del poema è a tutt'oggi imprecisabile. Talvolta, esso compare all'interno dei codici in lunghi frammenti che si limitano a riportare alcune parti di uno o più canti, raccolti in forma antologica. La paternità dell'opera non è assegnata in modo unanime dai manoscritti; inoltre, anche nei codici più completi, non viene regolarmente indicato in testa a tutti i singoli libri del poema il nome dell'autore[21].

La tradizione manoscritta dell'*H.* può essere ricostruita come segue[22]:

A = France, Laon, Bibliothèque Municipale, ms. 279, IX sec. *in.*

Il codice contiene:

1) f. 1^{r}: *metrum* sancti Hilarii Pictaviensis episcopi [in realtà, pseudo-Hilarii] *in Genesin ad Leonem papam;*
2) ff. 1^{v}-3^{v}: Probae *de Aeptatico* [i.e. *de Heptateucho*]: vengono riportati i vv. 1-318 del centone di Proba, corrispondenti alla sezione dell'opera dedicata alla narrazione dei principali episodi della *Genesi;*
3) ff. 3^{v}-5^{r}: *versus* Cypriani [in realtà, pseudo-Cypriani] *de Sodoma;*
4) ff. 5^{r}-18^{r}: Alcimi Aviti [*de spiritalis historiae gestis*] *prologus; liber I: de initio mundi; liber II: de originali peccato; liber III: de sententia Dei; liber IV: de diluvio mundi;*
5) ff. 18^{r}-22^{r}: Dracontii [*de laudibus Dei*] *liber I*: vengono omessi i vv. 1-117 del libro, secondo la *recensio Eugeniana*[23]: i rimanenti vv. 118-754 corrispondono alla narrazione dei sei giorni della creazione (vv. 118-417) e del peccato di Adamo ed Eva e della punizione divina (vv. 417-695); seguono due inni finali (vv. 696-754), il secondo dei quali (vv. 743-754) è una preghiera che Draconzio innalza al Signore per ottenere la salvezza dalla colpa di cui si è macchiato;
6) ff. 22^{v}-33^{v}: *liber Geneseos metricus* Cypriani [in realtà, pseudo-Cypriani]: mancano i vv. 763; 992; 1420; il f. 34^{r} è bianco;
7) ff. 34^{v}-100^{r}: [Wigbodi] *liber quaestionum super librum Genesis ex dictis sanctorum patrum Augustini, Gregorii, Hieronymi, Ambrosii, Hilarii, Isidori, Eucheri, Iunilii;*

[20] Cfr. Ciarlo 2008, p. 752.

[21] Per il problema dell'attribuzione del poema dell'*H.,* vd. *infra,* cap. I, § 3.1., pp. 34-54.

[22] I dati relativi alla descrizione dei codici che tramandano l'opera sono desunti dagli articoli di Petringa 2011, pp. 287-303 (in partic., cfr. p. 288 e nt. 3; p. 289 e nt. 7; p. 297 e nt. 55; p. 299 e nt. 68) e di Petringa 2007b, pp. 166-167. Nella descrizione dei manoscritti ho sottolineato i canti nei quali è suddivisa la parafrasi dell'*H.,* in modo da evidenziarne la collocazione all'interno dei singoli codici. Per i manoscritti che ho visionato ai fini del mio lavoro sul testo del libro di *Giosuè,* cioè i codd. **A**, **B** e **C**, ho indicato anche la numerazione dei fogli in riferimento alle varie opere tràdite.

[23] Eugenio di Toledo, vissuto nel VII sec., fu lettore di Draconzio e curatore di un'edizione separata e rielaborata del I libro del *De laudibus Dei,* nota con il titolo di *Hexaemeron,* destinata all'uso scolastico e successivamente circolata come poema autonomo sul racconto dei sei giorni della creazione: cfr. l'ed. Alberto 2005, p. 281 sgg.

8) ff. 100^{v}-105^{v}: Alcimi Aviti [*de spiritalis historiae gestis*] *liber V: de transitu Maris Rubri;*
9) ff. 105^{v}-114^{v}: [incerti auctoris] *liber Exodus:* mancano i vv. 694; 764; 908; 968;
10) ff. 115^{r}-125^{v}: [Wigbodi] *explanatio… super Exodum;*
11) ff. 125^{v}-127^{v}: [incerti auctoris] *liber Leviticus;*
12) ff. 128^{r}-132^{r}: [Wigbodi] *capitulatio et explanatio in Leviticum;*
13) ff. 132^{r}-137^{v}: [incerti auctoris] *metrum super Numerum:* mancano i vv. 253 e 339;
14) ff. 137^{v}-144^{v}: [Wigbodi] *capitula et explanatio libri Numeri;*
15) ff. 144^{v}-146^{v}: [incerti auctoris] *metrum super Deuteronomium;*
16) ff. 146^{v}-150^{r}: [Wigbodi] *capitulatio et explanatio libri Deuteronomii;* il f. 150^{v} è bianco;
17) ff. 151^{r}-155^{r}: [incerti auctoris] *metrum super librum Iesu Nave:* manca il v. 257;
18) ff. 155^{r}-157^{v}: [Wigbodi] *capitula et expositum in Iesu Nave;*
19) ff. 157^{v}-162^{v}: [incerti auctoris] *metrum super librum Iudicum:* il libro è mutilo (la narrazione si interrompe al v. 760); inoltre mancano i vv. 10-69 e il v. 393;
20) ff. 162^{v}-163^{r}: [Wigbodi] *capitula et expositum de libro Iudicum:* anche quest'ultima opera è incompleta, in quanto mancano i restanti fogli del manoscritto.

B = France, Laon, Bibliothèque Municipale, ms. 273, IX sec. *ex.*

Le opere tramandate da questo manoscritto sono:

1) ff. 1^{r}-2^{v}: *metrum* sancti Hilarii Pictaviensis episcopi [in realtà, pseudo-Hilarii] *in Genesin;*
2) ff. 2^{v}-5^{r}: Probae *de Aeptatico* [i.e. *de Heptateucho*]: vv. 1-318;
3) ff. 5^{r}-6^{r}: *versus* Cypriani [in realtà, pseudo-Cypriani] *de Sodoma;*
4) ff. 6^{r}-21^{r}: Alcimi Aviti [*de spiritalis historiae gestis*] *prologus; liber I: de initio mundi; liber II: de originali peccato; liber III: de sententia Dei; liber IV: de diluvio mundi;*
5) ff. 21^{r}-25^{v}: Dracontii [*de laudibus Dei*] *liber I:* vv. 118-754 (= *recensio Eugeniana*);
6) ff. 25^{v}-111^{r}: [Wigbodi] *liber quaestionum super librum Genesis ex dictis sanctorum patrum Augustini, Gregorii, Hieronymi, Ambrosii, Hilarii, Isidori, Eucheri, Iunilii;*
7) ff. 111^{r}-116^{r}: Alcimi Aviti [*de spiritalis historiae gestis*] *liber V: de transitu Maris Rubri;*
8) ff. 116^{r}-129^{v}: [Wigbodi] *capitula et explanatio… super Exodum;*
9) ff. 129^{v}-130^{r}: [incerti auctoris] *metrum super Leviticum:* mancano i vv. 1-262;
10) ff. 130^{r}-135^{v}: [Wigbodi] *capitulatio et explanatio in Leviticum;*
11) ff. 135^{v}-140^{r}: [incerti auctoris] *metrum super Numerum:* mancano i vv. 62-172 e 229-284;
12) ff. 140^{r}-147^{v}: [Wigbodi] *capitula et explanatio libri Numeri;*
13) ff. 148^{r}-150^{r}: [incerti auctoris] *metrum super Deuteronomium;*
14) ff. 150^{r}-154^{v}: [Wigbodi] *capitulatio et explanatio libri Deuteronomi;*
15) ff. 154^{v}-159^{r}: [incerti auctoris] *metrum super librum Iesu Nave;*
16) ff. 159^{r}-162^{v}: [Wigbodi] *capitula et expositum in Iesu Nave;*
17) ff. 162^{v}-169^{r}: [incerti auctoris] *metrum super librum Iudicum:* il libro è mutilo (la narrazione si interrompe al v. 760); inoltre mancano i vv. 10-69; 558; 647;
18) ff. 169^{r}-173^{r}: [Wigbodi] *capitula et expositum de libro Iudicum;*

19) ff. 173^{r}-173^{v}: [Wigbodi] *explanatio libri Ruth.*

C = United Kingdom, Cambridge, Trinity College, ms. B. 1. 42, X-XI sec.

Il codice contiene solamente l'*H.,* senza attribuzioni precise ad alcun autore; un'aggiunta posteriore reca l'iscrizione: *Aldelmus in Pentateuchum et in alios libros metrice* (f. V^{v}). Nel manoscritto mancano i vv. 1184-1498 del libro della *Genesi;* i vv. 1-293 dell'*Esodo;* i vv. 284-288 del *Deuteronomio;* i vv. 1-146 e 364-546 di *Giosuè* e i vv. 363; 379; 382; 384 e 507-760 del libro dei *Giudici.* La numerazione dei fogli è la seguente[24]:

1) ff. 1^{r}-30^{v} (= 6^{r}-35^{v}): [incerti auctoris] *liber Genesis;*
2) ff. 30^{v}-56^{v} (= 35^{v}-61^{v}): [incerti auctoris] *liber Exodus;*
3) ff. 57^{r}-64^{v} (= 62^{r}-69^{v}): [incerti auctoris] *liber Leuiticus;*
4) ff. 64^{v}-84^{r} (= 69^{v}-89^{r}): [incerti auctoris] *liber Numeri;*
5) ff. 84^{r}-91^{r} (= 89^{r}-96^{r}): [incerti auctoris *liber*] *Deuteronomium* [sic]*:* contrariamente a tutti gli altri libri dell'opera riportati nel manoscritto (eccetto il libro dei *Giudici*), la parafrasi del *Deuteronomio* non ha l'*explicit;*
6) ff. 91^{r}-97^{v} (= 96^{r}-102^{v}): [*addendum est:* liber Iesu Naue]: viene riportata una sezione del libro di *Giosuè,* senza l'*incipit:* il v. 284 del *Deuteronomio* è seguito direttamente dal v. 147 sgg. del libro di *Giosuè,* senza alcuna separazione fisica tra i due testi; al f. 97^{v} si legge l'*explicit: 'finit Iesu Naue';*
7) ff. 97^{v}-110^{r} (= 102^{v}-115^{r}): *item liber Iudicum:* il libro non ha l'*explicit.*

G = France, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 13047, VIII-IX sec. *in.*

Il codice, un tempo conservato a Corbie e, dal XVII secolo, a Saint-Germain-des-Près (n. 841), tramanda diverse opere in prosa e alcune in versi, molte delle quali attribuite ai Padri della Chiesa:

1) *liber* Iuvenci (m^{2}: *Historia Genesis* Iuvenci aut sane Cypriani): il libro non è completo: mancano infatti i vv. 325-378, oltre ai vv. 496 e 716;
2) [Q. S. F. Tertulliani] *excerpta de apologetico contra Iudaeos;*
3) *epistola* sancti Iohannis [Chrysostomi] *ad Demetrium heremitam de conpunctione cordis;*
4) *epistola* sancti Hieronymi *ad Augustinum;*
5) *epistola* sancti Augustini *ad Hieronymum;*
6) eiusdem ad eundem;
7) eiusdem ad eundem;
8) *epistola* sancti Hieronymi *ad Augustinum;*
9) *epistola* sancti Hieronymi *ad Marcellam de quinque quaestionibus novi testamenti;*
10) eiusdem *de Melchisedech;*
11) *homilia de epiphania;*
12) *epistola* beati Hieronymi *ad Dardanum de terra repromissionis;*
13) sancti Cypriani [in realtà, pseudo-Cypriani] *ad Felicem de resurrectione mortuorum;*
14) Iuuenci [in realtà, Sedulii] *metrum de veteri testamento*[25];

[24] Il manoscritto possiede una doppia numerazione delle carte, dovuta ad una correzione del calcolo dei fogli: riporto tra parentesi la numerazione errata, che nel codice risulta barrata e sostituita da quella qui indicata per prima.
[25] Si tratta del primo libro del *Carmen Paschale.*

15) *versus Sybillae de die iudicii;*
16) Caecilii Cypriani *de mortalitate;*
17) item Cypriani *de zelo et liuore;*
18) item Cypriani [in realtà, pseudo-Cypriani] *de aleatoribus;*
19) item Cypriani *de habitu virginum;*
20) *hymnus* sancti Sedulii [in realtà, incerti auctoris *de Verbi incarnatione*];
21) Iusti episcopi *epistola ad Siagrium papam et alia ad Iustum diaconum;*
22) *epistola* sancti Hieronymi *ad Marcellam.*

R = France, Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 14758, XIII-XIV sec.
Il codice, un tempo conservato nell'abbazia di San Vittore a Parigi (n. 380), contiene:
1) Sedulii *Paschale carmen liber V;*
2) Aratoris *epistola ad Florianum;*
3) eiusdem *epistola ad Vigilium;*
4) eiusdem *de actibus Apostolorum libri II;*
5) Prosperi [in realtà, pseudo-Prosperi] *epigrammata;*
6) Iuuenci *Euangeliorum libri IV;*
7) Hilarii [in realtà, pseudo-Hilarii] *metrum in Genesin;*
8) Probae *de Heptateucho:* vv. 1-318;
9) [incerti auctoris] *versus de Sodoma;*
10) Alcimi Aviti *de spiritalis historiae gestis libri IV;*
11) Dracontii *de laudibus Dei liber I:* vv. 118-754 (= *recensio Eugeniana*);
12) sancti Cypriani [in realtà, pseudo-Cypriani] *liber Geneseos metricus:* sono tramandati solo i vv. 1-165 del libro della *Genesi*;
13) Hildeberti Cenomanensis postmodum Turonensis episcopi *liber metricus de sacramentorum ordine;*
14) eiusdem *liber metricus de mysteriis missae;*
15) Matthaei Vindocinensis *libri IV Regum metrificati.*

Oltre a questi testimoni possono essere ricordati anche altri due manoscritti:

E = Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 8321, XV sec.[26]
Il codice tramanda solo i vv. 1-138 della *Genesi;* il nome dell'autore non è leggibile a causa del deterioramento del margine destro del foglio. Secondo la Petringa, dato il rapporto di stretta parentela tra **R** ed **E**, è probabile che i due codici recassero lo stesso *incipit* per il testo della *Genesi:* possiamo dunque ipotizzare che anche in **E** comparisse l'attribuzione a san Cipriano, vescovo di Cartagine[27]. Il manoscritto contiene:
1) Aratoris *historia apostolorum;*
2) Hildeberti Cenomanensis *carmina XXXVI; XXXVIII; XL;*
3) Iuuenci *euangeliorum libri;*
4) Hilarii Pictaviensis [in realtà, pseudo-Hilarii] *metrum in Genesin;*

[26] Il manoscritto è così siglato nell'ed. Kreuz 2006, pp. 8-9 e 14 sgg., che ho tenuto presente ai fini della descrizione che segue. Peiper 1891, p. XIX, dichiara di conoscere tale codice, ma di non averlo collazionato: «codicem Paris. 8321 (Colbertinum) s. XV, in quo Cypriani Sodoma, non uidi».
[27] Cfr. Petringa 2007b, p. 167.

5) Probae *de Heptateucho:*vv. 1-318;
6) [incerti auctoris] *de Sodoma;*
7) Alcimi Aviti *de spiritalis historiae gestis libri IV;*
8) Dracontii *de laudibus Dei liber I:* vv. 118-754 (= *recensio Eugeniana*);
9) [incerti auctoris] *liber Geneseos metricus:* vv. 1-165;
10) Hildeberti Cenomanensis *physiologus Theobaldi;*
11) *liber de uita scholastica;*
12) carmina mediaevalia;
13) Prudentii *Dittochaeon;*
14) carmen mediaevale in honorem sanctae Virginis.

Ai manoscritti fin qui ricordati può essere aggiunto il seguente: **Toulouse, Bibliothèque Municipale, ms. 809, XVIII sec.**
Come il codice **R**, anche quest'ultimo testimone riporta solo i primi 165 versi della *Genesi,* preceduti dall'intestazione: *incerti sed antiqui auctoris sub nomine* Cypriani *Genesis.* Secondo la Petringa, il codice è una copia di un'edizione a stampa[28].

Dall'esame della tradizione manoscritta, risulta evidente che il testimone più antico, **A**, tramanda la versione più completa dell'*H.:* esso, infatti, trasmette i primi sette libri dell'opera presentando poche lacune all'interno dei singoli canti e conservando il testo del poema fino al v. 760 del libro dei *Giudici,* che risulta mutilo. Meno completo è il codice **B,** in cui l'*H.* ha inizio con il libro del *Levitico,* che compare gravemente lacunoso (mancano infatti i primi 262 versi); nello stesso manoscritto la narrazione si interrompe, come in **A**, al v. 760 dei *Giudici.* In entrambi i codici conservati a Laon ciascun libro dell'opera è seguito da un commentario esegetico in prosa attribuito a Wigbodo, le *Quaestiones in Octateuchum:* si tratta di un florilegio di citazioni patristiche concepito probabilmente come uno strumento utile a chi voglia fornire una corretta interpretazione dei passi dell'Antico Testamento parafrasati dai vari poeti biblici di cui vengono riportate le opere[29].

Esaminando la composizione dei codici **A** e **B**, si può notare che essi sono concepiti come delle antologie di poesia veterotestamentaria. Infatti, il *Metrum in Genesin* (n. 1 **AB**)[30], i vv. 1-318 del centone di Proba (n. 2 **AB**), il *De Sodoma* (n. 3 **AB**), i libri I-IV del poema avitiano (n. 4 **AB**), la parafrasi draconziana della creazione del mondo (n. 5 **AB**) e il primo canto dell'*H.* (n. 6 **A,** assente in **B**) formano un florilegio poetico sulla *Genesi,* seguito dalla prima parte del commentario di

[28] Cfr. Petringa 2007b, p. 166, nt. 2.
[29] Cfr. Petringa 2001, p. 524, nt. 47 e Petringa 2011, p. 290. Una prospettiva diversa è contemplata, invece, da Peiper 1891, p. III, che, ritenendo che Wigbodo o un altro compilatore dell'archetipo dei suddetti codici avesse fatto precedere ogni libro delle *Quaestiones* da testi parafrastici in versi dedicati alla narrazione veterotestamentaria, sostiene che tali opere poetiche fossero state raccolte con l'intenzione di accompagnare i singoli libri del commentario wigbodiano, e non viceversa: «Mox siue ipse auctor quaestionum uel collectorum, siue alius nescio quis, *quo eis quaestionibus egregium praesidium atque ornamentum pararet,* praemisit singulis libris carmina Hilarii Probae Alcimi Dracontii Cypriani ceterorum ad heptateuchum pertinentia, recisis quae aliena erant» [corsivo mio]. Il commentario di Wigbodo, edito in *PL* vol. XCIII, coll. 233-430 e – limitatamente al *Liber quaestionum super librum Genesis* – in *PL* vol. XCVI, coll. 1101-1168, venne probabilmente composto negli anni 775-800, e fu redatto su disposizione di Carlo Magno. Si tratta di un'opera costituita da estratti dalle opere dei Padri della Chiesa latini. Non è possibile chiarire con precisione l'identità dell'autore. Per la tradizione dell'opera di Wigbodo sull'AT, vd. Passi 2005, pp. 544-556; per il commentario ai Vangeli a lui attribuito, vd., ancora, Passi 2002, pp. 59-156.
[30] Le cifre qui riportate tra parentesi si riferiscono alla collocazione delle singole opere o sezioni di opere all'interno dei vari codici precedentemente descritti e qui citati con le sigle sopra utilizzate.

Wigbodo (n. 7 **A,** 6 **B**), dedicata all'esegesi di questo libro biblico. Il quinto canto del *De spiritalis historiae gestis,* intitolato *De transitu Maris Rubri* (n. 8 **A,** n. 7 **B**), fisicamente separato dal resto dell'opera avitiana (cfr. n. 4 **AB**), in quanto costituisce l'unico canto del poema in cui venga parafrasato il testo dell'*Esodo,* è seguito dal *liber Exodi* nella versione metrica dell'*H.* (n. 9 **A,** assente in **B**); al termine di questa sezione antologica dedicata al secondo libro della *Bibbia,* troviamo il commentario di Wigbodo relativo al testo dell'*Esodo* (n. 10 **A**, 8 **B**). La stessa struttura compositiva si ripete poi quasi regolarmente, poiché ad ogni libro dell'*H.* viene fatta seguire la corrispondente sezione del commentario patristico raccolto da Wigbodo (cfr. nn. 11-20 **A**, 9-18 **B**). Il codice **B** presenta, al suo termine, una sezione di commento in più rispetto ad **A**: si tratta dell'*Explanatio libri Ruth* (n. 19 **B**), che segue la parte del commentario di Wigbodo dedicata al libro dei *Giudici* (n. 18 **B**), senza essere preceduta da una parafrasi metrica del libro biblico corrispondente.

Se poi mettiamo a confronto la composizione dei due codici di Laon con quella dei manoscritti **R** ed **E**, troveremo una sezione di testi riportata nell'ordine esatto con cui essi compaiono in **A** e in **B**: il *Metrum in Genesin* (n. 1 **AB**; n. 7 **R**; n. 4 **E**), i vv. 1-318 del centone di Proba (n. 2 **AB**; n. 8 **R**; n. 5 **E**), il poemetto *De Sodoma* (n. 3 **AB**; n. 9 **R**; n. 6 **E**), i libri I-IV del poema avitiano (n. 4 **AB**; n. 10 **R**; n. 7 **E**), i vv. 118-754 del primo libro delle *Laudes Dei* di Draconzio (n. 5 **AB**; n. 11 **R**; n. 8 **E**) e la *Genesi* dell'*H.* (n. 6 **A**; assente in **B**; n. 12 **R**; n. 9 **E**), quest'ultima tuttavia fortemente incompleta (appena 165 versi su 1498), attribuita, come già in **A**, a Cipriano. Nel codice **R** alle altre parafrasi metriche presenti nei codici di Laon e al commentario di Wigbodo (cfr. nn. 7-20 **A**; 6-19 **B**) si sostituiscono altri testi parafrastici sul Nuovo Testamento (nn. 1, 2, 3, 4, 6 **R**), gli epigrammi di Prospero d'Aquitania[31] (n. 5 **R**) e tre parafrasi d'età medievale, opera di Ildeberto di Lavardin (nn. 13-14 **R**)[32] e Matteo di Vendôme (n. 15 **R**)[33]. Nel manoscritto **E**, invece, troviamo altri esempi di testi cristiani tardoantichi e medievali uniti al nucleo condiviso con **R** (cfr. nn. 10-14 **E**). Il codice **G** riunisce in prevalenza testi epistolari (nn. 3-9; 12; 21; 22), omiletici (n. 11) e trattati patristici (oltre ad un frammento dell'*Apologeticum* tertullianeo, n. 2, infatti, troviamo un'opera di san Girolamo, n. 10, e numerosi testi pseudo-ciprianei, nn. 16-19), oltre a due estratti di parafrasi bibliche (nn. 1; 14) e ad altri testi poetici di ispirazione religiosa (nn. 15; 20).

La particolare composizione di alcuni dei manoscritti che tramandano il poema dell'*H.* – soprattutto i codici **A**, **B**, **R** ed **E** – può essere ricondotta alla presenza, in età carolingia, di alcuni *corpora* che, come sostiene Herzog, costituivano dei «poetische Bibelexemplare»[34], cioè delle antologie poetiche della Bibbia, nelle quali venivano riuniti diversi testi parafrastici non sempre tramandati integralmente, ma spesso soggetti a riduzioni sulla base di particolari criteri tematici[35]. Tali florilegi poetici costituivano probabilmente il *pendant* di antologie di passi patristici dedicati

[31] Prospero d'Aquitania, vissuto tra la fine del IV secolo e la prima metà del V (morì a Roma poco dopo il 455), si dedicò alla lotta contro il semipelagianesimo, dottrina eretica particolarmente diffusa in Provenza. Nei suoi *Epigrammi,* Prospero difende le posizioni teologiche di sant'Agostino, come fa anche in altre opere (cfr., ad esempio, il *De ingratis* e il *De prouidentia*). Per un profilo biobibliografico di Prospero, cfr. Hamman 2008, coll. 4372-4374; sul rapporto fra poesia cristiana tardoantica e questione pelagiana, cfr. Stella 2001, pp. 119-137.

[32] Su Ildeberto di Lavardin e la sua produzione letteraria, vd. Leonardi 2003, pp. 221-225; D'Angelo 2009, pp. 288-289.

[33] Su Matteo di Vendôme, cui è attribuita nel suddetto manoscritto la parafrasi dei libri dei *Re,* che risulta però essere opera di Ildeberto di Lavardin (cfr. *PL* CLXXI, coll. 1239-1264: *Venerabilis Hildeberti Carmen in libros Regum*), cfr. D'Angelo 2009, p. 141.

[34] Cfr. Herzog 1975, p. XXIX: «eine einfache Beschreibung der Werkfolge in den oben aufgeführten Sammelhandschriften lehrt nämlich, daß seit karolingischer Zeit planvoll poetische Bibelexemplare zusammengestellt wurden»; vd. anche le osservazioni riportate *ibid.,* pp. 54 e 56.

[35] Cfr. anche Petringa 2001, p. 511, nt. 3 e Petringa 2011, pp. 289-291.

all'interpretazione dei vari episodi del testo biblico, come il commentario di Wigbodo, e rispondevano verosimilmente alla volontà di creare dei *corpora* di rielaborazioni, studi e commenti della Sacra Scrittura. La creazione di questo tipo di opere miscellanee sembra essere proseguita anche in epoche successive, come dimostra il fatto che codici come **R** (XIII-XIV secolo) ed **E** (XV sec.) presentano al loro interno, al posto di testi poetici più antichi, delle opere didascaliche e parafrastiche di epoca medievale, come quelle di cui fu autore Ildeberto di Lavardin.

Per quanto riguarda la destinazione d'uso originariamente concepita per florilegi di questo tipo, si deve pensare all'ambito scolastico. I redattori di queste sillogi di poesia cristiana e testi patristici si ponevano l'obiettivo di curare la formazione degli allievi avviandoli all'approfondimento degli studi letterari e contribuendo, nello stesso tempo, alla loro educazione morale e spirituale[36].

§ 2.2. La *recensio* peiperiana

Nel ricostruire la tradizione manoscritta dell'*H.,* il Peiper, che collazionò esclusivamente i testimoni principali (**A**, **B**, **C**, **G**), tralasciando **R**, **E** ed il codice di Toulose, cita alcuni cataloghi medievali in cui vengono descritti dei manoscritti oggi considerati perduti, tentando di ricavarne informazioni sulla trasmissione del testo[37]:

1) catalogo dei codici del monastero di S. Nazario di Lorsch (X sec.)[38]:
   «(463.) Metrum Cypriani super Heptateuchum et Regum et Hester Iudith et Machabaeorum. – (464.) Metrum Alcimi ad Apollinarium episcopum libri VI: I de initio mundi II de originali peccato III de sententia Dei IIII de diluvio mundi V de transitu maris rubri [de decem plagis Aegypti] – (465.) VI. de virginitate. metrum Dracontii de fabrica mundi. metrum Columbani. alii versus quam plurimi in uno codice»;

2) catalogo dei codici dell'abbazia di Cluny (anni 1158-1161)[39]:

[36] Cfr. ed. Nodes 1985, p. 10: «this collection, which contains unsurpassed material for Christian education combined with excellent models of the classical Latin literary style, made the ideal class book for the medieval school». Sull'importanza di Laon come centro di cultura in età carolingia e sul rilievo assunto, in particolare, dalla scuola episcopale della città, cfr. Jeauneau 1972, pp. 495-522, in partic. 495-509 e Contreni 1978.

[37] Cfr. Peiper 1891, pp. I-IV; cfr. anche Petringa 2007b, p. 167.

[38] La descrizione del catalogo è ricavata da Peiper dal repertorio di Becker 1885, p. 111, nn. 463-465, ma risulta in parte differente rispetto a quella reperibile in quest'ultimo, in cui si legge: «463. metrum Cypriani super heptateuchum et regum et Hester, Iudith et Machabaeorum. – 464. metrum Alcimi ad Apollinarium episcopum lib. VI. I. de initio mundi. II. de originali peccato. III. de sententia Dei. IV. de diluvio mundi. V. de transitu Maris Rubri. VI. de decem plagis Aegypti. – 465. de virginitate metrum Dracontii. de fabrica mundi metrum Columbani et alii versus quam plurimi in uno codice». A differenza di quanto aveva fatto nell'edizione di Avito per i *MGH* (cfr. vol. VI/2, 1883, p. LIII), nell'edizione dell'*H.* il Peiper ritenne opportuno apportare delle modifiche al testo fornito dal repertorio di Becker, in quanto il titolo *De decem plagis Aegypti,* qui riferito ad un presunto sesto libro dell'opera di Avito, indicherebbe in realtà il carme 20 di Eugenio di Toledo dell'ed. del Sirmond (= nr. 38 edd. Vollmer 1905 e Alberto 2005), che poteva essere stato inserito tra i testi di Avito, in quanto complementare al libro V del *De spiritalis historiae gestis,* dedicato alla narrazione di un altro episodio dell'*Esodo,* il passaggio del Mar Rosso (cfr. Peiper 1891, p. I, nt. 2). Inoltre, l'attribuzione a Draconzio del *Metrum de uirginitate* era errata: l'autore di quest'ultima opera, infatti, è Alcimo Avito. La presenza di un testo come il carme 20 di Eugenio, che nella descrizione del compilatore si trova incuneato tra il V libro del *De spiritalis historiae gestis* e l'altro testo avitiano, il *De uirginitate,* ingenerò forse un equivoco, cosicché ad Avito venne attribuito il libro *De decem plagis Aegypti* perché ritenuto uno dei canti del *De spiritalis historiae gestis,* mentre a Draconzio, autore del *De fabrica mundi* (cioè del primo libro del *De laudibus Dei,* noto anche come *Hexameron*), veniva assegnata anche la paternità del *De uirginitate,* che apriva la terza sezione del manoscritto in questione. Ho qui mantenuto la descrizione presente in Peiper 1891, p. I, riportando anche, per completezza, tra parentesi tonde, il numero delle singole opere citate nel catalogo, come in Becker 1885, *ibid.*

[39] Cfr. Delisle 1874, vol. II, pp. 479-480, ms. n. 537.

«537. Volumen in quo continetur Alchimus episcopus in eptateucum versifice, et in libros Regum, Paralipomenon, Hester, Judith, Machabeorum, et opusculum de veteri Testamento, nativitate ac passione Domini, excerptum de Virgiliano, de sententia Dei, de diluvio mundi, de originali peccato, de transitu maris rubri et de enigmatibus variarum rerum»;

3) catalogo dei codici del monastero di Bobbio (X sec.)[40]:
«librum I in veteri testamento conscriptum metrice, in quo continentur libri Alchimi & Catonis»;

4) catalogo dei codici del monastero di Saint Riquier (anno 831)[41]:
«Hilarii autem: 80. de fide sanctae trinitatis. – 81. quaestiones Hilarii Cypriani Alcimi Aviti Hieronymi Augustini super pentateuchum in I vol. qui sunt libri duo».

Riassumendo, si possono trarre le seguenti conclusioni:

1) a) in un manoscritto un tempo conservato nel monastero di S. Nazario di Lorsch, il poema dell'*H.* era attribuito a Cipriano; l'opera era conservata in forma molto più estesa rispetto a come è tràdita oggi dai manoscritti esistenti (si estendeva infatti dal libro della *Genesi* a quello dei *Maccabei,* con l'assenza, però, di alcune sezioni del racconto biblico[42]);

b) lo stesso codice conteneva, nella seconda sezione, i libri del *De spiritalis historiae gestis* di Avito, accompagnati, forse, da un carme di Eugenio di Toledo (*De decem plagis Aegypti*);

c) la terza sezione del manoscritto riportava il *De uirginitate* avitiano, il primo libro del *De laudibus Dei* di Draconzio nella cosiddetta *recensio Eugeniana* (vv. 118-754), un componimento di san Colombano e altri testi poetici;

2) in un codice di Cluny, il poema dell'*H.* era attribuito ad Avito, ed era completato dalle parafrasi dei libri dei *Re,* delle *Cronache,* di *Ester, Giuditta* e *Maccabei;* nello stesso manoscritto si trovavano il centone di Proba, indicato con la dicitura «opusculum de veteri Testamento, nativitate ac passione Domini, excerptum de Virgiliano», assieme ai libri III («de sententia Dei»), IV («de diluvio mundi»), II («de originali peccato») e V («de transitu Maris Rubri») del *De spiritalis historiae gestis* di Alcimo Avito e ad alcuni *aenigmata* raccolti in forma antologica;

3) in un manoscritto di Bobbio si trovava l'opera di Alcimo Avito, assieme agli *aenigmata Catonis*[43];

---

[40] Cfr. Becker 1885, p. 69, ms. n. 409.
[41] Cfr. Becker 1885, p. 26, mss. n. 80-81.
[42] Stando al canone cristiano della Bibbia, mancherebbero i libri di *Rut, Cronache, Esdra, Neemia, Tobia* (i libri delle *Cronache* sono tuttavia menzionati dal catalogo di Cluny).
[43] Così almeno interpreta Peiper 1891, p. II, secondo il quale questo codice avrebbe riportato tutte le opere precedentemente elencate nei suddetti cataloghi attribuendole ad Avito, unendole agli *aenigmata Catonis:* «tertius denique Bobiensis priora omnia nomine Alcimi conplexus aenigmatibus adiungit Catonem», riferendo *ibid.,* nt. 5, almeno un altro caso in cui una parafrasi biblica, quella seduliana, si sarebbe trovata assieme agli *aenigmata Catonis* e ad altre raccolte simili in uno stesso codice. L'indicazione di questo catalogo non mi sembra però del tutto pertinente, dato che non si riscontra alcun riferimento al poema dell'*H.,* la cui presenza all'interno del manoscritto di Bobbio pare essere solo supposta in virtù della menzione di Alcimo Avito e degli *aenigmata Catonis,* che determina una somiglianza

4) in un codice conservato nel monastero di Saint Riquier (*codex Centulensis*) si trovavano riuniti dei testi parafrastici in versi e dei commenti in prosa sul Pentateuco. Tra questi, alcuni testi attribuiti ad Ilario di Poitiers, l'*H.* attribuito a Cipriano, l'opera (o le opere) di Avito e, verosimilmente, alcuni commenti di san Girolamo e sant'Agostino al testo biblico.

Dopo aver intravisto una certa affinità di contenuto fra i codici descritti nei cataloghi sopra citati ed aver considerato la composizione e le caratteristiche dei manoscritti **A** e **B**, da lui tenuti in particolare conto nella collazione, il Peiper sostiene che lo stesso Wigbodo, o un altro compilatore dell'archetipo da cui tali codici derivano, riunì assieme, in forma antologica, le opere poetiche che li compongono, selezionandole *ad hoc* e operando anche opportuni tagli di materiale, con l'intenzione di creare un florilegio che potesse accompagnare i singoli libri delle *Quaestiones in Octateuchum.* I testi poetici utilizzati dal compilatore dell'opera sarebbero stati originariamente ricavati, tutti o in buona parte, da un codice custodito nel monastero di S. Nazario di Lorsch:

> «Mox siue ipse auctor quaestionum uel collectorum, siue alius nescio quis, quo eis quaestionibus egregium praesidium atque ornamentum pararet, praemisit singulis libris carmina Hilarii Probae Alcimi Dracontii Cypriani ceterorum ad heptateuchum pertinentia, recisis quae aliena erant, quae si non omnia, at pleraque in uno codice Nazariano coniuncta inuenisset»[44].

Il Peiper, dunque, fa riferimento ad un perduto codice del monastero di San Nazario di Lorsch, considerato quasi certamente l'archetipo della tradizione manoscritta dell'*H.,* per il fatto che il sopra citato catalogo di Lorsch attesta che in alcuni manoscritti della biblioteca del monastero di San Nazario erano disponibili numerose opere presenti anche in alcuni dei codici che tramandano l'*H.,* in particolare **A** e **B**. L'archetipo, da Peiper denominato *liber Nazarianus,* avrebbe fornito il materiale poetico poi estratto in forma di florilegio da Wigbodo (o chi per lui), che avrebbe così creato un subarchetipo, denominato *liber Wigbodianus,* da cui deriverebbero i manoscritti del nostro poema considerati dal Peiper nella sua collazione. Il subarchetipo wigbodiano, dunque, avrebbe contenuto le opere di:

a) **Wigbodo,** cioè il commentario sull'Ottateuco, che si rinviene completo solo in **B,** mentre in **A** si presenta privo dell'ultima sezione, quella relativa al libro di *Ruth*[45]. Il catalogo di San Nazario di Lorsch, però, non cita il commentario di Wigbodo, che viene menzionato, invece,

---

con il contenuto del codice dell'abbazia di Cluny, in cui si riscontrava la presenza di quattro libri del *De spiritalis historiae gestis* e dell'*H.,* opere attribuite entrambe ad Avito, e di alcuni *aenigmata* «variarum rerum».

[44] Cfr. Peiper 1891, p. III.

[45] Per questo motivo Peiper 1891, II e nt. 7 preferisce parlare di un commentario all'Ettateuco, rimandando, per ulteriori precisazioni, alla sua edizione di Avito, in cui, dopo aver descritto nel dettaglio i singoli libri del commentario di Wigbodo presenti nel nostro codice **B** ed aver constatato che il commentario al libro di *Ruth* segue direttamente quello dedicato ai *Giudici,* senza essere preceduto da alcun testo parafrastico dedicato al libro biblico corrispondente (cfr. Peiper 1883, pp. LV-LVI), scrive *ibid.,* p. LVI, nt. 74 (indicata per errore in Peiper 1891, *ibid.* come nt. n. 4): «*Octateuchus* falso inscribitur a Martenio: nam librum Ruth appendicem libri Iudicum esse voluit auctor, ut supra vidimus» (il riferimento è all'edizione Martène-Durand 1733, vol. IX, coll. 293-366: tale edizione riporta infatti l'opera di Wigbodo con l'indicazione: *Wicboldi* [sic] *quaestiones in Octateuchum, ex peruetusto codice Treuirensis S. Maximini monasterii*).

in un altro catalogo di codici presenti nello stesso monastero, di cui il Peiper dà conto nella sua edizione di Avito, in cui si legge[46]:

«Huius autem Wigbodi opus collectaneum servabatur in armario Laureshamensis coenobii viditque A. Maius in prisco codice Vaticano[47]. Vetus S. Nazarii catalogus quem ille edidit Spicileg. Rom. V 179, hunc eius recenset titulum:

> Collecta quae collexit Wicbodo ex opusculis Sancti Augustini Ambrosii Hieronymi et ceterorum patrum in quinque libros Moysi in uno codice»[48];

b) **sant'Ilario di Poitiers** (o meglio, dello **pseudo-Ilario:** si tratterebbe verosimilmente del *Metrum in Genesin,* che si trova nei codici **A**, **B**, **R** ed **E**, ma non è menzionato nel catalogo di San Nazario di Lorsch);
c) **Proba** (il centone, una lunga sezione del quale si trova in **A**, **B**, **R** ed **E**, ma non è menzionato nel catalogo di San Nazario di Lorsch, bensì da quello di Cluny)[49];
d) **Alcimo Avito** (i libri del *De spiritalis historiae gestis,* presenti in **A**, **B**, **R** ed **E** – in questi ultimi due manoscritti i canti tràditi sono solo quattro – e citati nel catalogo di San Nazario di Lorsch; forse, anche il *De uirginitate,* menzionato nel catalogo di Lorsch, ma assente sia in **A** che in **B**, oltre che negli altri codici);
e) **Draconzio** (il primo libro del *De laudibus Dei,* una cui lunga sezione, corrispondente ai versi selezionati nella *recensio Eugeniana,* è presente in **A**, **B**, **R** ed **E**; è menzionato nel catalogo di Lorsch con il titolo *De fabrica mundi*);
f) **l'*H.* attribuito a Cipriano** (tràdito originariamente in forma ben più estesa rispetto alla pur lunga pericope oggi esistente: oltre alla parafrasi dei libri dell'Ettateuco, infatti, sarebbero state presenti almeno anche le parafrasi dei libri dei *Re, Ester, Giuditta e Maccabei*);
g) **altri testi, non meglio precisati** (cfr. il «metrum Columbani» e gli «alii uersus quam plurimi», di cui parla il catalogo di Lorsch).

Nella tabella che segue, ho riassunto i dati sopra esposti, in modo da chiarire quali sono le opere che, presenti originariamente nel subarchetipo wigbodiano e nell'archetipo nazariano, sono tràdite dai codici collazionati dal Peiper e dal manoscritto **E**, che aggiungo per completezza:

	Nazarianus liber	***Wigbodianus***	ms. **A**	ms. **B**	ms. **C**	ms. **G**	ms. **R**	ms. **E**
Wigbodo, *Quaestiones*		**X**	X	X				
Ps. Ilario, *Metrum in Genesin*	**X**	**X**	X	X			X	X
Proba,	**X**	**X**	X	X			X	X

[46] Peiper 1883, p. LVII.
[47] Cfr. Mai 1841, p. XV, cap. XXXI, n. 28: «Wicbodi collectio ex patribus in pentateuchum. *Est illa videlicet, cuius partem minimam edidit Martenius Collect. ampliss. T. IX, p. 293. Vidi eandem in prisco codice Vaticano*».
[48] Parrebbe di capire che in quest'esemplare il commentario di Wigbodo fosse stato ridotto al solo Pentateuco (mancavano ben tre libri, dunque, rispetto all'opera originale): molto probabilmente, si trattava di un taglio di materiale deliberatamente operato, con l'intenzione di raccogliere un florilegio di testi patristici dedicati ai libri della Bibbia di cui è protagonista Mosè, che la tradizione ebraica indicava anche come l'autore del Pentateuco stesso.
[49] Per la tradizione manoscritta del centone di Proba, cfr. l'ed. Sineri 2011, pp. 32-37.

Cento			vv.1-318	vv.1-318			vv. 1-318	vv. 1-318
Alcimo Avito, *De spir. hist. gestis*	**X**	**X**	X libri I-V	X libri I-V			X libri I-IV	X libri I-IV
Draconzio, *De laudibus Dei,* l. I	**X**	**X**	X vv. 118-754	X vv. 118-754			X vv. 118-754	X vv. 118-754
Heptateuchos	**X**	**X**	X *Gen.-Iud.*	X *Lev.-Iud.*	X *Gen.-Iud.*	X *Gen.*	X *Gen.* 1-165	X *Gen.*1-165

Va però considerata anche la presenza, in alcuni manoscritti, di testi non descritti dal catalogo di Lorsch: è il caso, ad esempio, delle seguenti opere o parti di opere poetiche:
—Aratore, *Epistola ad Florianum; Epistola ad Vigilium:* n. 2 e 3**R**;
—Aratore, *Historia apostolorum:* n. 4**R**; 1**E**;
— *De Sodoma:* n. 3**A**; 3 **B**; 9**R**; 6**E**;
—Giovenco, *Euangeliorum libri:* n. 6**R**; 3**E**;
—Ildeberto di Lavardin, *carmina* 36, 38, 40: n. 2**E**
—Ildeberto di Lavardin, *Liber metricus de sacramentorum ordine:* n. 13**R;**
—Ildeberto di Lavardin, *Liber metricus de mysteriis missae:* n.14**R**;
—ps. Matteo di Vendôme, *Libri IV Regum metrificati:* n. 15**R**;
—Prospero d'Aquitania, *Epigrammi:* n. 4**R**;
—ps. Sedulio, *De uerbi incarnatione:* n. 20**G**;
—Sedulio, *Carmen Paschale,* l. I: n. 14**G**;
—Sedulio, *Carmen Paschale,* l. V: n. 1**R**;
—*Versus Sybillae:* n. 15**G**;

e delle seguenti opere o parti di opere in prosa:
— *De Melchisedech* di san Girolamo: n. 10**G**;
— epistole dei Padri della Chiesa: nn. 3-9**G**; 12**G**; 21**G**; 22**G**;
— estratti dall'*Apologeticum* tertullianeo (nella c.d. *recensio vulgata*)[50]: n. 2**G**;
—un'omelia: n. 11**G**;
— trattati e opere ciprianee e pseudociprianee: n. 13**G**; nn. 16-19**G**; etc.

Il Peiper ritiene che il nucleo originario della tradizione manoscritta rappresentata dai codici **A**, **B**, **C** e **G** da lui collezionati[51] fosse costituito dalle opere che abbiamo segnalato nella tabella e indicato

[50] Sulla questione della doppia redazione del trattato tertullianeo, cfr. in partic. Waltzing 1917, pp. 1-34; Thörnell 1926, pp. 13-57; Pasquali 1929, in partic. pp. 39-57; Emonds 1941, pp. 136-187; l'ed. Dekkers 1954, pp. 78-80; Pasquali 1952, pp. 15-21; alcune note sulla tradizione manoscritta sono presenti anche nell'ed. commentata di Sordi 2008, pp. 81-83.

[51] Secondo il Peiper, il codice **R** costituisce un ramo a parte della tradizione, tanto che è omesso nello *stemma codicum* (cfr. Peiper 1891, p. XIV). L'editore notava infatti che il manoscritto, il cui archetipo era forse costituito dal codice di Saint Riquier (descritto nel catalogo sopra citato), tramanda una parte delle opere trasmesse anche da **A** e **B**, ma sarebbe presente un caso di contaminazione: alcuni materiali deriverebbero dal codice *Cluniacensis* 524 o 526. Cfr. Peiper 1891, p. VI: «cognatus est cum Laudunensibus nec tamen ex ipsis deriuatus (nam non habet lacunas aliquot quae in *L* sunt, ut Centulensis libri prolem esse suspiceris) codex Parisinus lat. 14758 olim Sti Victoris 380 s. XIII. Continet is priorem partem operum libris Laudunensibus traditorum conglutinatam cum alio codice qualis erat Cluniacensis 524 aut 526». [Nell'ed. Peiper la sigla *L* indica il «consensus librorum *AB*» (cfr. il *Conspectus notarum* in Peiper 1891, p. XXXVIII)].

riempendo la casella corrispondente. Per spiegare l'incongruenza sopra esposta, l'editore da un lato sosteneva che probabilmente i manoscritti descritti dal catalogo di Lorsch e dagli altri regesti contenevano originariamente più opere di quelle menzionate dai compilatori delle schede (a meno che non si dovessero supporre delle perdite di materiali o casi di contaminazione[52]); dall'altro, riteneva che il compilatore del cosiddetto *liber Wigbodianus,* costituito dal florilegio dei testi poetici parafrastici ricavati dal *liber Nazarianus* uniti alle *Quaestiones in Heptateuchum* (o *Octateuchum*), avesse distillato e selezionato in modo consistente il *corpus* poetico presente nell'archetipo. Ecco spiegati, dunque, i motivi per cui si dovrebbe immaginare che il ventaglio di opere presenti nel *codex Nazarianus* si presentasse molto più ampio rispetto alla scelta antologica, fortemente orientata, praticata nella compilazione del *codex Wigbodianus:*

> «equidem putauerim numerum carminum ab Nazariano traditorum non auxisse hominem istum, sed minuisse. Sane Hilarii Genesin unde adsciuerit et carmen de Sodoma, non liquet, nam in catalogi titulis non leguntur; Probam quin ex Nazariano sumpserit, uix est dubium et indicatur Cluniacensi titulo; nec defuisse de Sodoma carmen in Nazariano cum Iona ab ipso poeta coniunctum ex Sicchardi uerbis facile conicias»[53].

Questa ricostruzione della tradizione manoscritta si basa su un unico dato riscontrabile oggettivamente: la presenza di un nucleo poetico centrale che si ritrova, pur con vari cambiamenti, in una parte della tradizione manoscritta, almeno tra i codici collazionati dal Peiper. Va detto però che, se nel caso di **A** e **B** la ricostruzione di Peiper risulta accettabile, data l'effettiva corrispondenza riscontrabile tra la maggior parte delle opere tràdite da questi due codici e quelle segnalate come possedute nel monastero di Lorsch dal relativo catalogo, una volta escluso dalla nostra considerazione, come vuole l'editore, il codice **R**, per via della contaminazione da esso subita[54], il caso dei codici **C** e **G** presenta qualche difficoltà in più. Il manoscritto **C,** infatti, non è miscellaneo: perciò, seguendo il ragionamento del Peiper, dovremmo dedurre che questo codice derivi da un ramo della tradizione che abbia voluto deliberatamente isolare l'*H.* da ogni altro tipo di testo poetico parafrastico, mentre, nel caso di **G**, tale codice deriverebbe da un ramo parallelo della tradizione che avrebbe voluto sostituire la maggior parte delle parafrasi in versi presenti nel subarchetipo wigbodiano con una serie di testi in prosa attribuiti perlopiù ai Padri della Chiesa e con altri testi poetici (cfr. nn. 14; 15; 20**G**), salvaguardando solo una minima parte del nucleo originale della tradizione manoscritta risalente al subarchetipo wigbodiano, ovvero un breve frammento del libro della *Genesi* dell'*H.* (cfr. n. 1**G**).

---

[52] Cfr. Peiper 1891, p. II, in cui, a proposito dei cataloghi di Lorsch, Cluny e Bobbio, scrive: «num quis dubitabit quin hi tres libri eadem prorsus carmina habuerint atque etiam plura quam catalogi exhibent, quos qui conposuerunt, singula recensere supersederunt; nisi forte in extrema parte librorum alia in alio libro carmina aut absumpta sunt mala fortuna aut aliunde addita».

[53] Cfr. Peiper 1891, p. III, nt. 4. Per quanto riguarda l'originaria compresenza, nel supposto archetipo, dei due poemetti intitolati *De Sodoma* e *De Iona* (o *Niniue,* nome della città assira in cui era stato inviato come predicatore il profeta Giona), vd. *ibid.,* pp. XVIII-XIX, in cui il Peiper, riscontrato che la maggior parte dei manoscritti che tramandano le due opere risultano trasmetterle entrambe, una di seguito all'altra, deduce che anche originariamente esse non dovevano essere tràdite singolarmente; per i rapporti tra le due opere e le possibili relazioni di dipendenza tra i codici, cfr. anche l'ed. Morisi 1993, pp. 25-36.

[54] Va tuttavia notato che **R** presenta al suo interno molte delle opere ritenute dal Peiper appartenenti all'originario nucleo poetico presente nel supposto archetipo nazariano.

Possiamo inoltre chiederci quali fossero le ragioni che inducevano il Peiper a ritenere che Wigbodo, il presunto compilatore del subarchetipo, avesse operato proprio a Lorsch[55]: a suo parere, la presenza concomitante nel monastero di S. Nazario di almeno un codice contenente le *Quaestiones in Octateuchum*[56] e di uno contenente le opere descritte nel catalogo di Lorsch sopra citato basterebbe a formulare questa deduzione. Nella sua edizione delle opere di Avito (1883), dopo aver descritto i codici siglati **N** e **n**, che altro non sono se non i codici poi siglati **A** e **B** nell'edizione dell'*H.* (1891), a proposito della figura di Wigbodo, lo stesso Peiper sviluppava la sua tesi come segue[57]:

> «Quis harum quaestionum auctor fuerit, quando et quo loco scripserit, satis certo pro re nostra erui poterit. Primum enim constat eius farinae opera non ante Alcuinum condita esse. Porro scripsisse nostrum ante annum 800 inde apparet, quod Carolum regem appellat, non imperatorem […]. De loco autem, ubi scripserit, vix dubia res esse poterit: convertimur statim ad ipsum Laureshamense coenobium conditum anno 764, ubi erant ea opera, quibus Wigbodum usum videmus, Eugenii et Aviti carmina et quidem plena, et ubi priscum Wigbodianorum conlectorum codicem fuisse testatur catalogus S. Nazarii».

Poco dopo, pur avendo dichiarato che non esistono elementi sufficienti a suffragare l'ipotesi di un'identificazione tra il nostro Wigbodo e il Ricbodo abate del monastero di Lorsch divenuto poi arcivescovo di Treviri[58], il Peiper proseguiva sostenendo che i dati in suo possesso consentono comunque di affermare che l'archetipo dei due codici di Laon che riportano le opere di Avito risulta identificabile in un manoscritto perduto proveniente dallo stesso monastero di S. Nazario in Lorsch, anticipando quanto avrebbe affermato otto anni più tardi nei *prolegomena* all'edizione dell'*H.*[59]:

> «Quidquid de nomine auctoris statuemus eorum commentariorum, illud certissimum codicum Laudunensium archetypum prodiisse ex S. Nazarii coenobio; ibi fuisse qui, ut et delectaret et prodesset, Hilarii Probae Dracontii Aviti Cypriani denique carmina cum Wigbodi conlectis coniungeret eum ordinem secutus, ut singulis carminibus singulas conmentationes submitteret»[60].

---

[55] Cfr. Peiper 1891, p. II: «Aeuo autem Carolino Wigbodo uel Wicbodus presbyter, Sti Nazarii ut uidetur familiaris, quaestiones sacras composuit de heptateucho, quas Carolo regi inscripsit».

[56] Cfr. Peiper 1891, p. III, in cui viene riportato il già citato titolo ricavato da un catalogo del monastero di S. Nazario a Lorsch: «collecta quae collexit Wicbodo ex opusculis Sancti Augustini Ambrosii Hieronymi et ceterorum patrum in quinque libros Moysi in uno codice»; Peiper 1891, *ibid.,* riporta anche il titolo che si rinviene nell'edizione del *codex Treuirensis,* manoscritto contenente il commentario di Wigbodo, ritrovato nel 1719 da Edmund Martène presso l'abbazia di S. Massimino a Treviri: «liber quaestionum super librum Genesis ex dictis sanctorum patrum Augustini Gregorii Hieronimi Ambrosii Hilarii Hisidori Eucherii et Iunilii» (cfr. la già citata ed. Martène-Durand 1733, vol. IX, coll. 293-366).

[57] Cfr. Peiper 1883, pp. LVII-LVIII.

[58] Cfr. Peiper 1883, p. LVIII: «sed tamen recordabimur tertium abbatem coenobii Nazariani anno 791 in sedem (archi)episcopalem Trevirensem vocatum esse, qui dicitur 'vir plane dilectus deo et hominibus, simplex et sapiens atque tam in divinis quam in secularibus disciplinis adprime eruditus'. Eius nomen mirum in modum accedit ad nostrum auctorem: erat Richbodo, qui obiit eodem anno 804 quo Alcuinus. De eius scriptis nihil quantum scio traditum: nostro si conmentarii illi parassent episcopatum, non mirandum illo tempore. At ne unum hominem ex duobus faciamus, oblatrat atque obstrepit littera illa canina, quae non minus constare videtur episcopo, quam *W* littera conmentatori biblico».

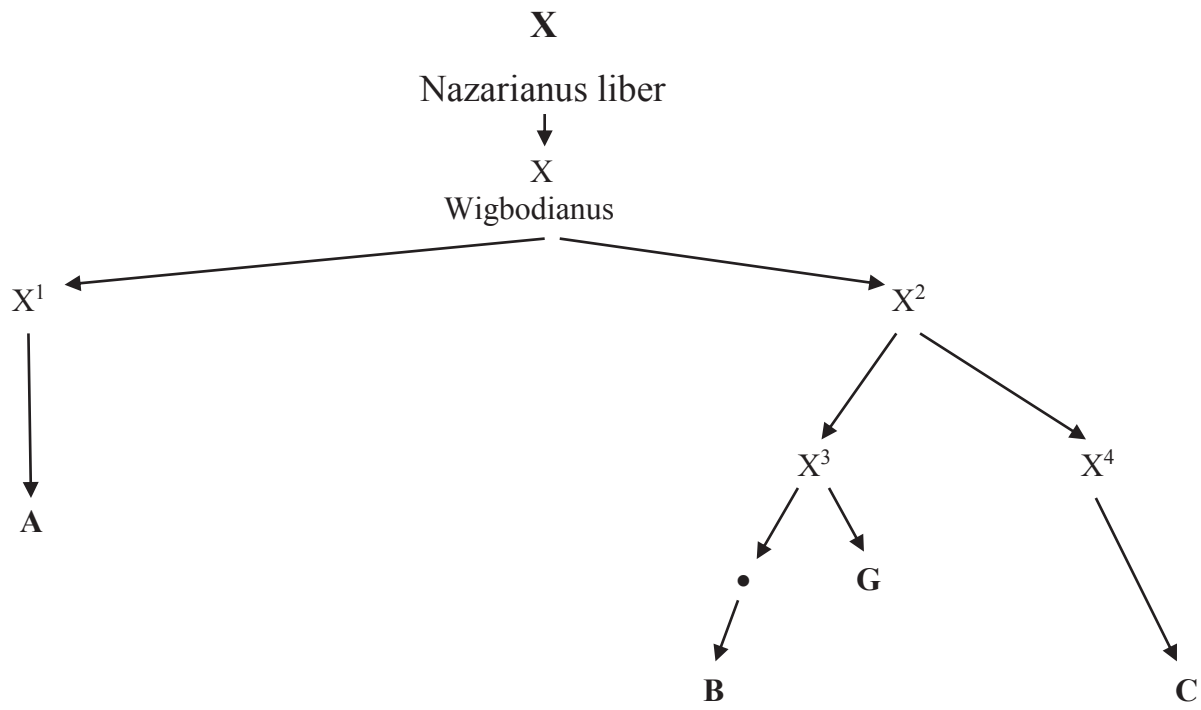
[59] Cfr. il passo già citato di Peiper 1891, p. III.

[60] Cfr. Peiper 1883, p. LVIII.

Secondo il Peiper, i codici **A**, **B**, **C** e **G** discendono dallo stesso stesso archetipo, come dimostrano le lacune comuni ai diversi manoscritti e altre particolarità testuali, ad esempio il fatto che in tutti i codici che lo tramandano (**A**, **B** e **C**) il libro dei *Giudici* si presenta mutilo (nei due manoscritti di Laon la narrazione si interrompe al v. 760, mentre in **C** al v. 506) e i suoi versi compaiono spesso acefali:

> «Omnium librorum nostrorum unus est idemque archetypus, id quod communes lacunae et uitia produnt, maxime initia multorum uersuum in Iudicum libro absumpta, et quod carent eis, quae post Iudicum u. 760 olim sequebantur»[61].

Fatta quest'osservazione preliminare, l'editore redige lo *stemma codicum,* che risulta bipartito e caratterizzato dalla presenza di un certo numero di interpositi, evidentemente inseriti per giustificare la genesi delle varie alterazioni riscontrate nella tradizione manoscritta e non spiegabili altrimenti:



Secondo la riscostruzione della tradizione manoscritta proposta dal Peiper, dunque, i codici **A** e **B**, pur presentando numerosi esempi di *errores coniunctivi,* non sono ascrivibili allo stesso ramo dello stemma: in **B**, infatti, si riscontrano spesso lezioni peggiori rispetto a quelle portate da **A** e maggiori lacune testuali: ciò confermerebbe l'assenza di una stretta relazione tra i due codici[62]; il fatto che **C** presenti spesso delle lezioni migliori rispetto a **B** è forse dovuto al fatto che in quest'ultimo caso ci troviamo di fronte a delle congetture formulate da qualche copista erudito[63]:

[61] Cfr. Peiper 1891, p. XIII.
[62] Diverso il parere di Alberto 2005, che, esaminando la tradizione manoscritta del *De laudibus Dei* di Draconzio nella c.d. *recensio Eugeniana,* scrive, a proposito del nostro codice **B**: «it is not a copy of *La* [= il nostro cod. **A**, *ndr*], but derives from a common model» (p. 288); si veda lo *stemma codicum* riportato *ibid.,* p. 300 e i riferimenti dati a p. 301 sg.; vd. anche Stella 1996, pp. 1-34, in partic. 12.
[63] Cfr. Peiper 1891, pp. XIV-XV. Osservando che in **C**, manoscritto di provenienza insulare, sono presenti anche i vv. 10-69 del libro dei *Giudici,* assenti sia in **A** che in **B**, l'editore ritiene di poter spiegare la cosa sostenendo che negli

«nam quis non uideat libri *C* contextum originem traxisse ex exemplari non pleniore quidem […], sed iam corrupto eodem, unde etiam *B* deriuatus est; sed a uiro docto permultis locis non sine ingenio emendatum erat et interpolatum Cypriani carmen, cum in hunc codicem transcribebatur, optimaeque huius libri lectiones non pro ueris ipsius poetae uerbis habendae sunt sed pro meris coniecturis».

Gli *errores coniunctivi* permettono di stabilire che il codice **B** deriverebbe, con **G**, da un interposito indicato come X^3, che probabilmente riportava il poema in forma parzialmente mutila: la prima parte dell'opera sarebbe confluita in **G**, che tramanda solo il testo della *Genesi,* con alcune lacune, mentre la seconda parte sarebbe confluita in **B**, che riporta i libri dal *Levitico* ai *Giudici*[64]:

«In Genesi, quam alter et deterior Laudunensis liber *B* non habet, eius uicem gerere uidebis codicem *G,* ita ut mox cum *A* contra *C,* mox cum *C* contra *A* faciat. Hunc autem codicem ita cognatum esse cum *B* censeo, ut unum habeant ambo patrem X^3, cuius ex priore parte abscissa et deminuta (nam Exodi et Leuitici particulae, quas cum Genesi sine dubio illa prior pars complectebatur, interierunt, quas tamen ab exemplari non prorsus afuisse subscripta in *G* uerba *Finit Genesis, Incipit Exodus* testantur) *G* sit transcriptus cum multis sane librarii et erroribus et inmutationibus, posterior autem pars in librum *B* defluxerit».

Notando che il codice **G** presenta meno errori rispetto a **B**, che si rivela piuttosto inaffidabile in molti luoghi testuali, il Peiper ipotizzava che si dovessero supporre delle ulteriori fasi di trasmissione fra X^3 e **B**: questi anelli mancanti vennero indicati nello stemma con un punto:

«Maior tamen aliquanto libri *G* auctoritas est in Genesi, quam libri *B* in ceteris libris; nam cum librarius *A* saepius ibi quam postea a uero uideatur declinasse, *G* non raro egregiam medellam adfert; *B* tamen, ubi recedit ab *A,* plerumque errat, ut in toto quidem Iudicum libro uix nouem locis leuiuscula, quae librarius *A* deliquit, in *B* correcta habeantur. Atque ex multitudine uitiorum, quae *B* admisit, concluserim etiam plura membra intercedere inter X^3 et *B,* quam inter X^3 et *G*».

Infine, l'editore afferma che verosimilmente già nel *liber Nazarianus* l'*H.* era tràdito in forma mutila: probabilmente, infatti, già lo stesso Wigbodo o un altro anonimo compilatore del cosiddetto *liber Wigbodianus* non ebbero a disposizione l'intera opera[65]:

---

antigrafi da cui discendono i due codici conservati a Laon sarebbe andato perso un foglio, nel quale erano stati trascritti proprio i suddetti versi: probabilmente la stessa cosa non si era verificata nel caso dell'esemplare da cui fu copiato **C.** La testimonianza di Aldelmo, autore di origine insulare, che cita come appartenenti al nostro poema alcuni versi del libro dei *Re,* sembrerebbe indicare che in ambito inglese fossero diffuse delle copie dell'opera più ampie e complete rispetto alla versione attuale del poema: cfr. *ibid.,* nt. 1: «qui fieri potuerit, ut *C* solus seruaret hos uersus, si deriuatus est ex atauo libri *B,* qui eodem archetypo usus est cum *A,* certo quidem nequeo dicere; sed, ut saepe, folium nexu suo solutum in causa fuisse uidetur: sunt enim sexaginta uersus, qui sine dubio duabus pagellis perscripti fuerunt, et nescio an interpolator Anglus inter fragmenta uetustioris et plenioris cuiusdam libri, quae bibliotheca monasterii possidebat, illud folium integrum inuenerit et transcripserit. Aldhelmus certe pleniore codice usus erat a Wigbodianis libris alieno et cum Laurissensi potius cognato; nam ex Regibus uersus aliquot profert, atque ex Numero uersum 503, quo agitur de aqua contradictionis, ab omnibus libris omissum solus seruauit». Per la testimonianza di Aldelmo, cfr. Peiper 1891, p. VIII e nt. 3; Petringa 2001, pp. 514-518; vd. anche *infra,* cap. I, § 2.3., pp. 20-24.

[64] Cfr. Peiper 1891, p. XV.

[65] Cfr. Peiper 1891, p. XVI.

«ac dubito uehementer, num qui sequebantur post Iudices libri, eos etiam Wigbodus seu quisquis carmina Cypriani Wigbodianis quaestionibus interposuit, integros inuenerit; nam quas ipse iudicum liber iacturas expertus est, tantus earum est numerus, ut uix post Wigbodum natae esse possint».

Per spiegare le lacune presenti nella tradizione del libro dei *Giudici* il Peiper propone una ricostruzione lachmanniana dell'archetipo e, sulla base delle omissioni e delle serie di versi acefali presenti nell'ultimo canto a noi noto dell'opera, calcola che originariamente le carte dell'esemplare wigbodiano dovevano contenere circa 30-32 versi ciascuna, sia nel *recto* che nel *verso:* si giustificherebbe così la caduta dei vv. 10-69 nei testimoni **A** e **B**, spiegata con la perdita del foglio n. II; per le serie di versi acefali (vv. 317-346; 407-436; 499-530; 595-624; 683-712), viene proposta una spiegazione analoga: già nel *codex Wigbodianus* gli esametri appartenenti a tali serie, tutte composte di circa 30 versi, si dovevano presentare mutili, e come tali vennero copiati successivamente. Tale ricostruzione, indubbiamente molto ingegnosa, presenta però più di un difetto: innanzitutto, infatti, si postula che il f. I^{u}, a differenza di tutti gli altri, presentasse solo 9 versi, a fronte dei 30 calcolati per tutte le altre pagine del manoscritto; inoltre, per far tornare i conti, il Peiper è costretto a postulare l'esistenza di 7 versi in più nella serie che va dal f. III al f. VI (8×30+7) e di qualche verso in più o in meno in altri casi, come si evince dallo schema da lui proposto e qui riportato con qualche annotazione e precisazione in più[66]:

n. foglio	n. versi riportati sul *recto*	n. versi riportati sul *verso*	somma versi (*recto*+*verso*)	Annotazioni
I	—	vv. 1-9	**9**	
II	vv. 10-39	vv. 40-69	30+30	foglio mancante in *X*–lacuna in **A** e in **B**; versi tràditi solo da **C**
III	vv. 70-99	vv. 100-129	30+30	
IV	vv. 130-159	vv. 160-189	30+30	
V	vv. 190-219	vv. 220-249	30+30	
VI	vv. 250-279	vv. 280-309	30+30	+**7** = fino al v. 316
VII	*vv. 317-346*	vv. 347-376	30+30	*versi acefali*
VIII	vv. 377-406	*vv. 407-436*	30+30	*vv. 407-436 acefali*
IX	vv. 437-466	vv. 467-498	30+**32**	
X	*vv. 499-530*	vv. 531-562	**32**+**32**	*vv. 499-530 acefali* – al v. 506 si interrompe la narrazione in **C**

[66] Cfr. Peiper 1891, p. XVI.

XI	vv. 563-594	*vv. 595-624*	**32**+30	*vv. 595-624 acefali*
XII	vv. 625-654	vv. 655-682	30+**28**	
XIII	*vv. 683-712*	vv. 713-742	30+30	*vv. 683-712 acefali*
XIV	vv. 743-760	(….)		libro mutilo – fine della sezione riportata in **A** e **B**

§ 2.3. La tradizione indiretta

Per indagare la fortuna e la diffusione dell'*H.* nel Medioevo, è utile analizzare le testimonianze di tradizione indiretta dell'opera, che possono aiutare a formulare un giudizio più equilibrato sulle diverse tesi che, nel corso della storia degli studi, sono state avanzate a proposito dell'attribuzione e della cronologia del poema. Un censimento di tali testimonianze è fornito in Petringa 2001, pp. 511-536, in cui vengono esaminate:

a) le citazioni di versi dell'*H.* presenti in opere in prosa, soprattutto in trattati metrici e grammaticali;
b) le citazioni all'interno di florilegi prosodici;
c) le riprese di versi dell'*H.* all'interno di altri poemi.

Si può iniziare considerando tre testimonianze particolarmente significative, perché ci informano delle modalità con cui gli antichi grammatici erano soliti citare l'*H.* La prima fonte è costituita da Aldelmo (640 ca.-709), che, nel *De metris et aenigmatibus ac pedum regulis,* cita più volte dei versi tratti dall'*H.* senza menzionare mai il nome dell'autore o il titolo dell'opera. Una prima citazione si trova in un passo in cui il grammatico riporta come esempio di parola giambica, tra gli altri, il sostantivo *pălūs, -ūdis,* evidenziando la differenza prosodica con *pālus, -i:* per corroborare con delle testimonianze poetiche quanto asserito, Aldelmo riporta due versi del libro dei *Giudici* dell'*H.:*

> palus paludis, *si tertiae declinationis fuerit, ad iambum pertinere haud dubium est, ut Vergilius libro VI* [= *Aen.* VI 413-414] "gemuit sub pondere cymba/ sutilis et multam accepit rimosa paludem", *ast uero si secunda declinatione genetiuus in* –i *terminabitur, trochaicis legibus rite mancipatur, ut ille uersificus septimo diuinae legis libro de pelice fraudulenta Samsonis* […] *eleganter cecinisse memoratur dicens* "Suspensa nectit dextra palisque reflectens" *et infra* "Exiliens", *inquit,* "reicit palos crinemque renodat"[67].

La citazione riguarda i versi 679 e 681 del libro dei *Giudici,* in cui Dalila, la concubina tessitrice d'inganni (*pelex fraudulenta*), su indicazione di Sansone stesso, tesse nell'ordito i capelli di quest'ultimo, legandoli al pettine del telaio, nel tentativo di fargli venir meno la forza:

[67] Il testo di Aldelmo è citato secondo l'ed. Ehwald 1919, pp. 157, r. 26 - 158, r. 5.

Respondit diuersa satis nec uera petenti:
"Tu crines dissolue meos rursusque retorquens
texe memor, ulnam plectens non amplius unam;
sic fiet, ut uirtus pereat spoliata uigore."
Quae fuerant praedicta, facit trepideque reuoluens
suspensa nectit dextra palisque reflectens 680
inligat et captum sociis Dalila resignat:
exiliens reicit palos crinemque renodat[68].

Potremmo allora tradurre così il passo di Aldelmo:

«Il sostantivo *palus,* gen. *paludis,* se appartiene alla terza declinazione, senza dubbio costituisce una parola giambica, come dimostra Virgilio nel sesto libro dell'*Eneide*: *gemuit sub pondere cymba/ sutilis et multam accepit rimosa păludem* ("la barca intessuta di giunchi gemette sotto il peso/ e, piena di fessure, lasciò passare molta acqua della palude stigia"), ma, se il genitivo di *palus* esce in -*i,* nella forma della seconda declinazione, è ordinariamente sottoposto alle leggi del trocheo: a proposito, si ricorda che quel famoso poeta nel settimo libro delle Sacre Scritture, riferendosi all'amante ingannatrice di Sansone […] compose dei versi di mirabile eleganza scrivendo: *Suspensa nectit dextra pālisque reflectens* e poi: *exiliens reicit pālos crinemque renodat*».

In un altro passo della stessa opera, Aldelmo cita il v. 18 della parafrasi del libro dei *Giudici* per esemplificare l'esametro:

> *Quis est uersus heroicus catalecticus?Praebet Vergilius exemplum dicens:* "Et tunicae manicas et habent redimicula mitrae" [= *Aen.* IX 616] ; *scanditur ita* […]; *item libro undecimo* "Fecerat et tenui telas discreverat auro" [= *Aen.* XI 75] *et libro Iudicum* "Septuaginta prius truncarat corpora regum" *et Lucanus libro tertio* "Primus Caesareis pelagi decus addidit armis" [= III 762][69].
>
> «Qual è il verso eroico catalettico? Virgilio ce ne dà un esempio, dicendo: *et tunicae manicas et habent redimicula mitrae* ("le tuniche hanno le maniche, le mitre i nastri"); si scandisce così: […]; allo stesso modo, nel libro undicesimo, *fecerat et tenui telas discreverat auro* ("aveva fatto e aveva distinto le tele con sottili fili d'oro"); nel libro dei *Giudici* leggiamo: *septuaginta prius truncarat corpora regum* ("prima aveva mutilato i corpi di

[68] *Hept. Iud.* 675-682: «Allora Sansone, a Dalila che gli chiede [*scil.* come si possa privarlo della forza], suggerisce un altro modo, ma nemmeno questo è quello giusto per vincerlo: "Sciogli i miei capelli e riannodandoli nuovamente tessili nell'ordito, ma ricordati che l'intreccio non dovrà essere più lungo della misura di un braccio; così accadrà che le mie doti verranno meno, private della forza". Dalila fa ciò che le è stato detto, e, man mano che, con grande trepidazione, scioglie le trecce di Sansone, intreccia i capelli con la destra tenuta sospesa in alto e annodandoli li fissa ai chiodi del pettine del telaio; poi lo consegna, prigioniero, ai suoi compagni. Ma egli, alzandosi, strappa il pettine del telaio e slega i capelli». Il passo è la parafrasi di *Iud.* 16, 14: cfr. *Vetus Lat., ibid.,* ed. Robert 1900, p. 144: *et fecit illum Dalila dormire et dissoluit VII crines capitis eius cum pauore et exiuit in spatio cubiti et fixit in palis et dixit ad eum: "Alienigenae ad te, Samson!". Et exsurrexit de somno suo et euellit palos cum texura et diuisionem, et non est scita uirtus eius.* Il latino *palus* corrisponde qui al greco πάσσαλος e indica propriamente i chiodi infissi nel pettine del telaio (cfr. *LXX Iud.* 16, 14 e, per il latino *palus, ThlL* X/1, 2, col. 175, rr. 83-84 e 176, rr. 12-15).

[69] Cfr. ed. Ehwald 1919, p. 92, rr. 7-14.

settanta re")[70] e Lucano, nel terzo libro della *Farsaglia,* scrive: *primus Caesareis pelagi decus addidit armis* ("per primo aggiunse alle armi di Cesare la vittoria navale")».

E' da notare che, in questo caso, la citazione dall'*H.* è inserita fra altre tratte da opere illustri, come l'*Eneide* e la *Farsaglia,* due tra i poemi più importanti nella formazione scolastica in età tardoantica e medievale. Inoltre, Aldelmo specifica i nomi di Virgilio e Lucano, poeti assai celebri, mentre cita in forma anonima l'esametro tratto dall'*H.* A questo proposito, la Petringa osserva che, a quanto pare di capire, «la menzione del poema cristiano, pur essendo anonima, doveva esercitare una sua *auctoritas* sui destinatari scolastici, in quanto è messa sullo stesso piano di quella dei due grandi poemi classici suddetti, e assume dunque lo stesso valore 'normativo' della citazione delle due *auctoritates* classiche»[71].

Spiegando la differenza tra sinalefe (fusione di due vocali) ed ectlipsi (o elisione, cioè caduta di un fonema finale di parola), Aldelmo cita poi un caso di *m* caduca in un verso appartenente alla perduta parafrasi dei libri dei *Re:*

> *si prior uocalis exploditur, erit sinalipha; si posterior fuerit explosa, erit ecthlipsis, sicut nouissimo uersu libri Regum cautum legitur* "Purpureis maior Persarum in sede tyrannis"[72],

> «se viene soppressa la prima vocale, si tratterà di una sinalefe; se, invece, viene soppressa quella successiva, parleremo di ectlipsi, come conferma la lettura dell'ultimo[73] verso del libro dei *Giudici: purpureis maior Persarum in sede tyrannis* (più grande dei re rivestiti di porpora sul trono di Persia)[74]».

Nel capitolo dedicato al peone secondo (piede della metrica classica composto dalla successione di una sillaba breve, una sillaba lunga e due brevi finali), Aldelmo, mettendo in rilievo come esso viene spesso realizzato con il grado superlativo degli aggettivi che raddoppiano la *r* finale del tema, scrive:

> *solet etiam peon secundus a superlatiuis gradibus diriuari* [sic], *ubi geminantur* r *uel* l *litterae ut* acer acerrimus, uetus ueterrimus […], niger nigerrimus, miser miserrimus, celer celerrimus, piger pigerrimus, tener tenerrimus, *ut in basilion cautum est* "quasi uermiculus ligni tenerrimus"[75],

---

[70] Il riferimento è al re Adoni-Bezek, a cui vennero amputati i pollici delle mani e dei piedi, vendicando così l'orrenda colpa di cui si era macchiato: aveva infatti sottoposto alla stessa pena settanta re da lui sconfitti: cfr. *Vetus Lat., Iud.* 1, 7 ed. Robert 1900, p. 105: *et dixit Adonibaezec: LXX reges summitatis manum eorum et pedum abscisi fuerunt, colligentes de sub mensa mea; quemadmodum feci, sic et reddidit mihi Dominus.*

[71] Cfr. Petringa 2001, p. 516.

[72] Cfr. ed. Ehwald 1919, p. 80, rr. 10-12.

[73] Per *nouissimus* con il significato di "ultimo", cfr. *NGML, s.u.* "nouus", col. 1458, rr. 16-21: «superlatif: dernier dans une suite ordonnée».

[74] Questo verso tràdito da Aldelmo è stato interpretato da Peiper 1891, p. 210 come la parafrasi di *Reg.* IV 25, 28, passo in cui si descrive l'atto del successore di Nabucodonosor, il re Evil-Merodach, che liberò Ioachin, re di Gerusalemme deportato a Babilonia da Nabucodonosor e da lui tenuto prigioniero durante tutto l'arco del suo regno: cfr. *Reg.* IV 24, 8-17. La clemenza di Evil-Merodach, che concesse al rivale del padre di diventare un suo re vassallo e di godere di uno speciale trattamento di favore, viene così ricordata in *Vet. Lat., Reg.* IV 25, 28: *et locutus est bona, et posuit thronum eius super thronum regum, qui erant cum eo in Babilone* (cito da *VLD, ad loc.:* passo non recensito in Sabatier, *Bibliorum Sacrorum…,* I, p. 627).

[75] Cfr. ed. Ehwald 1919, p. 186, rr. 19-28.

«anche il peone secondo, solitamente, è derivato dal grado superlativo degli aggettivi, quando vengono raddoppiate le lettere *r* o *l,* come nel caso di *acer acerrimus, uetus ueterrimus* […], *niger nigerrimus, miser miserrimus, celer celerrimus, piger pigerrimus, tener tenerrimus,* come è confermato dal libro dei *Re: quasi uermiculus ligni tenerrimus* ("come fosse un tenerissimo vermicello del legno")[76]».

In un altro passo ancora, trattando del peone quarto (piede della metrica classica composto dalla successione di tre sillabe brevi e una lunga), tra gli esempi di sostantivi che realizzano tale schema prosodico, Aldelmo cita il genitivo di quei nomi che al nominativo presentano uno schema riconducibile al proceleumatico (piede composto dalla successione di quattro sillabe brevi). A proposito del sostantivo *cŭtĭcŭlă, cŭtĭcŭlæ,* diminutivo di *cutis* dal significato di «pelle», il grammatico annota che Giovenale modificò la prosodia originaria del termine nella forma *cutīcula*[77]*;* inoltre, specifica la differenza prosodica tra il termine *cŭticula* e *cōtĭcŭlă,* diminutivo di *cōs, cōtis,* dal significato di «pietra di paragone» o «piccolo mortaio»[78], che al nominativo realizza lo schema metrico del peone primo (piede composto dalla successione di una sillaba lunga seguita da tre brevi): a conferma di quanto da lui sostenuto, Aldelmo cita un altro verso dell'*H.* che non ci è pervenuto per tradizione diretta ed è stato collocato dal Peiper dopo il v. 502 del libro dei *Numeri:*

Necnon etiam et illa nomina, quae recto casu in proceleusmatico superius congessimus, per genetiuum huic pedi [= peoni quarto] *regulariter aptabuntur:* fidicula fidiculae, miseria miseriae, crucicola crucicolae, apicula apiculae, auicula auiculae, cuticula cuticulae, *quamuis Iuuenalis auctoritas uariauerit, ut supra retulimus;* coticula *uero, cuius primitiuum est* cos, *peoni primo adsciscitur approbante uersifico de aqua contradictionis:* "rumpuntur cotibus amnes"[79],

«E anche quei nomi che precedentemente abbiamo inserito nel capitolo sul proceleumatico per quanto riguarda il nominativo, regolarmente si adattano a questo piede [= il peone quarto] nella forma del genitivo: *fidicula fidiculae, miseria miseriae, crucicola crucicolae, apicula apiculae, auicula auiculae, cuticula cuticulae,* sebbene l'autorevolezza di Giovenale abbia cambiato la prosodia di quest'ultimo termine, come abbiamo detto sopra; ma il sostantivo *coticula,* che deriva da *cos,* va assegnato al peone primo, come conferma il poeta parlando dell'acqua della contesa: *rumpuntur cotibus amnes* ("fiumi d'acqua sgorgano dalle pietre")».

---

[76] Peiper 1891, p. 209 interpreta questo verso come la parafrasi di *Re* II 23, 8, passo in cui viene presentato uno dei prodi di Davide, Is-Baal il Cacmonita, paragonato ad un tenerissimo verme del legno: cfr. *Vet. Lat., Reg.* II 23, 8: *sedens in cathedra sapientissimus* […]*, ipse est quasi tenerrimus ligni uermiculus, qui octingentos interfecit impetu uno* (cito da *VLD, ad loc.:* passo non recensito in Sabatier, *Bibliorum Sacrorum…,* I, p. 549).

[77] Cfr. Iuu. 11, 203, *nostra bibat uernum contracta cutīcula solem,* dove si ha l'allungamento della terzultima sillaba del sostantivo per ragioni metriche (si tratta, peraltro, della sillaba tonica, e pertanto percepita come una sillaba più "pesante" delle altre atone); lo stesso avviene in Pers. 4, 18, *assiduo curata cutīcula sole.* Cfr. a questo proposito *ThlL* vol. IV, col. 1578, rr. 1-6, in cui si rimanda a *GL* II 106, 3 Keil (= Prisc. *inst.* III 31), *cuticula 'i' antepaenultimam producit* […] *quod eum* [*sc.* Iuuenalem] *facere metri necessitas compulit: quattuor enim breues habens dictio in heroico poni aliter non poterat…*

[78] Cfr. *ThlL* IV, col. 1088, rr. 60-74. Per il significato di «pietra di paragone» (vd. *ThlL ibid.,* rr. 63-64: «i.q. lapidis genus, quo aurum uel argentum ad obrussam exigitur, lapis Lydius uel Heraclius, βάσανος»), cfr. Plin. *nat.* XXXIII, 126; per quello di «piccolo mortaio» (vd. *ThlL ibid.,* rr. 65-66: «i.q. mortariolum ex hoc lapide factum, quo medici utuntur»), cfr. Plin. *nat.* XXXI, 100.

[79] Cfr. ed. Ehwald 1919, p. 189, rr. 26-32. Il riferimento a Giovenale a cui rimanda nel nostro passo Aldelmo è alla p. 183, rr. 9-11 della medesima edizione.

In quest'ultimo caso, che è costituito da una citazione introdotta in modo assai generico (*approbante uersiculo de aqua contradictionis,* senza riferimenti al libro dell'opera, né, tanto meno, all'autore del verso riportato), troviamo un emistichio non altrimenti noto, sebbene la parafrasi del libro dei *Numeri* sia tràdita dai codici **A**, **B**, **C**. Il Peiper ritenne di poter inserire questa porzione di verso nella sezione in cui viene parafrasato il passo di *Num.* 20, 11, in cui si descrive il miracolo delle acque di Meriba, che Mosè riesce a far sgorgare nel deserto percuotendo due volte una roccia col suo bastone, come gli aveva ordinato il Signore[80]. Nel passo dell'*H.* corrispondente a *Num.* 20, 11-13 si legge:

Haec dum motus ait, lenta dat uerbera uirga.
<..... rumpuntur cotibus amnes.>
Attamen omnipotens cunctantum pectora uatum
increpat obiurgans: "Quoniam sententia uobis
ancipiti sub corde fuit meque omnia posse
mens haut firma uidet paruumque inpertit honorem
sublimis domini imperio, cui credere coram
Iudaeas acies decuit fidemque referre
nil non posse deum: id propter, ducere plebem
ad sedes dudum sponsas terramque feracem
haut licitum uobis magnaque adsumere dona."[81]

E' evidente che, in assenza dell'emistichio riportato da Aldelmo, si porrebbe la difficoltà di mettere in relazione il v. 502 con il v. 504 sgg., dato che il testo tràdito dai manoscritti non descrive la realizzazione del miracolo preannunciato dal Signore, ma passa direttamente dalla menzione dell'atto di Mosè che percuote la roccia (v. 502) al discorso di rimprovero rivolto da Dio ad Aronne e a Mosè a causa della loro esitazione nel credere alle Sue parole (vv. 505-512). Giustamente la Petringa conclude affermando che «Aldelmo anche in questo caso mostra di conoscere un testo dell'*H.* più completo di quello tramandato dalla tradizione diretta»[82].

Un'altra testimonianza della fortuna del poema dell'*H.* in epoca altomedievale è data da Beda (672-735), che compose il *De arte metrica et de schematibus et tropis,* nel quale, per spiegare la struttura e le caratteristiche dell'endecasillabo faleceo, riportò i vv. 507-521 dell'*Esodo,* senza tuttavia indicare l'autore del passo citato né l'opera da cui esso è tratto:

---

[80] Cfr. *Num.* 20, 8.

[81] «Mentre Mosè rivolge impetuosamente agli Israeliti queste parole, dà lentamente dei colpi di bastone sulla roccia. <… Fiumi d'acqua sgorgano dalle pietre>. Tuttavia il Signore onnipotente fa risuonare la sua voce per rimproverare i cuori dei vati che hanno esitato: "Poiché le mie parole sono state accolte da voi con animo incerto e la vostra mente non crede fermamente che io possa ogni cosa e dimostra così poca considerazione dell'autorità dell'eccelso Signore – sarebbe stato opportuno per le schiere dei Giudei credere in Lui e confidare nel fatto che non c'era nulla che il loro Dio non potesse fare –: per questo non vi è concesso condurre il popolo nelle regioni che vi erano state promesse poco tempo fa e nella fertile terra, né vi sarà dato di ricevere grandi doni"». Per il testo biblico qui parafrasato, cfr. *Vet. Lat., Num.* 20, 11-13 ed. Robert 1881, p. 281 (= Sabatier, *Bibliorum Sacrorum…,* I, p. 301), *et adleuata Moyses manu sua, percussit petram uirga bis, et exiuit aqua multa; et bibit omnis synagoga, et pecora eorum. Et dixit Dominus ad Moysen et Aron: "Quia non credidistis mihi sanctificare me coram filiis Istrahel, propter hoc non inducetis uos synagogam hanc in terram, quam dedi eis". Haec est aqua maledictionis, quia maledixerunt filii Istrahel ante Dominum, et sanctificata est in illis".*

[82] Cfr. Petringa 2001, p. 518.

Est igitur metrum dactylicum Falleucium pentametrum, quod constat ex spondeo et dactylo et tribus trocheis. Huius exemplum:

'Cantemus domino deoque nostro,
cui gloria cum honore pollens.
Sese magnificis decorat actis,
dum currus celeres Aegyptiorum
iunctis equitibus grauique turba
Rubri marmoris enecat fluentis.
Adiutor ualidus meae salutis
plebem de medio tulit profundo.
Custos et genitor salusque uera!
Hic est, hic dominus meus et altor.
Ipsum conspicua sacrabo laude,
qui est progenitor mei parentis.
Ipsum uocibus arduis fatebor,
qui bellum tulit obruitque fortes,
dignus nomine quo deus uocatur'[83],

«Dunque è un metro dattilico il pentametro faleceo, che è costituito da uno spondeo, un dattilo e tre trochei. Un esempio:

"Eleviamo un canto al Signore, nostro Dio,
al quale tributiamo grande gloria e onore.
E' reso grande dalle sue magnifiche azioni,
poiché con le acque del Mar Rosso
sommerge i veloci cavalli degli Egizi e uccide
tutti i cavalieri assieme all'esercito carico d'armi.
Potente aiuto della mia salvezza,
Egli ha condotto il popolo lontano dalle profondità
[in mezzo al mare.
Nostro custode, Padre e vera salvezza!
Egli, Egli è il mio Signore, Colui che mi nutre!
Lo magnificherò con grande lode,
Egli che è progenitore di mio padre!
Proclamerò a gran voce la mia fede in Lui,
che ha suscitato la guerra e ha travolto i forti,
Lui che è degno di essere chiamato Dio"[84]».

[83] Il testo di Beda qui citato è quello stabilito da Kendall 1975, p. 132 (*ars metr.* I 17, r. 4 sgg.). Nel commento all'opera di Beda redatto da Remigio di Auxerre (841-908 ca), viene indicato come autore dei versi dell'*H.* sopra citati un poeta di nome Paolino (forse da identificare con Paolino di Nola o con Paolino di Périgueux): cfr. Kendall 1975, *ibid., in adpar. schol. ad u. 22:* «versus sunt Paulini de cantico Moysi quod fecit trasacto mare rubro». Sulla vita e le opere di Remigio di Auxerre, compilatore di commenti ad opere grammaticali e filosofiche, libri e parafrasi bibliche, cfr. Brunhölzl 1991, vol. I/2, pp. 238-241; per il suo commento all'opera grammaticale di Beda il Venerabile, cfr. anche Elder 1947, pp. 141-150.

[84] Il passo citato dal Venerabile Beda costituisce la parafrasi di *Exod.* 15, 1-2, in cui viene riportata la prima parte del cantico di lode a Dio rivolto da Mosè e dagli Israeliti dopo il passaggio del Mar Rosso: cfr. *Vet. Lat., Exod.* 15, 1-3 ed. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum…,* I, pp. 163-164 (sezione non tramandata nel *Lugdunensis*): *Tunc cantauit Moyses et filii*

La citazione di un esempio tratto da un autore cristiano risponde probabilmente al desiderio di contemperare due esigenze complementari dell'educazione impartita nelle scuole monastiche e, più tardi, in quelle vescovili: lo studio degli aspetti tecnici della lingua latina, comprese le nozioni di carattere metrico-prosodico, si accompagnava all'uso e alla conseguente citazione di testi che rispondessero alle necessità formative della scuola cristiana, nell'intento di educare gli allievi al gusto per la lettura di una particolare tipologia di testi, quella dei poeti tardoantichi che nei loro versi avevano cantato i grandi episodi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Osservando che il *De arte metrica* di Beda, diversamente dalla maggior parte dei trattati grammaticali tardoantichi, presenta «una netta caratterizzazione in senso cristiano», B. Luiselli notava che «nel quadro di quel grandioso fenomeno che fu la conversione della cultura antica, con il trattato di Beda si ha ormai, in Occidente, la cristianizzazione anche della scienza e dell'insegnamento metricologici: e naturalmente non è chi non veda come ciò sia un fondamentale momento del processo, ancora tutto da studiare, di cristianizzazione dell'*ars grammatica*»[85].

Una terza fonte è costituita da un'epistola di Alcuino all'abate Angilberto, in cui il grammatico risponde alla domanda postagli da quest'ultimo per sapere di che genere fosse il sostantivo *rubus, -i,* "rovo". Alcuino riporta diverse citazioni tratte dalle opere di alcuni poeti e prosatori, spiegando che il sostantivo è attestato sia al maschile che al femminile. Tra i poeti che lo usano al femminile troviamo l'autore dell'*H.,* anche in questo caso citato in forma anonima:

> *Prima interrogatio fuit de* rubo, *cuius esset generis? De quo nomine diuersa inuenimus exempla. Legitur enim in metro, quod in eptatheco* [sic] *conscribitur, huiusmodi uersus:*
>
> *In quo conspicua flammarum lampade cernit,*
> *procuruam fulgere rubum neque ignibus uri*[86].

> «La prima domanda riguardava il sostantivo *rubus, -i:* (chiedevi) di quale genere fosse. Troviamo vari esempi di impiego di questo nome. Infatti nell'opera poetica dedicata all'Ettateuco si possono leggere versi come questi:
>
> "sul quale[87] (Mosè) vede che nella grande luce delle fiamme
> arde lucente un rovo aggrovigliato, senza essere consumato dal fuoco"».

Israël canticum hoc Domino, et dixerunt dicere: "Cantemus Domino: gloriose enim magnificatus est, equum et ascensorem deiecit in mare./ Adiutor, et protector factus est mihi in salutem: iste Deus meus, et glorificabo eum: Deus patris mei, et exaltabo eum./ Dominus conterens bella, Dominus nomen est ei".

[85] Cfr. Luiselli 1976, p. 170; 180. Per gli autori cristiani maggiormente citati da Beda nel *De metris,* cfr. *ibid.,* p. 171; per l'importanza della cultura e della tradizione letteraria latina cristiana nelle Isole Britanniche e in Irlanda in epoca altomedievale, cfr. Riché 1984, pp. 94-99, che fa riferimento anche all'attività dei maestri di origine insulare presso le scuole continentali, in particolare nell'età carolingia. Sui principali centri di studio di quest'epoca, cfr. *ibid.,* pp. 105-114; sulle modalità dell'insegnamento nel Medioevo, vd. anche *ibid.,* pp. 197-228; sull'insegnamento secondario, relativo alle arti del Trivio, cfr. *ibid.,* pp. 255-276.

[86] Il testo di Alcuino qui è citato secondo l'ed. Dümmler 1895, p. 260, rr. 35-39.

[87] Il riferimento è al monte Oreb, sul quale avviene l'apparizione del roveto ardente: cfr. il passo completo di *Exod.* 126-130: *ac dum lanigeras soceri per rura bidentes/ Moses solus agit, sacrati ad culmina collis/ deuenit, Hebraea quem dicit lingua Chorebum,/ in quo conspicua flammarum lampade cernit/ procuruam fulgere rubum neque ignibus uri.* I vv. 129-130 sono la parafrasi di *Exod.* 3, 2: cfr. *Vet. Lat., ibid.,* ed. Robert 1881, p. 167 (= Sabatier, *Bibliorum Sacrorum…,* I, p. 140): *paruit autem ei angelus Domini in flamma ignis de rubo: et uidit quia rubus arderet igni, rubus autem non comburebatur.*

In questo caso, la citazione risulta utile anche per la costituzione del testo critico dell'*H.,* dal momento che la lezione *rubum* tràdita da Alcuino è sicuramente corretta, al contrario di quella portata dal manoscritto **A**, l'unico testimone che tramanda il testo dell'*Esodo,* in cui si legge l'errato *rubrum.* A proposito di questa citazione da parte di Alcuino, il Peiper sostiene che questi poté leggere il testo del poema nella biblioteca di York[88], in quanto altrove egli fa riferimento ad alcuni codici lì conservati ricordando anche la presenza di testi di Avito[89]: l'editore concludeva che, probabilmente, nel manoscritto dell'*H.* utilizzato da Alcuino, l'opera era attibuita ad Alcimo Avito, come avviene in alcuni dei cataloghi di codici sopra ricordati[90]. L'ipotesi non è però facilmente verificabile; inoltre, il fatto che la citazione non venga accompagnata da Alcuino con la menzione del nome di Alcimo Avito, bensì venga introdotta in modo piuttosto generico, analogamente a quanto accadeva già in alcuni passi di Aldelmo, fa credere che l'indicazione del nome del poeta sia stata tralasciata in quanto esso risultava ignoto anche ad uno dei più celebri grammatici dell'Alto Medioevo.

Dall'indagine fin qui esposta, risulta chiaro che l'*H.* era particolarmente diffuso in area inglese, ed era utilizzato in ambito scolastico: ciò è ulteriormente confermato da alcuni florilegi metrico-prosodici utilizzati come manuali per la scuola in età carolingia. Sulla scorta dei riferimenti presenti nell'edizione Peiper, la Petringa mette in evidenza, in particolare, l'*Opus prosodiacum* di Micone di Saint-Riquier (prima metà del IX secolo) e gli anonimi *Exempla diuersorum auctorum* (IX secolo)[91]. Entrambe le opere, la seconda delle quali rappresenta forse una versione ridotta della prima[92], contengono singoli versi di vari poeti classici e cristiani, e furono composte con lo scopo di rendere nota la prosodia di parole ritenute difficili: i lemmi di riferimento vengono premessi a sinistra di ogni citazione, mentre a destra compare il nome dell'autore del verso indicato.

Nel caso dell'*Opus prosodiacum* di Micone di Saint-Riquier[93], è possibile riscontrare che numerosi versi tratti dall'*H.* vengono generalmente attribuiti ad Alcimo Avito: è il caso di[94]:

-*op. pros.* 82, *s.u.* "consutus" (= *Ios.* 302): *uinaque consuti multum cum uulnere folles*

[88] Cfr. Peiper 1891, pp. VIII-IX: «Alcuinus in ipsa Eboracensium libraria, […], heptateuchum Cypriani, cuius uersus aliquot laudat, legere potuerit, cum inter Christianos poetas, quorum codices Ebroicensis libraria possideat, etiam Alcimum commemoret».

[89] La fonte citata da Peiper è costituita da alcuni versi redatti a mo' di catalogo nell'opera edita da Dümmler 1881, pp. 169-206 con il titolo *Versus de patribus regibus et sanctis Euboricensis ecclesiae:* in tale edizione, a p. 204, troviamo i vv. 1550-1552, in cui viene nominato Alcimo Avito: [sc. *illic inuenies,* v. 1535] *quid quoque Sedulius, uel quid canit ipse Iuuencus,/ Alcimus et Clemens, Prosper, Paulinus, Arator,/ quid Fortunatus, uel quid Lactantius edunt.* I versi citati corrispondono ai vv. 1551-1553 nella più recente edizione di Godman 1982, p. 124; quest'ultimo definisce in particolare le opere di Sedulio, Aratore e Giovenco «a core of Biblical epic poetry which enjoyed a wide circulation in early Anglo-Saxon England» (*ibid.,* p. LXIX), precisando la loro importanza nell'ambito delle scuole, in cui costituivano una parte essenziale del canone poetico utilizzato per l'insegnamento grammaticale (*ibid.,* pp. LXX-LXXI).

[90] Godman 1982 (ed.), p. LXXI, a proposito di Alcuino parla di «minimal acquaintance with Christian Latin poets such as 'Cyprianus Gallus', Commodian, and 'Proba', marginal to the canon».

[91] Cfr. Petringa 2001, pp. 523-527.

[92] Cfr. le osservazioni presenti in Petringa 2001, p. 527.

[93] Micone fu diacono e maestro nel monastero di Saint-Riquier: la sua attività si colloca nell'arco di tempo che va dall'825 all'853 circa; fu poeta e prosatore, oltre che compilatore di testi grammaticali destinati alla scuola: cfr. le informazioni contenute nei *prolegomena* dell'ed. Traube 1892, p. 272.

[94] Di seguito riporto i versi dell'*Opus prosodiacum* secondo l'ed. Traube 1892, pp. 279-294; a fianco dell'indicazione del verso, indico il termine di cui si intende specificare la prosodia. Per l'opera di Micone, cfr. anche il testimone manoscritto conservato a Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 8499, sconosciuto all'editore Traube, di cui dà conto in un suo articolo Sivo 1987, pp. 217-236; cfr. anche Munk Olsen 1979, pp. 57-62 (descrizione generale dei manoscritti che tramandano l'opera e bibliografia generale).

[multum **AB** multo **C** *Peiper*[95]];
-*op. pros.* 85, *s.u.* "commutat" (= *Iud.* 467): *commutat Iudaea ducem uiduata priore;*
-*op. pros.* 87, *s.u.* "cynomia" (= *Exod.* 286): *his actis cynomia fluit quae musca canina*
[cynomia **A** cynomyia *Peiper*];
-*op. pros.* 139, *s.u.* "excitus" (= *Gen.* 626): *excitus ueni uerumque inuisere curo;*
-*op. pros.* 188, *s.u.* "iacintina" (= *Num.* 433): *fimbria conserto cunctis iacintina nodo*
[iacintina **A** thyacintyna **B** hiacinthina **C** hyacinthina *corr. Peiper*];
-*op. pros.* 193, *s.u.* "intermicat" (= *Exod.* 1100): *iaspisque uiget fuluoque intermicat auro;*
-*op. pros.* 210, *s.u.* "isopus" (= *Exod.* 401): *insuper arripiunt pallentis gramen isopi*
[isopi **A** esopy **C** hysopi *corr. Peiper*];
-*op. pros.* 279, *s.u.* "pepones" (= *Num.* 357): *inepitos pepones aluumque inflare solentes*
[in/emptos **A** inemptos *Peiper*[96]];
-*op. pros.* 287, *s.u.* "protelo" (= *Ios.* 350): *tempora protelent condensus dum ruit hostes*
[hostes **AB** hostis **C** *Peiper*[97]];
-*op. pros.* 323, *s.u.* "refuto" (= *Ios.* 553): *disserit omnipotens refugas longeque refutat*
[disserit **AB** deserit **C** *Peiper*[98]];
-*op. pros.* 407, *s.u.* "uiritim" (= *Ios.* 404): *protinus adscribit uatis populoque uiritim*
[uatis **AB** uates *corr*. *Peiper*[99]].

A questi vanno aggiunti un verso erroneamente attribuito a Prospero d'Aquitania:
-*op. pros.* 42, *s.u.* "bissina" (= *Gen.* 1290): *bissina mox croceo circumdat pallia peplo*
[bissina **AG** byssina *corr. Peiper*][100];
e uno erroneamente attribuito ad Ovidio:
-*op. pros.* 347, *s.u.* "saturo" (= *Gen.* 892): *uiscera iam saturo portabat capta parenti.*

Infine, si possono ricordare alcuni versi attribuiti a vari autori da Micone e assegnati dal Peiper a libri perduti dell'*H.,* talvolta senza un'identificazione precisa della sede[101]:
-*op. pros.* 10, *s.u.* "attamen" (= *incert. sed.,*fr. 12): *omnibus attamen his sat perstat quod uoluisti*[102]*;*

[95] Nel testo critico converrà accogliere la lezione di **C**, come fa il Peiper: infatti, la lezione di **A** e **B**, nonostante sia presente anche nel testo di Micone, non dà senso.
[96] La lezione di **A** (*inemptos*), accolta dal Peiper nel testo critico da lui stabilito, è da ritenere genuina.
[97] La lezione di **C**, accolta dal Peiper nel suo testo critico, è da ritenere genuina.
[98] La lezione di **C**, accolta dal Peiper nel suo testo critico, è quella corretta.
[99] E' corretto leggere *uates,* come propone il Peiper.
[100] La stessa clausola di esametro si ritrova in *Hept. Exod.* 1092, *quin etiam uario texuntur pallia peplo.*
[101] Per i frammenti qui riportati, cfr. Peiper 1891, pp. 209-211.
[102] Non è chiaro a quale autore venga assegnato questo verso da Micone: cfr. ed. Traube 1892, p. 280, in cui viene riportata l'indicazione del nome del presunto autore del verso nella forma *Apollinar.,* abbreviato con *titulus:* in apparato l'editore annota: «potest esse adiectivum» (?). Peiper 1891, p. 211, *ad loc.* ipotizza che il riferimento fosse ad Apollinare, che tuttavia sarebbe il destinatario, non l'autore del verso, che, secondo Peiper, potrebbe essere stato attribuito da Micone ad Avito, in quanto quest'ultimo dedicò i *carmina* al fratello, che si chiamava Apollinare: «sc. Aviti ad Apollinarium fratrem missa carmina erant». Il Peiper non dà giustificazione dell'inclusione di questo verso tra i frammenti dell'*H.*

-*op. pros.* 95, *s.u.* "canopi" (= *incert. sed.,* fr. 13): *angelico monitu repetunt sed regna canopi* (senza attribuzione)[103];

-*op. pros.* 213, *s.u.* "indico" (= *Paralip.*, fr. 9): *partitusque meis iustos indico labores* (attr.: Prospero d'Aquitania)[104];

-*op. pros.* 263, *s.u.* "obrizo" (= *Paralip.*, fr. 10): *iussit ut obrizo non parui ponderis auro* (attr.: Avito)[105];

-*op. pros.* 265, *s.u.* "obrepit" (= *Reg.*, fr. 3): *obrepit partemque secat de ueste fluenti* (senza attribuzione)[106];

-*op. pros.* 282, *s.u.* "praecaue" (= *Reg.*, fr. 2): *praecaue nunc miser nec te dum nescis et audes* (attr.: Avito)[107];

-*op. pros.* 311, *s.u.* "quaesitus" (= *Reg.*, fr. 1): *denique quaesitos tetigit tamen ille penates* (senza attribuzione)[108];

-*op. pros.* 313, *s.u.* "roderet" (= *incert. sed.,* fr. 14): *nec lupus insidians Christi deroderet agnos* (attr.: Avito)[109];

-*op. pros.* 314, *s.u.* "re<pet>ita" (= *Reg.*, fr. 6): *hinc repetita sacri gradiens per moenia templi*[110];

-*op. pros.* 335, *s.u.* "seruitus" (= *incert. sed.,* fr. 15): *captiuamque manum deformis seruitus urget* (senza attribuzione)[111];

-*op. pros.* 369, *s.u.* "sagina" (= *Reg.*, fr. 7): *distento et plenam monstrantes uentre saginam* (senza attribuzione)[112];

-*op. pros.* 379, *s.u.* "suffragor" (= *incert. sed.,* fr. 16): *contulit atque senis suffragia sancta salutis* (attr.: Alcuino) [seni *corr.* Peiper][113].

Secondo la Petringa, il manoscritto dell'*H.* utilizzato da Micone era con ogni probabilità proprio quello descritto nel catalogo dei codici dell'abbazia di Saint Riquier, di cui abbiamo parlato in

---

[103] L'attribuzione all'*H.* da parte di Peiper 1891, p. 211, *ad loc.* si basa sull'affinità con *Gen.* 818, *urguentem dictis, adeat ne regna Canopi*.

[104] Peiper 1891, p. 210 pensa alla possibilità di leggere in questo verso la parafrasi di *Paralip.* I, 23 sgg.

[105] Peiper 1891, p. 210 pensa dubitativamente a questo verso come parafrasi di *Paralip.* I 28, 18. In realtà, si tratta del v. 1503 dei *Versus de patribus regibus et sanctis Euboricensis ecclesiae* di Alcuino: cfr. ed. Godman 1982, p. 118. L'aggettivo *obryzus, -a, -um* (cfr. gr. ὄβρυζος, −ον) indica la purezza dell'oro sottoposto alla prova del fuoco (cfr. *ThlL* IX/2, col. 155-156, *s.u.*): risulta essere un *hapax* in poesia: cfr. *ThlL ibid.,* col. 155, rr. 63-64, in cui il verso viene citato secondo l'edizione Peiper e attribuito a "Cipriano Gallo".

[106] Il verso è probabilmente parafrasi di *Reg.* I 24, 5 (vd. Peiper 1891, p. 209).

[107] Il verso è probabilmente parafrasi di *Reg.* I 20, 30-31 (vd. Peiper 1891, p. 209). Da notare le seguenti particolarità prosodiche: *praecauĕ* e *mīser.*

[108] Il verso è probabilmente parafrasi di *Reg.* I 19, 10 (vd. Peiper 1891, p. 209).

[109] Peiper 1891, p. 211 non dà giustificazione dell'inclusione di questo verso tra i frammenti dell'*H.*

[110] Non è chiara l'attribuzione del verso, alla destra del quale il compilatore scrisse un'abbreviazione leggibile come *Sall.* nel codice siglato **B** dal Traube; in ***b*** si trova invece la forma *Sec.:* Traube 1892, p. 291, *in adpar.* annota: «fine absciso ut possit fuisse *Sed.*», forse abbreviazione per "Sedulio"; Peiper 1891, p. 210, *ad loc.* ipotizzava invece dubitativamente che l'abbreviazione presente in **B** fosse da sciogliere in «Salomo», e che il passo parafrasato potesse essere *Reg.* III 8, 5.

[111] Peiper 1891, p. 211, *ad loc.* motivava l'inclusione di questo verso tra i frammenti dell'*H.* adducendo l'affinità con *Iud.* 88, *omnia uictor habet, subiectum seruitus urget*.

[112] Peiper 1891, p. 210 ipotizza che questo verso costituisca la parafrasi di *Reg.* III 8, 64.

[113] Peiper 1891, p. 211, *ad loc.* ipotizza che il verso non sia da attribuire ad Alcuino, ma all'*H.:* si potrebbe forse cogliere un riferimento a *Reg.* I 25, 1.

precedenza[114]. Dopo aver rilevato l'affinità che, a suo parere, può essere verosimilmente ipotizzata fra tale codice e i testimoni laudunensi (**A** e **B**)[115], la Petringa ritiene di poter stabilire la genesi dell'errore commesso da Micone nell'attribuire ad Alcimo Avito i versi dell'*H.* da lui citati: infatti, dal momento che nei manoscritti **A** e **B** il quinto libro dell'opera avitiana è collocato dopo la sezione di opere dedicate alla rielaborazione e al commento del testo genesiaco (nn. 1**AB** - 7**A**, 6**B**: nel codice **A** è preceduto proprio dal libro della *Genesi* nella versificazione dell'*H.,* n. 6**A**, e dalla relativa sezione del commentario wigbodiano, n. 7**A**, 6**B**) e precede la sequenza formata dall'alternarsi dei successivi canti del poema, che compaiono anonimi, e delle varie sezioni delle *Quaestiones* di Wigbodo (nn. 9-20**A**; 8-19**B**, con l'esclusione, in quest'ultimo manoscritto, della parafrasi dell'*Esodo*), la studiosa ipotizza che l'*incipit* del quinto libro, in cui figura il nome di Avito, abbia tratto in inganno Micone, che sarebbe stato indotto a credere che anche tutti i successivi libri di opere poetiche presenti nel manoscritto da lui consultato fossero da attribuire a quest'ultimo poeta[116].

Va detto, tuttavia, che la descrizione del catalogo dei manoscritti di Saint Riquier cita la presenza di un codice contenente le «quaestiones Hilarii Cypriani Alcimi Aviti Hieronymi Augustini *super pentateuchum* in I vol. qui sunt libri duo»: a quanto mi sembra di capire, il regesto specifica cioè che le opere presenti all'interno del manoscritto, organizzato anch'esso in forma di florilegio, riguardavano il *Pentateuco,* non l'*Ettateuco* o sezioni più ampie del testo biblico. A meno che non si voglia supporre, come fa il Peiper, una compilazione grossolana di cataloghi di questo tipo, che giustificherebbe ipotetici errori e omissioni[117], resta il fatto che il regesto di Saint Riquier non menziona l'importante commentario di Wigbodo, presente invece nei codici **A** e **B**, né permette di dedurre che nel manoscritto ivi conservato fossero presenti libri dell'*H.* che seguono la parafrasi del *Deuteronomio,* cioè dell'ultimo libro del Pentateuco. Dalle citazioni presenti nell'*Opus prosodiacum* sappiamo invece che Micone disponeva di una versione dell'*H.* che sicuramente arrivava sino al libro dei *Giudici:* anzi, se accettiamo le attribuzioni di Peiper per i frammenti da lui individuati e tratti dall'*Opus prosodiacum,* l'esemplare consultato da Micone comprendeva anche, probabilmente, la parafrasi di alcuni dei libri successivi. Questo porterebbe ad escludere l'ipotesi di un'identificazione sicura tra il codice descritto dal catalogo di Saint Riquier e quello consultato da Micone.

Nell'anonimo manuale intitolato *Exempla diuersorum auctorum* vengono invece citati senza indicazione del nome dell'autore alcuni versi dell'*H.* che, ad eccezione di uno (v. 191 = *Exod.* 1099), erano già presenti nell'opera di Micone[118]:

-*Exempla,* v. 190, *s.u.* "uĭrītīm" (= *Ios.* 404): *protenus adscribit uatis populoque uiritim;*

-*Exempla,* v. 191, *s.u.* "sāffĭrŭs" (= *Exod.* 1099): *saffirus hanc sequitur cum qua carbunculus ardet*

---

[114] Cfr. Petringa 2001, pp. 523-524; vd. anche *supra,* cap. I, § 2.2., p. 11 sgg.

[115] Cfr. Petringa 2001, p. 524 e nt. 47. L'eventualità di una certa vicinanza tra **A** e **B** e il codice un tempo conservato a Saint Riquier è basata, oltre che sulle possibili affinità di contenuto tra i manoscritti citati, anche su alcuni esempi di *errores coniunctivi,* di cui la studiosa dà conto alle pp. 524-525 del suo saggio.

[116] Cfr. Petringa 2001, p. 254 e nt. 48.

[117] Cfr. l'affermazione di Peiper 1891, p. II, a proposito dei cataloghi di Lorsch, Cluny e Bobbio: «num quis dubitabit quin hi tres libri eadem prorsus carmina habuerint atque etiam plura quam catalogi exhibent, quos qui conposuerunt, singula recensere supersederunt».

[118] L'edizione degli *Exempla* da cui si cita è quella presente in Chatelain 1883, pp. 65-77, in partic. p. 75; sull'opera cfr. anche Munk Olsen 1979, pp. 62-64 (descrizione dei manoscritti che riportano l'opera e bibliografia generale).

[saffirus **A** saphyrus **C** sapphirus *corr. Peiper*];
-*Exempla,* v. 195, *s.u.* "pĕpŏnēs" (= *Num.* 357): *ineptos pepones aluumque inflare solentes*
[in/emptos **A** inepitos *Mico* inemptos *Peiper*]
-*Exempla,* v. 196, *sine uoce* (= *Exod.* 286): *his actis coenomia fluit quae musca canina.*

Sulla possibilità di derivazione dell'opera dall'*Opus prosodiacum* di Micone non è possibile esprimersi con sicurezza[119]: tuttavia, va rilevato che anche gli *Exempla* rappresentano una testimonianza significativa per valutare l'importanza che il poema dell'*H.* assunse in un ambiente culturale molto ampio, che include, oltre alle isole britanniche, anche le scuole monastiche della Francia altomedievale. In queste due regioni dell'Europa – le stesse in cui sono conservati tutti i codici oggi noti del poema – l'opera doveva essere particolarmente nota, come dimostrano anche le riprese, le imitazioni e i riusi riscontrabili in alcuni autori medievali provenienti dalle medesime zone geografiche[120].

Le citazioni fin qui esaminate ci consentono di affermare che il poema dell'*H.* fu un'importante fonte per la manualistica scolastica, per la quale sembra essere stato un modello di riferimento per l'ambito metrico-prosodico. Non possiamo ignorare, però, che il poeta dell'*H.* è responsabile di frequenti 'licenze prosodiche', dovute a scambi di quantità vocalica: come scrive André Longpré, «son poème biblique […] contient un grand nombre de licences prosodiques, en particulier de mauvaises quantités non seulement de syllabes finales, mais aussi de syllabes dans le corp même du mot»[121]; tuttavia – continua Longpré – l'autore dell'*H.* non si è mai permesso di contravvenire a due delle norme fondamentali della prosodia latina: il principio secondo cui una vocale seguita da due consonanti è lunga (eccettuati alcuni casi di vocale seguita dal gruppo *muta cum liquida*) e quello secondo cui una vocale seguita da un'altra vocale è breve: «les irrégularités prosodiques se présentent toujours dans le cas des syllabes longues ou brèves par nature» (*ibid.*). Viene spontaneo chiedersi come si possa giustificare il fatto che in testi come quelli di Aldelmo, Beda e Micone, che si proponevano di offrire ai discepoli delle scuole degli esempi di inequivocabile correttezza sul piano grammaticale e metrico-prosodico, si assista alla citazione di versi appartenenti ad un poema nel quale sono spesso presenti violazioni di norme della prosodia classica.

Va detto, innanzitutto, che nei versi citati dai tre grammatici sopra ricordati e da Alcuino non sono presenti infrazioni metrico-prosodiche, se si eccettuano i seguenti casi[122]:
-*Iud.* 18: *septuăginta prius truncarat corpora regum*[123];

[119] Cfr. le considerazioni di Petringa 2001, pp. 526-527 e Munk Olsen 1979, pp. 58-59.
[120] Per le imitazioni presenti all'interno di tali opere poetiche, tutte collocabili tra la seconda metà dell'VIII secolo e la seconda metà del IX, cfr. la terza parte del saggio di Petringa 2001, pp. 527-535.
[121] Longpré 1972a, p. 75. Nella sua trattazione Becker 1889, pp. 10-17 riconduceva le infrazioni prosodiche commesse dal poeta dell'*H.* all'emergere di un sistema metrico differente, dominato dall'accento intensivo, non più da quello melodico: «poeta studio poeseos illis temporibus mutato non iam abstinere se potuit, quin ex quantitatiua uocum mensura ad locutionem legibus accentus constrictam progrederetur. Sed hoc ei inuito et quasi inopinato accidit; non obseruamus talem neglectionem classicorum ex industria admissam, quali indulget Commodianus; uoluit certe poeta rectis et Vergilio usitatis regulis sermonem suum ligare, sed non iam potuit» (*ibid.,* p. 10); più avanti (p. 12), notava ancora che «poetae metrum erat uinculum molestissimum: nihil per illud suaue effecit, nec colorem, ut ita dicam, narrationi per metrum adpingere potuit»; alle pp. 14-16 della sua dissertazione, infine, illustrava i principali fenomeni di alterazione delle quantità delle sillabe, introducendole con queste parole: «transeamus ad ueras latinitatis mutationes, quae uolgaritatem poetae et linguam a ueteribus abhorrentem nobis significent». Cfr. anche Best 1891, p. 19; Longpré 1972b, pp. 63-77; Gamber 1977, pp. 194-199. Un *Index metricus* è in Peiper 1891, pp. 344-348.
[122] Nei versi riportati di seguito sono segnate in grassetto le sillabe la cui quantità risulta alterata per il necessario adeguamento allo schema metrico. I versi sono riportati nell'ordine in cui sono stati citati nel corso della nostra trattazione.

-*Reg.* II, fr. 4: ... *quasi uermiculus ligni t***ē***nerrimus* ...[124];
-*Exod.* 508-511: *c***ŭ***ī gloria cum* ***h****onore pollens.*
*Sese magnificis dec***ō***rat actis*
dum currus celeres ***A*****ĕ***gyptiorum*
iunctis ***ē****quitibus grauique turba;*
ibid. 516: *hic est, hic dominus me***ū***s et altor*[125].
-*Exod.* 286: *his actis cynomia* (Mico) /*coen***ō***mi***ă** (Exempla) *fluit quae musca canina;*
-*Exod.* 1100: ***ī****aspisque uiget fuluoqu(e)intermicat auro*[126];
-*Num.* 357: ***ī****nepitos* (Mico) / ***ī****neptos* (Exempla) *pep***ŏ***nes aluumqu(e) inflare solentes*[127];
-*Exod.* 1099: *saff***ĭ***rus hanc sequitur cum qua carbunculus ardet*[128].

Analizzando gli esempi citati, possiamo affermare che i casi di 'licenze metrico-prosodiche' risultano avere particolare rilevanza nelle citazioni di *Num.* 357 e di *Exod.* 1099, poiché in tali versi le parole che presentano delle anomalie prosodiche (*pep*ŏ*nes* e *saff*ĭ*rus*) sono proprio quelle di cui i compilatori dell'*Opus prosodiacum* e degli *Exempla diuersorum auctorum* intendevano precisare la prosodia: per quanto riguarda il sostantivo *pepo, -ōnis,* inoltre*,* va notato che esso è utilizzato in poesia solo dall'autore dell'*H.,* che in questo caso costituisce quindi l'unica *auctoritas* antica cui i metricologi potessero rifarsi, mentre la quantità breve della penultima sillaba di *sapphirus,* sebbene si debba considerare errata secondo la prosodia classica, risulta tuttavia confermata dall'uso di autori tardi, come Venanzio Fortunato (VI sec.). Nel caso di *Reg.* II, fr. 4, la citazione di Aldelmo risponde alla volontà di esemplificare lo schema del peone secondo, nel quale rientrerebbe la forma

---

[123] L'autore dell'*H.* risulta essere l'unico poeta dell'antichità ad aver usato il numerale *septuaginta,* metricamente incompatibile con la struttura dell'esametro a causa del cretico iniziale (*sēptŭāginta*): cfr. anche *Gen.* 222, *septuăginta super positis, ut summula poscit; Exod.* 1036, *septuăginta uiros longeque inflectere colla; Num.* 254, *septuăginta simul, quorum sententia iuncta.*

[124] Cfr. invece la corretta prosodia di *tĕnerrimus* in *app. Verg., Aetna* 152, *obliquumque secat qua uisa tĕnerrima claustra;* Ou. *ars* I 299, *ipsa nouas frondes et prata tĕnerrima tauro;* Aus. *epist.* 3, 24, *uisceris et niuei dulcique tĕnerrima suco.*

[125] Per un'analisi dei vv. 507-542 dell'*Esodo* cfr. Flammini 2006, p. 148. Vanno notate le seguenti particolarità: v. 508: base giambica nel dativo singolare *cui;* presenza di *h* consonantica, con conseguente assenza di sinalefe e allungamento del sesto elemento (ciò si verifica talvolta anche nella poesia dattilica); v. 509: allungamento della penultima sillaba nella forma verbale *decŏrat,* favorito probabilmente, secondo Flammini, dalla quantità lunga della penultima sillaba dell'aggettivo *decōrus* (cfr. anche *Gen.* 1451, *eximiumque ducem multa cum laude decōrat,* ma anche Damas. *epigr.* 44, 3, *ornauit supplex, cultu meliore decōrans;* Drac. *laud. Dei* I 250, *eminet hic cristatus apex has lingua decōrat;* Coripp. *Ioh.* III 300, *quis potuit campos? Ornasti, magne, decōrans*); v. 510: trattamento del dittongo *Ae-* come breve, fenomeno frequentissimo nell'*H.:* cfr. Becker 1889, p. 15; Best 1891, p. 21 sgg.; v. 511: allungamento della prima sillaba di *equitibus,* normalmente considerata breve (nelle sezioni esametriche del poema la prima sillaba del termine *eques, -itis* mantiene sempre la quantità breve: cfr. *Ios.* 329, *nil pedes efficiet ĕquitum nec tela ualebunt; iud.* 322, *hinc acies ĕquitum mixtis peditumque maniplis*); v. 516: allungamento dell'ultima sillaba di *meus* (Flammini 2006, *ibid.* ritiene tuttavia che sia possibile parlare in questo caso di un allungamento in arsi dell'ottavo elemento).

[126] La prima sillaba di *iaspis, -ĭdis* risulta breve in tutti gli autori, dalla classicità all'epoca cristiana: cfr. ad es. Verg. *Aen.* IV 262, *conspicit atque illi stellatus ĭaspide fulua;* Lucan. X 122, *fulget gemma toris et ĭaspide fulua supellex;* Stat. *Theb.* IV 270, *electro pallens et ĭaspide clarus Eoa; ibid.* VII 659, *Taenariam fulua mordebat ĭaspide pallam;* Mart. *epigr.* V 11, 1, *Sardonychas zmaragdos adamantas ĭaspidas uno;* Iuu. *sat.* 5, 42, *da ueniam; praeclara illi laudatur ĭaspis;* Ven. Fort. *Mart.* III 463, *qualis ĭaspis erat pedibus laterique topazus; ibid.* IV 323, *trama topazos erat rutilans et stamen ĭaspis.*

[127] E' da notare che normalmente il poeta dell'*H.* rispetta la quantità breve della prima sillaba dell'aggettivo *ĭnemptus:* cfr. *Gen.* 990, *hic cum diuitiis alitus praestaret ĭnemptis; Iud.* 691, *is certus mihi finis erit uirtutis ĭnemptae.*Il sostantivo *pepo, -ōnis* è invece un *hapax* in poesia: cfr. *ThlL* X/1, VIII, coll. 1127-1128, *s.u.*

[128] La forma *sapphĭrus* al posto di *sapphīrus* si trova in Ven. Fort. *carm.* VI 1, 110, *sapphĭrus, alba, adamans, crystalla, smaragdus, iaspis; ibid.* VIII 3, 297, *sapphīra uel mulier geminos largita minutos; Anth. Lat.* 728, 5, *fulgidus ardenti iungatur saphĭrus auro.* Cfr. invece Auien. *orb. terr.* 1304, *sapphīri latebras et praeduros adamantas;* Prisc. *periheg.* 1009, *sapphīrique decus nigri flauique coloris;* Alc. Avit. c*arm.* IV 631, *sapphīrique uirens maculosus caerulus albus.*

tĕnērrĭmŭs che ritroviamo nell'*H.,* dove tuttavia lo schema dell'esametro impone, in questo caso, di considerare lunga la prima sillaba della parola. Più complesso è invece il caso del termine *cynomia/coenomia:* è probabile che il compilatore dell'*Opus prosodiacum* scandisse in questo modo l'esametro citato:

hīs āc|tīs cўnŏm|ĭă flŭ|īt quæ| mūscă căn|ĭnă,

rispettando la quantità breve delle vocali *y* e *o* del sostantivo *cynomia* e la quantità lunga della penultima sillaba dello stesso termine: la parola deriva infatti dal greco κυνόμυια, quadrisillabo (κυ-νό-μυι-α) composto di κύων, κυνός ("cane") e μυῖα, −ας ("mosca").

Diversamente, nel caso della citazione presente negli *Exempla diuersorum auctorum,* la scansione del verso doveva essere questa:

hīs āc|tīs cæ|nōmiă flŭ|īt quæ| mūscă căn|ĭnă,

con sineresi delle ultime due sillabe del sostantivo *coenomia,* evidentemente considerato un trisillabo (*coe-no-mia*)[129], e con il calcolo errato della quantità della vocale *o* dello stesso termine.

A proposito di questo verso, va detto che il Peiper, nella sua edizione dell'*H.,* ritenne di dover correggere la lezione del codice **A**, la stessa che si ritrova in Micone (*cynomia*)[130]: traslitterando il greco κυνόμυια nel latino *cynomyia,* propose quindi di considerare il sostantivo come un quadrisillabo (*cy-no-myi-a*), come accadeva in greco, senza scindere il gruppo *yi,* considerato un'unica sillaba in quanto costituiva originariamente un dittongo:

hīs āc|tīs cўnŏ|mўiă flŭ|īt quæ| mūscă căn|ĭnă.

Va notato, inoltre, che anche il sostantivo *cynomyia, -ae* è un *hapax* poetico, così come il numerale *septuăginta* (*Iud*. 18). E' quindi comprensibile che, almeno per quanto riguarda l'accertamento della prosodia di questi ultimi termini, i grammatici medievali si rifacessero all'*auctoritas* rappresentata dal poeta dell'*H.*

Per spiegare la presenza di citazioni che contengono esempi di allungamenti vocalici, quali *īaspis* (*Exod.* 1100) e *īnemptos* (*Num.* 357), occorre ricordare che il primo termine figura all'interno dell'esametro citato al fine di spiegare la corretta prosodia della forma verbale *intermĭcat,* per la quale esistevano pochi altri esempi di uso in ambito poetico[131]; analogamente, la forma *īnemptos,* erroneamente trascritta *inepitos* nel florilegio di Micone e *ineptos* negli *Exempla,* è presente all'interno del verso citato per spiegare la prosodia dell'*hapax* poetico *pepones*.

Per quanto riguarda, invece, il cantico in endecasillabi falecei citato da Beda e le irregolarità prosodiche in esso presenti, risultano particolari alcune licenze prosodiche, come la forma verbale *decō̆rat,* l'abbreviamento del dittongo iniziale in ***Ae**gyptiorum* e l'allungamento della prima sillaba di ***e**quitibus;* bisogna tuttavia considerare che lo stesso grammatico, nel capitolo XVII del *De arte metrica,* intitolato *'De metro Falleucio',* non si propone di fornire al lettore la corretta prosodia di

[129] Il sostantivo *cynomyia* è spesso trascritto *cynomia* o *coenomia* nei codici: cfr. *ThlL* III, col. 1414, *s.u.* "coenomy(i)a" e *ibid.* IV, col. 1591, *s.u.* "cynomyia", in partic. rr. 37-70.
[130] Va ricordato che il codice **A** è l'unico testimone manoscritto che riporta i versi 1-293 del libro dell'*Esodo*.
[131] L'uso del verbo *intermicare* è rarissimo in poesia: sono attestate solo le forme *intermicat* (Val. Fl. *Argon.* IV 662; Claud. *Prob. et Olybr.* 26; *rapt. Pros.* I 185; Mar. Vict. *aleth.* II 269; Coripp. *Iust.* IV 150; Ven. Fort. *Mart.* II 89; *carm.* I 12, 15) e *intermicet* (Stat. *Theb.* XII 252 e Ven. Fort. *carm.* VI 1, 108).

determinate parole presenti nei testi da lui successivamente citati a mo' di esempio, bensì intende spiegare lo schema metrico dell'endecasillabo faleceo, cui obbediscono fedelmente, nonostante le particolarità prosodiche rilevate, anche i versi citati dalla parafrasi dell'*Esodo* contenuta nel poema dell'*H.* Si può infine ricordare ciò che lo stesso Beda, nel capitolo XV del primo libro del *De arte metrica,* intitolato *'Quod et auctoritas saepe et necessitas metricorum decreta uiolet'* e di poco precedente la trattazione dell'endecasillabo faleceo, a proposito di alcune deroghe alle norme metrico-prosodiche, ricorda che esse sono giustificabili in ragione della *necessitas* e dell'*auctoritas* dei singoli autori: *at tamen intuendum est nobis quia et auctoritas nonnumquam et necessitas metricae disciplinae regulas licite contemnit*[132]. A questo proposito, il grammatico cita diversi esempi di infrazione delle norme metrico-prosodiche giustificati da ragioni intrinseche al testo, che comportano l'impiego di un determinato termine non altrimenti compatibile con la struttura del verso. Altri esempi sono spiegabili, invece, con il riferimento all'autorità di poeti come Virgilio, Paolino di Nola e Sedulio[133].

§ 3. Storia degli studi

§ 3.1. Attribuzione e cronologia dell'opera

L'esame della tradizione manoscritta e di quella indiretta non consente di identificare l'autore dell'*H.* Infatti, grammatici autorevoli come Aldelmo e Alcuino citano in modo generico i versi tratti dall'opera, mentre Beda non inserisce alcun riferimento relativo all'autore e all'opera da lui citata. Del resto, i cataloghi di S. Nazario di Lorsch e di Cluny, che attribuiscono l'*H.* ad autori diversi, fanno entrambi riferimento ad una versificazione dell'Ettateuco, cui sarebbero stati aggiunti anche altri libri, elencati però in ordine probabilmente non sempre completo né sistematico: ciò potrebbe indicare che, in origine, esisteva un primo nucleo dell'opera, costituito dalle parafrasi dei primi sette libri dell'Antico Testamento, seguito poi da tutta una serie di altri canti che si sarebbero aggiunti, forse, in un secondo momento, o sarebbero stati compilati da altri versificatori, distinti dal poeta dell'*H.* Tuttavia, l'assenza di dati più concreti e l'impossibilità di confrontare i libri dell'opera che ci sono rimasti con i successivi, andati perduti, non consente di verificare quest'ipotesi.

Se consideriamo la tradizione manoscritta, ci rendiamo subito conto che la maggior parte dei codici (**A**, **R**, ms. Toulouse Bibl. Munic. 809 e forse **E**) indicano come autore dell'opera Cipriano, analogamente a quanto avviene nei cataloghi di Lorsch e St. Riquier, mentre il catalogo di Cluny fa il nome di Alcimo Avito, poeta al quale vengono spesso attribuiti i versi dell'*H.* citati da Micone. Nei codici **B** e **C** non si rinviene alcuna attribuzione, mentre in **G** la parafrasi del libro della *Genesi* è attribuita a Giovenco, ma qualche dubbio in proposito fa sì che lo scriba specifichi che in realtà si può forse assegnare, ancora una volta, a Cipriano la paternità dei versi copiati nel manoscritto. Il fatto che i grammatici medievali non specifichino mai l'autore del poema da cui citano ha fatto ritenere alla Petringa che già all'altezza del VII secolo il nome dell'autore fosse caduto, e che quindi il poeta risultasse ignoto: «l'opera, dunque, circolava anonima, e gli eruditi del tempo non tentavano di attribuirle una paternità, assai più saggiamente di quanto avrebbero fatto in seguito sia gli scribi dei codici **A**, **G**, **R** che i filologi dal XVI al XIX secolo»[134]. Per spiegare l'attribuzione

[132] Il testo è citato secondo l'ed. Kendall 1975, p. 127, rr. 1-3: «ma dobbiamo tuttavia considerare che talvolta sia l'autorevolezza del poeta che la necessità autorizzano a trascurare lecitamente le norme della metrica».
[133] Cfr. ed. Kendall 1975, pp. 127-129.
[134] Cfr. Petringa 2007b, p. 168. Cfr. anche *ibid.,* p. 178, in cui viene data particolare importanza alla testimonianza di Aldelmo, che risulta significativa a sostegno della tesi dell'anonimia del poema, «sia perché è la prima testimonianza in ordine di tempo tra tutte quelle da noi attualmente possedute, dirette e indirette, sia perché essa si riferisce a un periodo

dell'*H.* a san Cipriano, vescovo di Cartagine (210 ca.-258), la Petringa ipotizza che i copisti medievali, trovandosi di fronte ad un poema quasi certamente adespoto e originariamente tràdito assieme ad altri testi cristiani raccolti in florilegi poetici, abbiano cercato di assegnare la paternità dell'opera ad uno degli autori della raccolta: in questo caso, «forse, si può risalire all'origine dell'errore sulla base della concomitante presenza nei codici di Laon (**AB**) – così come in **RE** – della *Genesi* con il *De Sodoma,* operetta anch'essa attribuita a Cipriano in tali manoscritti»[135]. Nel caso del codice **G**, invece, la doppia attribuzione del poema (Giovenco-Cipriano) sarebbe da ricondurre alla possibilità che all'inizio l'opera sia stata ascritta a Giovenco sulla base delle affinità tematiche con la parafrasi del Vecchio Testamento presente nello stesso codice ed ivi erroneamente attribuita a Giovenco (si tratta in realtà del primo libro del *Carmen Paschale* di Sedulio: cfr. n. 14 **G**); successivamente, la presenza nel codice **G** di alcuni trattati pseudo-ciprianei (nn. 13; 16-19 **G**) o l'influenza di manoscritti affini ad **A** ed **R** avrebbe indotto il copista a correggere l'indicazione, proponendo di assegnare l'opera a san Cipriano. Infine, l'assenza di indicazioni circa il nome dell'autore del poema in codici come **B** e **C** avvalorerebbe la tesi dell'accidentale perdita del nome dell'autore[136].

Le ipotesi formulate dalla Petringa per spiegare l'attribuzione del poema a Cipriano sembrano plausibili, soprattutto se si considera che al Santo vescovo di Cartagine vennero anticamente attribuite numerose opere poetiche, alcune delle quali sono state recentemente edite da J. M. Escolà: oltre al *De Sodoma* e al *De Iona,* possiamo citare il *Carmen ad Senatorem* e le operette *De Pascha* e *De resurrectione mortuorum*[137]. Del resto, ripercorrendo la storia editoriale dell'*H.,* la cui tradizione testuale si intreccia con una parte delle altre opere pseudo-ciprianee sopra ricordate, si possono trovare numerose attribuzioni del poema, nessuna delle quali, tuttavia, risulta soddisfacente: ne sono prova alcuni indizi interni al poema, che suggeriscono che l'autore dell'*H.* abbia imitato Claudiano e sia stato a sua volta, forse, oggetto di imitazione da parte di Claudio Mario Vittorio, poeti che certamente non potevano essere noti né a san Cipriano né a Tertulliano o a Giovenco[138].

Il Morel fu il primo editore di un breve frammento del poema, edito sulla base del codice **R**: nel 1560 pubblicò a Parigi, assieme ad altre opere, due poemetti intitolati *Genesis* e *De Sodoma,* entrambi di 165 versi, attribuendoli a Cipriano, vescovo di Cartagine, come risultava dall'*inscriptio* del suddetto manoscritto. Dato che il codice **R** rimase per un lungo tempo l'unico testimone noto dell'opera, gli editori successivi continuarono ad assegnare a san Cipriano la paternità di questo frammento: è il caso del Fabricius (Basilea, 1564), della seconda edizione approntata dallo stesso Morel (Parigi, 1564), e del De Pamèle (Anversa, 1568). Quest'ultimo editore, nel 1583, ritenne però che fosse più corretto attribuire l'opera a Tertulliano: sostenne di essere stato influenzato, in questo, dall'opinione di Sisto Senese[139], che attribuiva a Tertulliano il poemetto *De Sodoma;* alcune affinità

---

in cui l'opera circolava in una maniera assai più completa di quanto non lo fosse all'epoca in cui i codici da noi posseduti furono copiati».

[135] Cfr. Petringa 2007b, p. 177. Sulla tradizione manoscritta dei *Versus de Sodoma,* cfr. anche l'ed. Morisi 1993, pp. 25-36.

[136] Cfr. Petringa 2007b, pp. 177-178.

[137] Cfr. Escolà 2007, pp. 9-24. Sulle opere pseudepigrafe attribuite a Cipriano di Cartagine, cfr. anche Veronese 2009, pp. 83-86.

[138] Per i riferimenti alla cronologia del poema, vd. *infra,* cap. I, § 3.1., p. 39 sgg. Per le informazioni che seguono, relative alla storia editoriale dell'opera dal XVI al XVIII secolo, invece, si vedano i due articoli di Petringa 2007b, pp. 169 sgg. e Petringa 2011, pp. 287-303.

[139] Sisto Senese (Siena 1520-1569) fu un religioso italiano, diventato un teologo cattolico: compilò una sorta di grande enciclopedia biblica contenente anche dotti riferimenti agli scrittori ecclesiastici, alle loro opere, alle modalità con cui tradurre e commentare le Sacre Scritture: si tratta della *Bibliotheca sancta ex praecipuis Catholicae Ecclesiae*

stilistiche tra quest'ultima opera e il breve frammento della *Genesi* lo inducevano a pensare che Tertulliano, più che Cipriano, potesse essere l'autore dell'unica porzione dell'*H.* allora nota[140]. Nel 1597 il Du Jon inserì i primi 165 versi della *Genesi* all'interno della sua edizione delle opere di Tertulliano, assegnandoli a quest'ultimo autore; altrettanto fecero editori come il Rivinus nel 1651 e l'Oberthür (1781).

Successive edizioni, come quelle del Rigault (1634; 1648) e del Le Prieur (1664; 1666), oscillano tra l'attribuzione a Tertulliano e a Cipriano: entrambi gli editori, inizialmente, pubblicarono il testo dei primi 165 versi della *Genesi* nella loro edizione delle opere di Tertulliano, attribuendolo però ad incerto autore; successivamente, lo ripubblicarono, pur con qualche dubbio, nell'edizione degli scritti di san Cipriano. Nel 1682 il Fell pubblicò il breve frammento della *Genesi* assieme alle altre opere di san Cipriano, specificando però che l'opera era stata erroneamente attribuita sia al vescovo di Cartagine che a Tertulliano.

Il Dupin (1698) propose invece di attribuire l'opera a Salviano di Marsiglia, basandosi sulla testimonianza di Gennadio, il quale, citando alcuni scritti di Salviano, scrive: *in morem Graecorum de principio Genesis usque ad conditionem hominis conposuit uersu quasi hexaemeron librum unum*[141].

Nel 1713, il Maittaire attribuì i versi in questione a Cipriano, e il Baluze li inserì fra le opere spurie di san Cipriano, ma il testo venne pubblicato dopo la sua morte da P. Maran (1726) e fu attribuito ad ignoto autore; il testo fissato dal Baluze venne ristampato da F. Oehler (1854) tra le opere spurie di Tertulliano con il titolo *Incerti auctoris Genesis*.

Secondo la ricostruzione della Petringa, J. Sirmond (1559-1651) fu il primo a scoprire le restanti parti dell'*H.* tràdite dai codici **A** e **B**: nella sua edizione delle opere di Avito (1643), infatti, il Sirmond afferma di aver trovato in tre manoscritti dei componimenti parafrastici dedicati all'*Esodo,* al *Levitico,* ai *Numeri,* al libro di *Giosuè* e dei *Giudici.* Egli ritenne, però, che non fossero degni di essere pubblicati, a causa della loro scarsa raffinatezza formale e del loro modesto valore letterario. Due dei tre manoscritti erano verosimilmente identificabili con i due codici di Laon, mentre il terzo era probabilmente un testimone a noi ignoto; l'attribuzione dell'opera ad Avito fu probabilmente dettata dal fatto che nel manoscritto più completo dell'*H.,* **A**, il quinto libro del *De spiritalis historiae gestis* si trova inserito tra la *Genesi* e l'*Esodo* dell'*H.;* inoltre, la parafrasi dell'*Esodo* e dei successivi libri della Bibbia risulta anonima: probabilmente, come aveva fatto a suo tempo Micone, Sirmond ritenne che questa parte del poema fosse opera di Avito, e come tale la considerò, senza tuttavia pubblicarla[142].

---

auctoribus collecta (Venetiae 1566). Nel libro IV del suo trattato, a p. 473, *s.u.* "Tertullianus" l'autore scrive: «Item Sodomitanae conflagrationis in 18. *Gen.* caput librum unum, heroico uersu eleganter conscriptum: qui incipit: *Iam Deus omnipotens primaeui crimina saecli/ uindice diluuio cunctis aboleuerat undis,/ quas caelum sparsit, Tyrii maris expulit aequor* [= *De Sodoma,* vv. 1-3]».

[140] Cfr. ed. De Pamèle 1583, p. 912, dove, come premessa alla *Genesi* ora attribuita a Tertulliano, si legge: «Prima quatuor [*sic*] *Geneseos* capita Heroico carmine reddidit. Ceterum quamquam olim B. Cypriano in Operum eius Tomo tertio adscribendum putauerimus, interea sententiam mutare persuasit Sixtus Senensis, qui Biblioth. suae Sanctae lib. 4 Tertulliano adscribit *Sodomam* librum sequentem, qui haud dubie eiusdem cum hoc auctoris est; maxime quum stylus magis sit Tertullianicus quam Cyprianicus, et nusquam B. Cyprianus inter Poëtas Christianos nominetur praeterquam a Fabricio, qui primus in lucem eius nomine edidit. Si quis interim aliud sentiat, per me licet, dummodo etiam inter Opera Tertulliani utrumque opus admittat».

[141] Cfr. Genn. *uir. ill.* 10, 68: «compose in versi, alla maniera dei Greci, un libro che si può chiamare *Esamerone,* in cui espose le vicende bibliche dall'inizio della *Genesi* fino alla creazione dell'uomo».

[142] Cfr. Petringa 2011, pp. 296-297.

Nel 1733, il Martène e il Durand scoprirono a Corbie il manoscritto **G** e pubblicarono a Parigi il testo della *Genesi:* sulla base dell'*inscriptio* del codice, presero posizione attribuendo l'opera a Giovenco, senza fissare una cronologia precisa, ma limitandosi ad osservare che l'opera doveva essere più o meno contemporanea agli *Euangeliorum libri.* Il testo della *Genesi* venne poi ristampato anche da A. Gallardi (1768), che continuò ad attribuire lo scritto a Giovenco, come fece F. Arévalo (1792). Il testo dell'edizione Martène-Durand venne poi inserito nella *Patrologia Latina* del Migne (vol. XIX, 1846).

Successivamente, fu importante il contibuto del Pitra, che si può considerare il primo vero editore dell'*H.,* malgrado gli errori e le lacune presenti nel suo lavoro. Egli, infatti, ritrovò i manoscritti **A** e **B**, probabilmente già noti al Sirmond, e il codice **C**, conservato a Cambridge, basando la sua collazione su questi soli testimoni, e avvalendosi, per il resto, delle precedenti edizioni dei primi 165 versi dell'opera, editi, come abbiamo visto, sulla base dei codici **R** e **G.** L'opera venne pubblicata, ma non integralmente, in due distinte edizioni, tra il 1852 e il 1888[143]; il Pitra l'attribuì a Giovenco, sulla base dell'*incipit* di **G** e dell'*inscriptio* di un altro manoscritto di Corbie, oggi perduto, citato dal Montfaucon[144]. L'attribuzione a Giovenco era comprovata, secondo il Pitra, da alcuni *loci similes* individuabili tra gli *Euangeliorum libri* e l'*H.*[145] e da alcune particolarità metrico-prosodiche[146]; inoltre, egli riconosceva nell'*usus scribendi* dell'autore di quest'ultima opera una certa analogia con le modalità parafrastiche di Giovenco: in particolare, la scrupolosa fedeltà al testo biblico era riconosciuta come un aspetto comune ai due poemi:

> «Si quae sint in Juvenco distincta hujuscemodi lineamenta, exprimi maxime videntur in religiosissima ipsius ac paene incredibili diligentia, qua Scripturae sacrae fidus interpres, sic verbum verbo, nihil obstante metrorum lege, exhibet, ut veterum versionum Latinarum textus non minus in illius carmine quam in soluta caeterorum Patrum oratione referatur»[147].

Cercando di stabilire la cronologia del poema, il Pitra riteneva che l'*H.* potesse essere stato scritto da Giovenco sotto il regno di Giuliano l'Apostata. La modestia dell'opera rispetto agli *Euangeliorum libri* veniva giustificata, così, con il clima di forte ostilità verso i Cristiani, tipico

---

[143] Si tratta dello *Spicilegium Solesmense* (1852) e degli *Analecta Sacra et Classica* (1888). Nella prima opera sono editi, nell'ordine: un frammento del libro della *Genesi,* ricavato dalla collazione dei codd. **A** e **C** (vd. pp. 171-172; il frammento corrisponde ai vv. 325-378 dell'ed. Peiper); la parafrasi integrale del libro dell'*Esodo* (pp. 173-207) e di *Giosuè* (pp. 208-223); seguono alcune parti del libro del *Levitico,* dei *Numeri* e del *Deuteronomio* sotto la denominazione di «selecta fragmenta» (pp. 224-258). Gli *Analecta* riportano il libro dei *Giudici,* seguito da alcuni altri brani antologici del *Levitico* e dei *Numeri* (pp. 181-202; 206-207).

[144] Cfr. ed. Pitra 1852, p. XXXVI: «Alius exstitit, teste Montefalconio, Corbeiensis codex, integrior forsitan, saeculi X, in quo: *Carmina Juuenci in uetus Testamentum*».

[145] Cfr. Pitra 1852, pp. XL-XLI. L'editore cita alcuni passi dei due poemi sottolineando, in particolare, l'uso comune di alcuni vocaboli, che dimostrerebbe la derivazione delle due opere dalla stessa mano: si tratta di parole e espressioni come: *palpare*; *aequora campi*; *miserator*; *iustus iuste*; *discolor/ decolor*; etc.

[146] Cfr. Pitra 1852, pp. XLII-XLV. I confronti concreti proposti da quest'editore per quanto riguarda l'ambito metrico-prosodico sono piuttosto esigui: egli si sofferma soprattutto su alcune particolarità proprie dello stile di Giovenco, sottolineando il suo ruolo di caposcuola dei poeti cristiani e ricordando sommariamente alcuni fenomeni prosodici e ritmici tipici della poesia tardoantica, come la frequente presenza di allungamenti sillabici davanti a cesura (p. XLIII) e l'uso di «synaeresis, crasis, ectasis, ecthlipsis, diaeresis, syncope, systole, diastole» (p. XLIV).

[147] Cfr. Pitra 1852, p. XLI: «Se in Giovenco si possono rilevare delle caratteristiche peculiari, mi sembra che possano essere identificate soprattutto nella scrupolosissima e quasi incredibile diligenza con cui, fedele interprete della Sacra Scrittura, parafrasa (*exhibet*) parola per parola, quando le leggi metriche lo consentono, cosicché il testo delle antiche versioni latine [della Bibbia] viene esposto non meno accuratamente nel suo poema che nella prosa di tutti gli altri Padri».

della metà del IV secolo. Giovenco sarebbe stato indotto a scrivere dal desiderio di continuare a divulgare la Parola di Dio, minacciata dalla restaurazione pagana imposta dal nuovo imperatore:

> «Elegantius quidem in Novo versatus est Foedere, quam in Antiquo, cuius varia monumenta raptim, et quasi urgente quadam necessitate, eum evolvisse diceres. Hinc mihi orta suspicio nonnulla, *Historiam* quidem *evangelicam,* sub Constantino, florente etiam tunc Ecclesiae pace, editam fuisse; *Metra* vero diversi generis *in Heptateuchum* prodiisse sub Juliano imperatore, lata in id temporis lege ne Christianis daretur veterum poetarum usus; qua multi ex nostris excitati, in primis Juvencus inter Latinos, et apud Graecos Nazianzenus, innumera omnis generis carmina condiderint»[148].

L'importante scoperta del Pitra venne ignorata nell'edizione critica delle opere di san Cipriano pubblicata da W. A. von Hartel (1871), che pubblicò in appendice, tra gli scritti ritenuti spuri, i primi 165 versi della *Genesi,* basandosi unicamente sul codice **R**, tralasciando cioè sia il manoscritto **G**, noto sin dal 1733, anno della pubblicazione dell'edizione Martène-Durand, sia i testimoni **A** e **B**, recentemente collazionati da Pitra. Nella sua storia della letteratura del Medioevo occidentale, A. Ebert affrontò, invece, il problema dell'attribuzione dell'opera, considerando anche le nuove scoperte del Pitra: in polemica con quest'ultimo, ipotizzò che solo i primi 165 versi della *Genesi* si dovessero attribuire a Giovenco, mentre il resto del poema poteva essere opera di un altro autore, forse della sua scuola[149].

In un articolo del 1866 L. Müller parlò del poeta dell'*H.,* ritenendo di dover considerare anonima l'opera, in quanto nessuna delle proposte di identificazione che erano state avanzate poteva dirsi attendibile[150]. Nel cercare di definire il luogo di provenienza dell'autore e il periodo storico nel quale era vissuto, lo studioso ipotizzava che il poema potesse essere associato alle altre parafrasi sull'Antico Testamento redatte nel V secolo in Gallia, ovvero l'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio e il *De spiritalis historiae gestis* di Avito. Tale collocazione geografica e cronologica era suggerita anche dal grande sviluppo culturale e dalla fervida attività letteraria che caratterizzarono l'area francese in epoca tardoantica. Non veniva però addotta nessuna prova interna che avvalorasse questa tesi[151].

La prima monografia scientifica dedicata al poema dell'*H.* fu opera di C. Becker, che, nel 1889, individuò i principali fenomeni prosodici del testo e ne analizzò le caratteristiche linguistiche e stilistiche, occupandosi anche di stabilire la provenienza dell'autore e l'epoca di composizione del

---

[148] Cfr. Pitra 1852, p. XLI: «Si dedicò al Nuovo Testamento e lo parafrasò con maggiore arte rispetto a quanto fece con l'Antico: si direbbe quasi che abbia ripercorso frettolosamente i vari racconti del Vecchio Testamento, come se lo incalzasse un bisogno urgente di scrivere quest'opera. Perciò, ho più di un motivo per sospettare che l'*Historia Euangelica* sia stata pubblicata sotto Costantino, quando ancora la Chiesa godeva di un clima di pace, mentre la parafrasi dell'*H.,* contenente vari tipi di metro, sia apparsa all'epoca dell'imperatore Giuliano: infatti, in quel periodo era stata promulgata una legge che vietava ai Cristiani la frequentazione degli antichi poeti; da questa legge si sentirono spronati all'azione molti degli autori cristiani – innanzitutto, tra i Latini, Giovenco, e, presso i Greci, [Gregorio] Nazianzeno –, e scrissero moltissimi testi poetici di ogni genere».

[149] Cfr. Ebert 1889, pp. 118-120.

[150] Cfr. Müller 1866, pp. 125-127.

[151] Cfr. Müller 1866, p. 127, a proposito della datazione dell'opera: «auch die Zeit unseres Gedichtes läßt sich nicht genau bestimmen, doch ist dieselbe mit ziemlicher Sicherheit im fünften oder sechsten Jahrhundert zu fixiren, und der frühere Termin kommt mir noch etwas probabler vor als der spätere»; a proposito della patria dell'anonimo poeta: «am leichtesten möchte ich mich für Gallien entscheiden und zwar nur aus einem Grunde, der aber nicht ganz absurd ist, nämlich weil überhaupt Gallien vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert in profaner wie weltlicher, prosaischer und poetischer Schriftstellerei das regste geistige Leben zeigt, so daß man bei namenlosen Werken immer zunächst an jenes Land, erst etwas später an die übrigen denken wird».

poema. Lo studioso tedesco notava innanzitutto che nell'opera erano assenti gli elementi stilistici che caratterizzavano i testi degli autori di origine africana: il barocchismo e la ricercata perfezione formale erano estranei allo stile del poeta, così come gli apparivano sconosciute alcune costruzioni sintattiche ritenute tipiche dell'area africana (ad es. l'uso di *quod, quia* o *quoniam* accompagnati dall'indicativo per realizzare la proposizione dichiarativa, in luogo del classico accusativo + infinito); anche l'assenza di forestierismi, di locuzioni ampollose o di composti e neoformazioni con prefissazione negativa e suffisso *–bilis* sembravano escludere un'origine africana del poeta[152]. Dopo aver individuato i nomi composti e i vocaboli rari all'interno del poema ed aver notato che alcuni di questi risultavano impiegati da autori di origine gallica, il Becker riteneva di poter ipotizzare che anche il poeta dell'*H.* fosse nato e vissuto in terra francese. Tuttavia, i paralleli individuati dallo studioso alle pp. 22-24 non sembrano essere molto probanti, dato che non è così frequente il rimando ad autori di origine gallica: anzi, solo tre sono i poeti che possono vantare tale provenienza (Ausonio, Paolino di Périgueux e Venanzio Fortunato, quest'ultimo, però, verosimilmente non contemporaneo all'autore dell'*H.* e originario di Valdobbiadene, in Italia, benché operante per gran parte della sua vita alla corte dei re merovingi), mentre l'unico prosatore gallico citato è Sulpicio Severo.

La tesi del Becker viene avvalorata maggiormente dalle affinità stilistiche e metriche individuate tra l'*H.* e due poeti di origine gallica, Paolino di Périgueux e Claudio Mario Vittorio. Alcuni dei confronti proposti risultano convincenti e possono effettivamente indicare una provenienza geografica comune ai tre autori, sebbene non sia possibile giungere a conclusioni certe[153]. Inoltre, il Becker individuò per primo un *terminus post quem* sicuro per l'opera, osservando che i vv. 96-98 del panegirico che Claudiano scrisse in occasione del terzo consolato di Onorio nel 396 vengono imitati in *Exod.* 474-476[154]:

Claud. *III cos. Hon.*, 96-98	***Hept. Exod.* 474-476**
o nimium dilecte Deo, cui fundit ab antris	*o nimium felix, celsis cui misit ab astris*
Aeolus armatas hiemes, cui militat aether	*munimenta Deus, candens cui militat aether*
et coniurati ueniunt ad classica uenti.	*et coniuratae ueniunt ad proelia noctes!*

Poiché Claudio Mario Vittorio avrebbe riecheggiato in alcuni passi dell'*Alethia* i versi dell'*H.,* il *terminus ante quem* per la composizione di quest'ultimo poema sarebbe da fissare attorno al 425. Ne conseguirebbe che l'opera venne scritta tra il 396 e il 425, ovvero nel primo quarto del quinto secolo[155]. Quanto all'identificazione dell'autore, Becker respinge la tesi del Pitra, che attribuiva l'opera a Giovenco, sostenendo che i paralleli individuati tra gli *Euangeliorum libri* e l'*H.* non indicano che il poeta spagnolo fu autore di entrambi i poemi, bensì che il poeta dell'*H.* conosceva e spesso imitò i versi di Giovenco. Il Becker ritiene poi del tutto improponibile, soprattutto dal punto di vista metodologico, l'affermazione del Pitra, secondo cui Giovenco avrebbe scritto l'*H.* durante il regno di Giuliano l'Apostata, in un momento, cioè, in cui, al contrario di quanto pensava lo studioso

[152] Cfr. Becker 1889, pp. 18-21.
[153] Cfr. Becker 1889, pp. 24-27.
[154] Cfr. Becker 1889, p. 37.
[155] Cfr. Becker 1889, pp. 38-41, in partic. 41: «de tempore uero Marii Victoris, ut ad propositum reuertamur, nos Gennadius certiores facit, qui eum mortuum esse refert Theodosio et Valentiniano imperatoribus i.e. non multo post annum 425. Habemus ergo spatium triginta fere annorum, intra quod nostrum carmen in lucem prodiit; nec ualde errabimus, si collocamus carmen circa annum 400». In realtà la testimonianza di Gennadio sulla data di morte di Mario Vittorio non è molto precisa, dato che si limita ad indicare un periodo piuttosto ampio di tempo, compreso tra il 425 e il 450: vd. *infra,* cap. I, § 3.1., p. 54, nt. 225.

francese, l'esibizione di una certa raffinatezza stilistica non avrebbe potuto che giovare ad un poeta cristiano[156]. Ritenendo inopportune le altre osservazioni formulate dal Pitra, il Becker prosegue affermando che le numerose infrazioni prosodiche presenti nell'*H.* bastano da sole a smentire l'opinione secondo cui l'autore dell'opera sarebbe Giovenco, poeta quasi del tutto alieno da licenze metriche[157]. L'unica considerazione che è possibile fare, dunque, secondo il Becker, è che il poeta dell'*H.* rimane ignoto, a meno che non si voglia accettare l'attribuzione dell'opera ad un autore di nome Cipriano, come indicato dalla maggior parte dei testimoni manoscritti. In tal caso, però, escluso ogni riferimento al Santo vescovo di Cartagine, si dovrebbe pensare ad un poeta altrimenti sconosciuto, vissuto in Gallia nella prima metà del V secolo. Non sarebbe possibile, infatti, accettare l'ipotesi formulata dal Peiper nella sua edizione di Avito (1883) e accolta dal Mayor[158], secondo cui si potrebbe trattare di Cipriano vescovo di Tolone, morto nel 542 o nel 546, in epoca cioè troppo avanzata rispetto ai termini cronologici individuati dal Becker[159]. Sempre secondo quest'ultimo, la mancanza di sezioni esegetiche e di riferimenti teologici nell'*H.* farebbe pensare che l'autore non fosse un chierico, ma un professionista del diritto o un retore, come si dedurrebbe dalla presenza di alcuni tecnicismi afferenti all'ambito giuridico e di altri appartenenti al lessico dell'oratoria[160].

Nei *prolegomena* alla sua edizione dell'*H.* (1891), il Peiper mise in discussione la tesi da lui precedentemente sostenuta, affermando l'impossibilità di giungere ad una conclusione precisa in merito all'attribuzione dell'opera. L'editore conservò però il nome 'Cipriano' e, basandosi sulle osservazioni del Becker, ritenne dovesse trattarsi di un autore di origine gallica, visto anche il luogo di provenienza della maggior parte dei manoscritti che tramandano l'opera. Il poeta venne così ribattezzato con il nome di "Cipriano Gallo", e, dato che quella del Peiper divenne l'edizione di riferimento per tutti gli studiosi successivi, tale denominazione continuò ad essere convenzionalmente usata per indicare l'autore dell'*H.* Quanto alla cronologia dell'opera, il Peiper convalidò la tesi sostenuta dal Becker, e collocò la composizione del poema tra il 396 e il 450, confermando la dipendenza di Claudio Mario Vittorio dall'autore dell'*H.*[161].

Nello stesso anno in cui venne pubblicata l'edizione del poema curata dal Peiper, H. Best mise in discussione le tesi sostenute da quest'editore e dal Becker, riaprendo la discussione sull'attribuzione del poema. Secondo il Best, infatti, il poema non sarebbe opera di un solo autore. Tale conclusione viene formulata dopo un'analisi piuttosto sommaria di tre aspetti differenti: la tradizione

---

[156] Cfr. Becker 1889, p. 42: «Cur Iuuencum ex poeta polito atque erudito necessitate temporis urgente hominem uolgaris sermonis euasisse putemus, non uideo. Immo Iuliani imperatoris aetate, qui Christianos quasi mente captos irrisit et stultiores uel sensu nimis plebeio praeditos studebat fingere quam ut magistratus eis et honores publicos committeret, illis puto temporibus etiam magis quam antea Christianis studendum fuisse, ut quam accuratissime speciem plebitatis uitarent».

[157] Cfr. Becker 1889, p. 43: «Iuuencum esse auctorem horum carminum prorsus reiciendum est. Si nihil aliud obstaret, sola ars metrica ac uolgaritas poetae, hunc errorem tolleret».

[158] Cfr. Peiper 1883, p. LXIII e Mayor 1889, pp. XL-XLII.

[159] Cfr. Becker 1889, p. 43.

[160] Cfr. Becker 1889, pp. 44-45, in cui il poeta è definito senza dubbio «homo iureconsultus rhetorque» per la presenza di molti termini tecnici che alludono alle caratteristiche dell'eloquenza e per l'uso di verbi come *redhibere, reformare, protelare,* tipici della lingua giuridica. Gli esempi riportati, pur significativi anche se numericamente esigui, non mi sembra che possano indicare con reale certezza la categoria professionale cui apparteneva il poeta: si può trattare, forse, di tecnicismi imparati nell'ambito delle scuole. Cfr. infatti l'opinione di Peiper 1891, p. XXIV: «ne illud quidem, utrum fuerit clericus an profanus, rhetorem fuisse atque iuris peritum, quod uult Becker p. 45, ex sermone diiudicari posse negauerim, praesertim cum ab eis disciplinis ne clericos quidem eorum temporum alienos fuisse sciamus».

[161] Cfr. Peiper 1891, pp. XXIII-XXVII. Per i riferimenti al rapporto con l'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio, cfr. in partic. *ibid.,* pp. XXV-XXVI.

manoscritta, la versione biblica utilizzata come fonte dagli autori dell'opera e le modalità di reimpiego ed imitazione di testi di altri poeti. Per quanto riguarda la tradizione manoscritta, il Best esaminò le *inscriptiones* e le *subscriptiones* di ciascun libro del poema rinvenibili nei codici **A**, **B** e **C**, dando importanza esclusivamente agli elementi ricavabili dal primo di tali manoscritti, in quanto ritenuto migliore rispetto agli altri. Egli propose dunque di assegnare ad un altrimenti ignoto autore di nome Cipriano la paternità del primo canto del poema, come parrebbero suggerire sia l'*inscriptio* che la *subscriptio* del libro genesiaco presenti in **A**, giungendo a tale conclusione dopo aver osservato che nel suddetto manoscritto la successione dei sette libri del poema è stranamente alterata, in quanto la parafrasi della *Genesi,* attribuita a Cipriano, non è seguita direttamente dal libro dell'*Esodo* e dai canti successivi, tutti giunti anonimi, ma dal quinto libro del *De spiritalis historiae gestis,* il cui inserimento proprio in quella sede spezza la teorica unità dell'opera. Secondo il Best, il compilatore del codice avrebbe così inteso rimarcare la necessità di distinguere la parafrasi della *Genesi,* opera di un autore di cui si conosceva perlomeno il nome, da quella dei successivi libri del Vecchio Testamento, concepita da un anonimo poeta, forse a imitazione del primo[162]. E' evidente che l'analisi di Best si rivela parziale, dato che non viene data alcuna importanza né al codice **C**, in cui i vari libri dell'*H.* figurano anonimi e compaiono in rigorosa successione, né a **B**, che tramanda unitariamente i libri dal *Levitico* ai *Giudici* senza fare riferimento al loro autore. Inoltre, come sostiene la Petringa, lo studioso non aveva ipotizzato che l'ordinamento complessivo delle opere presenti in **A** corrispondesse ad una divisione tematica e che la successione dei testi raccolti in forma antologica non fosse rigidamente strutturata per autore[163]. Per quanto riguarda l'ipotesto biblico, il Best, come già Peiper e Becker[164], sosteneva, sulla base di fondati paralleli, che la fonte potesse essere costituita da una delle *versiones Latinae antiquiores*. Dopo un'analisi non particolarmente puntuale, a causa della frammentarietà delle varie fonti manoscritte della *Vetus Latina* e dell'impossibilità di giungere a chiare conclusioni in merito ai singoli passi parafrasati, egli ritiene di poter comunque concludere che la parafrasi della *Genesi* dipende da una versione latina del testo sacro affine a quella riportata dal *codex Lugdunensis*[165]*,* mentre i libri successivi dell'opera avrebbero come fonte un altro testo, più simile a quello tràdito dal *codex Wirceburgensis*[166]. L'analisi è tuttavia limitata dalla scarsa reperibilità di materiale disponibile per operare dei confronti sicuri e dal fatto che il Best propose quasi solamente riscontri relativi al testo della *Genesi*[167]. Infine, considerando l'imitazione di altri poeti presente nel poema, lo studioso sostenne che esisterebbero differenti modalità di riuso o di riecheggiamento di versi claudianei all'interno dei vari libri dell'opera: nella *Genesi,* infatti, si potrebbero riscontrare delle riprese elaborate con gusto e stile personale, mentre negli altri canti del poema si assisterebbe a delle imitazioni pedisseque e prive di valore letterario. Se messa alla prova, tuttavia, anche questa tesi non regge: le modalità di ripresa dei vari versi citati sembrano simili; inoltre, i paralleli proposti non sono sempre probanti, dato che si tratta spesso di pericopi testuali che presentano solo una generica

[162] Cfr. Best 1891, pp. 33-36.
[163] Cfr. Petringa 2007b, p. 174.
[164] Cfr. Becker 1889, pp. 27-36; Peiper 1891, pp. XXVI-XXVII.
[165] Il codice in questione è il *Lugdunensis* 403 (329), cui va aggiunto, in quanto sua continuazione, il *Lugdunensis* 1964 (1840). Si tratta di due manoscritti in grafia onciale, databili al VII secolo, per le cui particolarità codicologiche e paleografiche cfr. Lowe 1924, pp. 32-33 e Gamber 1963, p. 42, nr. 260 a). L'edizione dei due codici è stata curata da U. Robert e pubblicata in due fasi, nel 1881 e nel 1900.
[166] Si tratta di un palinsesto la cui edizione fu approntata da Ranke 1871.
[167] Cfr. Best 1891, pp. 37-48.

affinità[168]. Ritenendo di aver individuato, grazie a questi indizi, la mano di due autori diversi, il Best ipotizzava di poter collocare i due autori dell'opera nello stesso periodo storico, ma in aree geografiche differenti: così, il primo, di nome Cipriano, autore della parafrasi della *Genesi,* sarebbe vissuto in Italia, forse addirittura a Roma, e avrebbe scritto attorno al 410, data la presenza nel suo testo di alcuni esempi di imitazione della *Laus Herculis,* attribuita a Claudiano e datata tra il 404 e il 410[169]. Quanto alla provenienza geografica di quest'autore, il Best riteneva che 'Cipriano' si fosse servito del centone di Proba, da cui avrebbe tratto a più riprese materiale per delle citazioni all'interno della sua opera. Prevenendo l'obiezione per cui potrebbe essere più logico pensare che il poeta si sia servito direttamente di Virgilio[170], il Best sosteneva che troppe erano le coincidenze tra i reimpieghi virgiliani presenti in Proba e quelli presenti in 'Cipriano', tanto da far supporre che fosse proprio la poetessa cristiana la fonte dei versi "virgiliani" dell'autore della *Genesi*. In ogni caso, lo studioso non approfondì la ricerca di eventuali riprese dal centone di Proba all'interno degli altri libri dell'*H.;* inoltre, appare metodologicamente scorretto dedurre che 'Cipriano' era originario dell'Italia o addirittura di Roma dal fatto che Proba stessa era una matrona romana, i cui componimenti, secondo il Best, non dovevano essere noti al di fuori dei ristretti confini del Lazio[171]. L'autore dei successivi libri dell'*H.,* invece, sarebbe stato originario della Gallia, per via di alcune caratteristiche della versione biblica impiegata come fonte e per la presenza di canti in endecasillabi falecei, il cui metro ricorda analoghi componimenti di poeti tardoantichi di origine gallica. La datazione risulterebbe imprecisabile, anche se, verosimilmente, inquadrabile entro la fine del V secolo[172].

In un articolo del 1899, A. Harnack ipotizzò che tre opere confluite nel *corpus* degli scritti di Cipriano vescovo di Cartagine, ovvero due orazioni e la *Coena Cypriani,* fossero da attribuire al medesimo autore, da identificare con il poeta dell'*H.,* originario della Gallia, ma probabilmente vissuto a lungo nel nord Italia, nella zona tra Brescia e Verona. Egli avrebbe composto tali opere tra il IV e il V secolo, più precisamente tra il 380 e il 408. L'indicazione di una regione così precisa dell'Italia era dovuta al fatto che l'autore della *Coena Cypriani* conosceva sicuramente gli *Acta Pauli et Teclae,* poco diffusi in Occidente, ma raccomandati da san Filastrio di Brescia († 387)[173];

---

[168] Cfr. Best 1891, pp. 48-53. Si vedano, ad esempio, due casi in merito ai quali è ben difficile parlare di vere e proprie forme di ripresa o rielaborazione: a p. 49 della sua dissertazione, il Best cita *Gen.* 527, *torua cum fronte iuuencum,* derivante, a suo dire, da Claud. 8, 518, *quam torua uoluptas frontis;* a p. 50, troviamo invece: *Gen.* 1413, *uates discedere cunctos imperat,* associato a Claud. 7, 142, *cunctos discedere tectis dux iubet.*

[169] Cfr. Best 1891, p. 58. Il componimento, noto come *Laus Herculis,* edito in *Anth. Lat.* 881 ed. Riese[1]; 494b ed. Riese[2], è stato erroneamente attribuito da alcuni studiosi a Claudiano, da altri a Nemesiano. Deve però più verosimilmente essere ritenuto anonimo: cfr. Herzog-Schmidt 1993, p. 359 e riferimenti bibliografici ivi indicati.

[170] Infatti K. Pollmann 1992, p. 496 scrive: «denn es läßt z.B. eine Übereinstimmung zwischen dem Heptateuchdichter und der aus Vergil schöpfenden Centonendichterin Proba nicht eindeutig erkennen, welches Werk das Modell des Heptateuchdichters darstellte».

[171] Cfr. Best 1891, p. 57: «poetam nostrum […] in Italia vel in urbe ipsa carmen confecisse existimo. Centones enim Probae certe non ea vigebant celebritate, ut satis angusto temporis spatio per totam Italiam, ne dicam per alias provincias, divulgarentur».

[172] Cfr. Best 1891, p. 59: «errare non putamus si iam quinto saeculo auctorem floruisse constituimus, quae opinio et sacri textus genere et canticis hendecasyllabis phalaeceis compositis, quae poesis species inprimis omnibus fere illius saeculi poetis Gallicanis in deliciis erat, maxime commendatur. Certum vero annum nos definire non posse confitemur».

[173] Cfr. Harnack 1899, pp. 23-25. Per il rapporto tra gli *Acta Pauli* e la *Coena Cypriani,* vd. l'ed. commentata di Mosetti Casaretto-Rosati 2002, in partic. pp. 14-16. Gli *Acta Pauli* sono considerati scritti apocrifi, che presentano degli elementi romanzeschi e avventurosi, con particolare riferimento alla figura di san Paolo e di Tecla, che, secondo il racconto degli *Acta,* fu sua fidanzata e poi discepola, e morì martire per la fede: si tratta di narrazioni di fantasia, «fitte di spunti tra il meraviglioso e il miracoloso, il popolare e l'eroico, tra l'invenzione favolistica e il fanatismo degli ammiratori dell'apostolo» (Mosetti Casaretto-Rosati 2002, p. 16).

inoltre, la *Coena* è considerata una rielaborazione in chiave parodica di un'omelia pasquale pronunciata dal vescovo di Verona, san Zeno, tra il 360 e il 371, nella quale il presule invitava i fedeli, in particolare i neobattezzati, a nutrirsi spiritualmente delle Sacre Scritture[174]. Una sezione di tale omelia, infatti, è dedicata alla rappresentazione ideale di un banchetto nuziale a cui partecipano, offrendo numerose vivande, alcuni personaggi biblici: metaforicamente, si vuole alludere al ricco tesoro costituito dalla Parola di Dio, che nutre il credente. La particolarità del testo, però, è data dal fatto che san Zeno collega i vari personaggi della Bibbia alle vivande imbandite[175], analogamente a quanto avviene, su più larga scala e con intento dissacrante, nel testo della *Coena Cypriani*[176]. La dipendenza della *Coena* da una versione biblica appartenente al gruppo delle *versiones Latinae antiquiores* fece postulare un collegamento con l'*H.*

Condividendo la tesi di Harnack, nel 1904 il Brewer tentò arbitrariamente di identificare l'autore dell'*H.* con il sacerdote di nome Cipriano, destinatario dell'epistola n. 140 di san Girolamo, databile circa al 418, contenente un'esegesi del salmo 89, ritenuto opera di Mosè[177]. Il poeta sarebbe così vissuto nella regione tra Brescia e Verona, negli anni fra il 360 e il 430[178]. Come ammetteva lo stesso Harnack, risulta difficile trovare delle precise affinità tra il testo della *Coena* e l'*H.,* se si considerano le differenze di genere, lingua, stile e metrica[179], oltre al problema della finalità e della destinazione di un'opera come la *Coena,* che può essere interpretata come una parodia dell'omelia di san Zeno, ma anche di alcuni passi evangelici, come quello delle nozze di Cana. Un'altra possibilità è quella di scorgere in essa una parodia dell'Eucarestia, fondata sulla *communio* dei fedeli attorno alla *mensa* rappresentata dal Corpo di Cristo; ma il testo può essere considerato anche come un esercizio letterario a scopo puramente didattico o mnemonico, per consentire agli allievi delle scuole di fissare nella memoria i nomi dei personaggi delle Sacre Scritture e i principali avvenimenti di cui essi sono protagonisti[180].

Nonostante la mancanza di prove significative per confermare il supposto legame tra *Coena Cypriani* ed *H.,* A. Stutzenberger, nel 1903, riteneva comunque probabile che entrambe le opere

---

[174] Cfr. Zeno *tract.* II, 38 (*Ad neophytos post traditum baptisma*).

[175] Eccone qualche esempio, che cito dalla traduzione italiana del testo a cura di Banterle 1987, p. 117 (il passo è in Zeno *tract.* II, 38, 3-4): «Certamente, se uno desidererà qualcosa, Noè – costruttore dell'arca –, che ha tenuto in serbo ogni provvista, non gliela negherà. Pietro il pescatore imbandisce in abbondanza pesci marini appena pescati con una meravigliosa sarda. Il viaggiatore Tobia prepara accuratamente le interiora del pesce di fiume e le arrostisce. Giovanni, vestito di stoffa di peli di cammello, precedendo devoto porta dalla selva miele e locuste. Paolo, invitandoci a mensa, ammonisce l'uno a non criticare l'altro che mangia. Davide, re pastore, offre ad ogni istante latte argenteo e cacio. Zaccheo senza indugi distribuisce doni quadruplicati per i banchettanti; Gesù Cristo, Figlio di Dio, Dio e Signore nostro, offre i dolci, come dice colui che prima di noi gustò questo pranzo: "Quanto sono dolci al mio palato le tue parole, più che un favo di miele per la mia bocca!"».

[176] Si possono confrontare con il passo sopra citato dell'omelia di san Zeno almeno due sezioni della *Coena Cypriani* (per la quale si può vedere la trad. italiana di Fontana 1999): il lungo elenco dei preparativi per il banchetto nuziale (vv. 69-86) e quello dei cibi che ciascuno porta o mangia (vv. 88-141): Noè, che all'inizio partecipa al banchetto stando sull'arca (v. 11), mesce il vino (v. 74) e serve a tavola (v. 105); Tobia appende le viscere di un vitello (v. 81) e poi mangia un pesce rondine (v. 130); Giovanni si ciba appena di una locusta (v. 124) e poi porta in tavola il miele (v. 139); Gesù prepara dei dolci (141) e san Paolo fa diligentemente la parte del cameriere (v. 140). Per altre analogie tra l'omelia di san Zeno e la *Coena Cypriani,* vd. in partic. Modesto 1992, pp. 108-111 e Manca 2010, in partic. pp. 87-88.

[177] Cfr. Hier. *epist.* 140 (*Ad Cyprianum presbyterum de Psalmo LXXXVIIII*). Nell'epistola san Girolamo presenta Cipriano come una persona che medita assiduamente sulla Parola di Dio. La lettera va probabilmente datata al 414 o al 418, in un'epoca in cui ferveva ancora la lotta contro il pelagianesimo: viene infatti ribadita con forza la necessità della grazia per la salvezza.

[178] Cfr. le conclusioni del saggio di Brewer 1904, pp. 107-115.

[179] Cfr. Harnack 1899, p. 24: «Eine nähere Vergleichung der beiden Werke ist durch ihre Natur ausgeschlossen: wie kann man Hexameter mit Devisen vergleichen?». Si vedano anche le considerazioni di Stutzenberger 1903, pp. 46-47.

[180] Quest'ultima è la tesi sostenuta in particolare da Bachtin 1979, p. 314.

fossero state scritte dal medesimo autore, che, sulla base delle analisi del Becker e del Peiper, supponeva essere originario della Gallia e vissuto nel V secolo[181]. Questo studioso criticò punto su punto le tesi del Best: riesaminando i paralleli proposti da quest'ultimo tra l'*H.* e le opere di Claudiano, Stutzenberger dimostra come la maggior parte dei versi del poema ritenuti dal Best riprese o imitazioni da Claudiano siano in realtà derivati da modelli comuni, in particolare dalle opere virgiliane[182]. Inoltre, dimostra che le modalità con le quali viene realizzata l'imitazione dei testi di altri poeti sono analoghe in tutto il poema, il cui tratto caratteristico sarebbe proprio la mancanza di originalità[183].

In seguito, W. Hass (1912), proponendo puntuali confronti fra le versioni bibliche in uso nell'Occidente latino in epoca tardoantica, sostenne che l'*H.* sarebbe stato composto in Gallia negli anni 430-440. In area francese, infatti, erano rinvenibili i principali manoscritti dell'opera; inoltre, proprio lì circolavano alcune versioni pregeronimiane della Bibbia con le quali il testo dell'*H.* sembrava presentare dei punti di contatto. Stando alle osservazioni di Hass, il testo delle antiche versioni delle Scritture doveva essere stato contaminato in alcuni punti con la *Vulgata,* e, dal momento che san Girolamo completò la traduzione del *Pentateuco* negli anni a ridosso del 404 d.C., il codice della Bibbia utilizzato dall'autore dell'*H.* doveva essere stato copiato, forse, poco tempo dopo. Va detto che già il Becker aveva notato degli esempi di concordanza tra alcuni passi dell'*H.* e la versione latina della *Vulgata,* ma aveva spiegato il fenomeno ricordando il metodo di lavoro che san Girolamo seguì nella traduzione dei libri dell'Antico Testamento. Infatti, diversamente da quanto avvenne nel caso dei Vangeli, che furono da lui integralmente ritradotti sulla base del testo greco ed ebraico, come richiesto da papa Damaso, la revisione dell'Antico Testamento venne portata avanti per libera iniziativa di san Girolamo, che lavorò in modo non sempre ordinato ed organico, riesaminando e correggendo il testo di uno dei codici appartenenti alle *versiones Latinae antiquiores,* intervenendo solo dove gli pareva necessario, molto spesso lasciando intatte intere porzioni di testo. Secondo il Becker, dunque, la prassi editoriale di Girolamo, che in fase di revisione del testo della cosiddetta *Vetus Latina*, data la sua incerta conoscenza della lingua ebraica, si avvalse soprattutto della versione greca dei Settanta, autorizzerebbe a pensare che le possibili consonanze tra il poema dell'*H.* e il testo della *Vulgata* siano in realtà da ricondurre all'uso, da parte del nostro poeta, di una versione biblica in certi punti molto simile a quella utilizzata da san Girolamo, e da lui solo sporadicamente corretta[184]. E' piuttosto difficile fare una ricostruzione precisa sia del metodo seguito dal nostro parafraste che delle modalità di lavoro di san Girolamo, anche perché il testo della cosiddetta *Vetus Latina* non è ricostruibile secondo le numerose versioni che di esso circolavano in epoca tardoantica e altomedievale. Nel corso della mia ricerca, basata in questo campo sugli strumenti di più accessibile consultazione, ho potuto constatare che gli stessi

[181] Cfr. Stutzenberger 1903, p. 47: «Die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit der Identität der Autoren beider Werke bleibt auch ohne diesen Beweis bestehen, nachdem beide Schriften ohne Zweifel ungefähr zu derselben Zeit in Gallien entstanden sind».

[182] Cfr. Stutzenberger 1903, pp. 42-46.

[183] Stutzenberger 1903, p. 46. Anch'egli sosteneva di poter attribuire il nostro poema ad un Cipriano che, come si è detto, sarebbe vissuto in Gallia: cfr. *ibid.,* p. 47: «Bei dem völligen Mangel an sonstigen Nachrichten ist der Name des Dichters Cyprianus einzig und allein durch die Handschrifen bezeugt, an deren Glaubwürdigkeit aber auch nach dem Zeugnis von Adolf Harnack zu zweifeln kein Grund vorliegt, so dass wir mit voller Gewissheit die Dichtung als den Heptateuch des gallischen Dichters Cyprianus bezeichnen können».

[184] Cfr. Becker 1889, pp. 35-36: «[*sc.* Hieronymus], ut erat in litteris Hebraicis rudis et leuiter imbutus, uersione Latina adhibita ea tantum correxit, quae ei a LXX interpretibus peruerse aut parum accurate translata uiderentur». Per quanto riguarda le modalità di revisione della *Vetus Latina* e di traduzione del testo biblico adottate da s. Girolamo, cfr. Cimosa 2008, pp. 43-46.

frammenti raccolti nella monumentale opera di Sabatier sono prevalentemente costituiti da citazioni patristiche tratte non da un'unica fonte, ma da differenti versioni bibliche pregeronimiane[185]; i due codici conservati a Lione che riportano quasi integralmente il testo dei primi sette libri di una delle più antiche versioni della Bibbia costituiscono certamente una fonte più organica, anche se rappresentano purtroppo solo un piccolo tassello di un mosaico assai più vasto.

Data la difficoltà di operare confronti sistematici fra le varie versioni del testo biblico e il poema dell'*H.,* non è un caso, forse, che i pochi studi sull'opera condotti nel corso del Novecento si siano concentrati sugli aspetti letterari e sull'esame della tradizione manoscritta, lasciando un po' in ombra il problema delle fonti bibliche, che richiederebbe delle competenze filologiche sulle Sacre Scritture possedute forse solo da qualche specializzato biblista.

Si può ricordare una breve dissertazione pubblicata da M. Collina nel 1913, in cui l'autore contestava la tesi del Peiper, secondo cui il poeta dell'*H.* sarebbe stato anteriore a Claudio Mario Vittorio, autore dell'*Alethia.* Collina contesta tale affermazione sostenendo che il Peiper adombra la possibilità che Mario Vittorio seguisse il testo della *Vulgata,* non quello della *Vetus Latina*[186]. Dopo aver efficacemente dimostrato che anche l'autore dell'*Alethia* utilizzò come fonte una delle *versiones Latinae antiquiores*[187] – e quindi non era necessariamente vissuto in epoca posteriore rispetto al poeta dell'*H.* – , lo studioso proseguiva elencando accuratamente dei possibili confronti testuali tra i due poemi, come avevano già fatto, prima di lui, Becker, Best e lo stesso Peiper, che propendevano per la dipendenza di Claudio Mario Vittorio da 'Cipriano Gallo', ma anche Stutzenberger ed Hass, che ipotizzavano il contrario[188]. Collina concentrò così la sua attenzione sull'impiego di clausole ed espressioni simili[189], arrivando alla stessa conclusione degli ultimi due studiosi citati, adducendo però una motivazione differente, di ordine stilistico: a suo parere, infatti, non sarebbe plausibile che un mediocre versificatore come l'autore dell'*H.,* dotato di scarsa fantasia artistica e assiduo trasgressore della prosodia classica, fosse stato l'ispiratore di un poeta ben più grande e capace come Mario Vittorio. A riscontri obiettivi e circostanziati, Collina preferiva dunque dei giudizi di merito che non provano in maniera inconfutabile quanto asserito[190]. A ciò si aggiunga che buona parte dei presunti paralleli tra le due opere potevano in realtà derivare da almeno una fonte classica o cristiana comune, e pertanto si possono ritenere di scarso valore ai fini della definizione dei rapporti di interdipendenza tra i due autori. Propongo qualche esempio per argomentare quanto appena asserito:

1) *Al.* I 145, *transmittere cursu ~ Hept. Gen.* 1029, *transmittere gressu*:

---

[185] Si veda l'opera di P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae uersiones antiquae…,* pubblicata in 3 volumi tra il 1743 e il 1751: essa copre tutti i passi dell'Antico e del Nuovo Testamento di cui siano rimaste tracce per tradizione diretta o indiretta. Per i Vangeli esiste un'edizione completa più recente, ad opera di A. Jülicher, *Itala. Das neue Testament…,* pubblicata tra il 1963 e il 1976 in 4 volumi (vd. riferimenti bibliografici finali).

[186] Non sono riuscito ad identificare il passo dell'edizione dell'*H.* in cui Peiper farebbe riferimento ad una derivazione dell'*Alethia* dal testo della *Vulgata,* né si trovano indicazioni più puntuali nella dissertazione di Collina.

[187] Cfr. Collina 1913, pp. 9-12.

[188] Cfr. Becker 1889, pp. 38-41; Best 1891, pp. 58-59; Stutzenberger 1903, p. 17; Hass 1912, p. 40. Ulteriori riferimenti bibliografici sono dati in Pollmann 1992, pp. 493-494.

[189] Cfr. Collina 1913, pp. 12-15.

[190] Cfr. Collina, 1913, p. 12: «le rassomiglianze che si osseravano nel *Genesis* ciprianeo in riguardo alle frasi, costrutti poetici, uso di alcuni vocaboli adoperati nello stesso senso, ampliamenti nelle descrizioni, stanno a dimostrare quanto profitto l'ignoto autore potesse trarre, per l'arida sua dizione poetica, dalla copiosa ubertà del poeta marsigliese, che aveva rivestito gli stessi concetti di un'ammirabile e ricca veste poetica. E in vero lo stesso stile elegante e ricercato di Vittore, la purezza della lingua, la conoscenza profonda degli autori profani, il desiderio di unire le forme tradizionali del pensiero pagano col genio cristiano ci dimostrano il suo amore e studio dell'antichità classica, non già della letteratura cristiana a lui contemporanea».

cfr. Verg. *Aen.* VI 313, *transmittere cursum;*

2) *Al.* I 420, *membra… sapore ~ Hept. Gen.* 915, *membra… sopore*:
per *membra sopore,* cfr. Lucr. IV 453; App. Verg. *culex* 207; Stat. *argum. Theb.* X, 4; Sil. III 170; Iuuenc. I 137; I 271; IV 205;
3) *Al.* I 422 ~ *Hept. Gen.* 82, *pectora sensu*:
per la clausola *pectora sensu,* cfr. Sil. XIII 316 e Paul. Nol. *carm.* VI 145; cfr. anche Ou. *met.* III 631 (*pectora sensus*); Sil. II 521 (*pectora sensus*);
4) *Al.* II 63, *pro crimine poena ~ Hept. Gen.* 1231, *de crimine poenam*:
per *pro crimine poenam,* cfr. Luc. VIII 781, ma anche Val. Fl. IV 430 (*pro crimine poenas*);
per *de crimine poenam,* cfr. Ps. Cypr. *resurr.* 314;
5) *Al.* II 328 ~ *Hept. Gen.* 450, *nomine uero*:
cfr. Luc. VI 732; Iuuenc. IV 635; Claud. *VI cos. Hon.* 603;
6) *Al.* II 364 ~ *Hept. Gen.* 238, *mole gigantes*:
cfr. Sil. XII 143 (*mole Gigantas*) e Sil. XVII 649 (*mole Gigantum*);
7) *Al.* II 445, *cardine caeli ~ Hept. Gen.* 931, *cardine caelum*:
per *cardine caeli,* cfr. Auien. *orb. terr.* 878 e Claud. *in Ruf.* II 274; per *cardine caelum,* cfr. Avien. *orb. terr.* 101;
8) *Al.* II 520, *cum coniuge fida ~Hept. Gen.* 64, *cum coniuge fida*:
cfr. Hor. *epist.* II 1, 142 (*et coniuge fida*); Sil. XIII 879 (*coniuge fida*);
9) *Al.* III 375 ~ *Hept. Gen.* 1135, *corda tumultu*:
cfr. Verg. *Aen.* XII 269; Claud. *Goth.* 212; Hil. Pict. *Macc.* 38;
10) *Al.* III 519 ~ *Hept. Gen.* 938, *sole cadente*:
cfr. Verg. *georg.* III 401; Manil. IV 791[191].

Dalla dissertazione del Collina, dovranno passare molti anni prima che qualche altro studioso decida di occuparsi del poeta dell'*H.:* gli studi riprenderanno con i saggi presenti nelle opere di Herzog (1975) e Roberts (1985), che ebbero il merito di riportare l'attenzione della critica sul dibattito che aveva suscitato tanto interesse tra l'Otto e il Novecento, apportando dei significativi contributi all'esame della questione, e affrontando i singoli problemi in un'ottica più scientifica e rigorosa rispetto ai loro predecessori. Secondo Herzog, alla cui opinione darà poi credito lo stesso Roberts[192], l'*H.* costituirebbe un'opera il cui autore, dopo l'epoca tardoantica, sarebbe caduto nell'anonimato in quanto il poema non avrebbe fatto parte delle opere parafrastiche maggiori: ignorato dal canone, che includeva le opere di autori ben noti come Giovenco, Sedulio, Mario Vittorio, Alcimo Avito, Aratore, il nostro poema sarebbe diventato così uno scritto adespoto, ritenuto frutto del lavoro di un autore minore e tutto sommato trascurabile. Tale sorte sarebbe toccata anche ad altri testi, quali il *De Sodoma,* il *De Iona,* il *Metrum in Genesin,* il poemetto *De martyrio Macchabaeorum* ed altre opere di questo tipo[193]. A favore della tesi dell'originaria anonimia del poema si possono ricordare anche le testimonianze di Aldelmo, Beda e Alcuino, i

[191] Su confronti poco attendibili come quelli sopra riportati, cfr. Petringa 2007b, p. 181, nt. 83: «non è infatti possibile individuare in modo preciso il periodo di composizione [dell'*H., ndr*] istituendo, com'è avvenuto in passato, rapporti di imitazione con altri poeti parafrastici: a causa infatti dei comuni modelli biblici e classici (soprattutto virgiliani) non si può distinguere mai con certezza chi sia il poeta imitato e chi l'imitatore, soprattutto quando ci si trova in presenza sia di meccaniche riprese di formule tipiche, frutto di un mero processo mnemotecnico, sia di motivi comuni ormai fissati nel linguaggio poetico e che comunque rivelano un'origine scolastica».
[192] Cfr. Roberts 1985, p. 93.
[193] Cfr. Herzog 1975, pp. XXV-XXXII.

quali, come abbiamo visto[194], pur citando alcuni versi dell'*H.,* non ne indicano mai l'autore. In epoca carolingia, tuttavia, vennero approntati alcuni florilegi poetici nei quali si intendeva riunire tematicamente le diverse rielaborazioni metriche delle Sacre Scritture. Probabilmente, di fronte all'anonimia dei vari testi inclusi in queste antologie poetiche, si corse ai ripari, assegnandoli ad alcune personalità illustri della Chiesa dei primi secoli, come san Cipriano, Tertulliano o Ilario di Poitiers[195]. Il processo di falsificazione di cui fu vittima l'*H.* dovrebbe potersi collocare tra il 700 e l'830, nel periodo, cioè, in cui vennero compilati i florilegi di cui abbiamo parlato[196].

Sulla base dei risultati delle ricerche compiute da Hass, che evidenziavano una connessione tra la versione biblica utilizzata dal nostro poeta e alcuni codici della *Vetus Latina* diffusi soprattutto in area gallica, Roberts pensa ancora una volta che l'autore dell'*H.* potesse essere originario della Gallia meridionale o dell'Italia settentrionale[197]; inoltre, sarebbe vissuto all'inizio del V secolo[198]. A proposito delle finalità dell'opera, Roberts pensa ad un lavoro originariamente concepito non tanto in funzione dell'insegnamento, quanto per l'intrattenimento e la lettura privata: questo perché la presenza di numerosi "errori" prosodici sembrerebbe escludere una destinazione scolastica dell'opera. Lo studioso non esclude, tuttavia, che il poema sia stato successivamente utilizzato come testo scolastico in epoca medievale, cioè nel periodo in cui alcuni versi dell'*H.* vennero citati in opere come quelle di Aldelmo, Beda, Alcuino e Micone[199].

Alcune ricerche successive hanno affrontato nuovamente il problema del rapporto tra l'*H.* e l'*Alethia,* al fine di stabilire quale delle due opere sia stata scritta prima dell'altra. In uno studio del 1992 K. Pollmann, ritenendo, a sua volta, che l'autore del nostro poema debba essere considerato anonimo, data la difficoltà di attribuire l'opera ad un Padre della Chiesa come san Cipriano o ad altri scrittori ecclesiastici[200], esamina le posizioni degli studiosi che si sono dedicati allo studio delle affinità tra questi due poemi. Secondo la Pollmann, le ragioni addotte da questi ultimi a favore della

---

[194] Vd. *supra,* cap. I, § 2.3., pp. 20-27.

[195] Cfr. Herzog 1975, pp. XXV-XXXII; per altri riferimenti all'opera, cfr. pp. 53-60. In particolare, vd. p. XXVI, in cui viene esposto il processo sopra ricostruito: «1. Die vom Kanon ignorierten Bibeldichtungen sinken mit dem Ende der Spätantike zur Anonymität herab; 2. Die anonym gewordenen Werke werden in frühkarolingischer Zeit in einer Florilegien, poetische Sammelhandschriften, vor allem prosaisch-poetische "Bibelcorpora" umfassenden, die einzelnen Werke zuweilen zerschneidenden Rezeptionstätigkeit erhalten und mit den vorambrosianischen Prosaschriftstellern identifiziert».

[196] Cfr. Herzog, p. XXVIII: «Im Falle der Heptateuchdichtung läßt sich […] ein zwischen 700 und 830 ablaufender Prozeß, der die Besetzung ursprünglicher Anonymität durch Neuzuschreibungen in Florilegien vollzog, noch fassen».

[197] Cfr. Roberts 1985, p. 94: «the evidence, then, points to southern Gaul or northern Italy as the place of origin of the verse Heptateuch. No greater precision is possible».

[198] Cfr. anche Roberts 1982, pp. 248-252, in cui si nota che l'autore dell'*H.,* amplificando con una breve digressione il passo di *Gen.* 25, 27, nel quale Esaù viene descritto come un abile cacciatore, cita il corno (*bucina*), ritenendolo uno strumento utilizzato nella pratica venatoria (cfr. *Hept. Gen.* 805). Il corno da caccia non viene quasi mai menzionato nei testi classici: per questi ultimi, l'unica altra occorrenza del termine con questo significato è in Rutilio Namaziano (*red.* I 629), in cui viene descritta una battuta di caccia tenutasi nella regione di Triturrita, in Toscana (la localizzazione della città è tuttavia molto incerta: cfr. l'ed. commentata Pozzato-Rodighiero 2011, p. 290, ntt. a *red.* I 527 e 531 sgg.). Sulla base di questi dati, Roberts ritiene che si possa ipotizzare un'origine gallica o italica del poeta dell'*H.,* che potrebbe essere stato conterraneo e coevo di Rutilio Namaziano.

[199] Cfr. Roberts 1985, p. 96: «there is no reason to believe that the Heptateuch paraphrase was intended for use in schools or that it ever was so used before the medieval period. The metrical irregularities of the poem would certainly make it an unsuitable school text. The more plausible hypothesis is that the work was intended as literary entertainment for cultivated readers; those whom Sedulius describes as especially susceptible to the charm of poetry».

[200] Cfr. Pollmann 1992, pp. 491-492: «wesentlich wahrscheinlicher ist es jedoch, daß es sich bei dieser Handschriftenangabe um eine schon früh vorgefallene Ersetzung des unbekannten Dichters durch den Kirchenvater Cyprianus von Karthago handelt. Vor dem im 3. Jh. lebenden Kirchenvater ist keine dichterische Tätigkeit bezeugt. Literarhistorisch wäre ein christliches Gedicht aus der Mitte des 3. Jh. ohne Parallelen, zumindest nach unserer Kenntnis der Überlieferungslage. Der Autor der Heptateuchdichtung hat […] als anonym zu gelten».

tesi della dipendenza di uno dei due autori dall'altro risultano piuttosto generiche e poco probanti, dato che spesso esse dipendono da più o meno condivisibili giudizi sulla qualità artistica delle opere in questione e sul metodo parafrastico utilizzato, o da considerazioni non pienamente attendibili circa le versioni bibliche adoperate come fonte[201]. Dopo una prima scrematura del *Parallelenmaterial* offerto nei vari studi citati, la Pollmann classifica in categorie le corrispondenze rimaste, individuando quattro tipologie diverse:

1) casi in cui si osservano delle corrispondenze vaghe e generali tra versi dei due poemi: a questo proposito, la studiosa fa notare che non si può parlare di veri esempi di parallelismi, in quanto non è rintracciabile una reale corrispondenza tra i passi biblici parafrasati e l'impiego di formule simili; inoltre, le affinità sono solo sporadiche, non si notano esempi di corrispondenze rintracciabili in più versi consecutivi[202]. Altrettanto importante è tralasciare gli esempi di corrispondenze tra nomi geografici o nomi propri di persona impiegati da entrambi gli autori nella parafrasi dello stesso passo delle Scritture, dato che il parallelismo è riconducibile alla fonte, cioè l'ipotesto biblico, non ad una relazione di dipendenza tra i due poeti;
2) casi in cui le *iuncturae* individuate in entrambi i poemi sono rintracciabili anche in altri autori, pagani o cristiani, o costituiscono delle clausole molto diffuse in ambito poetico;
3) casi in cui le affinità tra le espressioni utilizzate dai due poeti sono in realtà dipendenti dall'ipotesto biblico, compresi gli esempi di cui al punto 1);
4) casi in cui le affinità tra passi o espressioni impiegate dai due poeti sono riconducibili all'influenza della tradizione esegetica dei Padri della Chiesa.

La studiosa conclude così che è impossibile stabilire quale delle due opere sia stata pubblicata prima dell'altra[203]; tuttavia, ritiene di aver scoperto alcuni elementi importanti per la datazione dell'*H.* Infatti, esaminando il verso di *Gen.* 538, *dum noua uenturae praenoscit semina gentis* (sc. *Abraham*), confrontato con *Aleth.* III 532, *praenosce tuos subolemque tuorum,* nota che entrambi i poeti, descrivendo l'annuncio fatto ad Abramo di una numerosa discendenza costretta a vivere in esilio in terra straniera, parafrasano il passo di *Gen.* 15, 13 evidenziando una maggiore affinità con il testo della *Vulgata* che con quello della *Vetus Latina*[204]. Quest'esempio, che resta tuttavia il solo citato dalla Pollmann a sostegno della sua tesi, autorizzerebbe a spostare il *terminus post quem* dell'*H.* dopo il 400, cioè dopo il completamento della traduzione-revisione del Pentateuco da parte di san Girolamo[205].

Inoltre, ai fini di una possibile datazione del poema, nell'ultima parte del suo saggio la studiosa esamina brevemente due passi della parafrasi della *Genesi,* corrispondenti ai capitoli 18 e 19 del testo sacro, nei quali vengono narrati due episodi simili[206]. In *Gen.* 18 si racconta che tre uomini

[201] Cfr. Pollmann 1992, pp. 493-494 e ntt. 15 e 17.
[202] Cfr. Pollmann 1992, p. 495: «die in Klammern angegebenen Bibelstellen entsprechen dem Kontext der jeweiligen Verse, der in den meisten Fällen inhaltlich verschieden ist. Die umgebenden Verse weisen keine inhaltlichen oder sprachlichen Beziehungen zwischen den beiden Textpassagen auf, so daß auch der Kontext keine signifikanten Abhängigkeiten erkennen läßt.».
[203] Cfr. Pollmann 1992, pp. 499-500.
[204] Cfr. *Vulg., Gen.* 15, 13, *dictumque est ad eum: "Scito praenoscens quod peregrinum futurum sit semen tuum in terra non sua…"; Vet. Lat., Gen.* 15, 13 ed. Fischer 1951, p. 176, *et dictum est ad Abram: "Sciens scies quia peregrinum erit semen tuum in terra non sua*.
[205] Cfr. Pollmann 1992, p. 498.
[206] Cfr. Pollmann 1992, pp. 500-501.

fecero visita ad Abramo presso la quercia di Mamre, anche se, all'inizio dello stesso capitolo, la narrazione era stata introdotta con la frase: *apparuit autem ei Dominus in conualle Mambre sedenti in ostio tabernaculi sui in ipso feruore diei*[207], espressione che appare in evidente contrasto con quanto segue, dato che gli ospiti del patriarca sono tre, non uno. Il racconto prosegue mantenendo quest'ambiguità di fondo: i tre uomini vengono sempre citati come tali, ma Abramo si rivolge loro usando il singolare[208], e come fossero una sola persona essi gli promettono un figlio da Sara[209]. La Pollmann ricorda che quest'episodio venne interpretato dai Padri della Chiesa come un'apparizione della Trinità: sembra che il poeta dell'*H.* condivida questa lettura allegorica nella sua parafrasi di *Gen.* 18, 9: *dumque* ***deum trina positum sub imagine*** *pascit*[210]; a questo passo, aggiungerei anche la citazione dell'intera pericope costituita dai vv. 598-603 del primo libro dell'*H.,* corrispondenti a *Gen.* 18, 2-5:

> *cum subito iuuenes pariter tris adfore cernit.*
> *Sedulus* ***in cunctos unum*** *plus ambit et orat,*
> *ne puerum celeri* ***linquat,*** *dum* ***praeterit,*** *actu*
> *pacificusque suae* ***dignetur*** *tegmina quercus*
> *atque pedes geminos frigenti ut perluat unda*
> *ac positos panes mensae* ***dignetur*** *amicae*[211].

A questo proposito, si potrebbe forse ipotizzare che i vv. 599-600, *cum subito iuuenes pariter tris adfore cernit/ sedulus in cunctos unum plus ambit et orat,* derivino dalla lettura che dell'episodio dà sant'Ambrogio, allorché scrive: *Abraham quoque tres uidit et unum adorauit*[212]; va tuttavia segnalato che anche altre fonti patristiche propongono un'interpretazione di questo tipo, perciò non

---

[207] Cfr. *Gen.* 18, 1 (quella sopra riportata è la versione della *Vulgata;* la *Vetus Latina, ibid.,* ed. Fischer 1951, p. 194 riporta: *uisus est autem ei Deus ad ilicem Mambre sedenti illi ad ostium tabernaculi eius medio die*).

[208] Fin dall'inizio, infatti, è presente quest'ambiguità: appena vede questi tre uomini, Abramo si prostra davanti a loro e si rivolge prima al singolare, poi al plurale: cfr. *Vulg., Gen.* 18, 2-5, *cumque eleuasset oculos apparuerunt ei tres uiri stantes propter eum; quos cum uidisset, cucurrit in occursum eorum de ostio tabernaculi, et adorauit in terram. Et dixit: "***Domine,** *si inueni gratiam* ***in oculis tuis, ne transeas*** *seruum tuum, sed adferam pauxillum aquae, et* ***lauate*** *pedes* ***uestros*** *et* ***requiescite*** *sub arbore; ponam bucellam panis, et* ***confortate*** *cor* ***uestrum****…".* Per testo della *Vetus Latina,* cfr. in ed. Fischer 1951, p. 196, *respiciens autem oculis suis, uidit, et ecce tres uiri stabant super eum: et cum uidisset, occurrit in obuiam illis ab ostio tabernaculi sui, et adorauit super terram. Et dixit: "***Domine,** *si inueni gratiam ante te,* ***ne transieris*** *puerum tuum: sumatur aqua, et lauentur pedes* ***uestri,*** *et* ***refrigerate*** *sub arbore. Et sumam panem, et* ***manducabitis****…;* il testo si può confrontare con *Hept. Gen.* 598-604.

[209] Cfr. *Gen.* 18, 10; gli interventi dei tre uomini vengono sempre pronunciati al singolare e introdotti dall'espressione «il Signore disse» o «il Signore rispose» (cfr. 18, 13; 18, 15; 18, 17; 18, 20).

[210] Si tratta di *Hept. Gen.* 611: «e allora (*sc.* Abramo) offre il cibo a Dio, manifestatosi sotto le spoglie di tre uomini diversi» (bisogna ricordare che nel capitolo 18 Abramo invita alla sua tavola i tre personaggi in questione: cfr. *Gen.* 18, 5-8; *Hept. Gen.* 603-610).

[211] «Quand'ecco che, all'improvviso, (*sc.* Abramo) vede apparirgli insieme tre giovani. Premuroso, si fa loro più vicino e pregando **si rivolge a tutti loro come ad uno solo**: supplica che **non lasci solo, andandosene** via veloce, lui, Suo servo, e che, sereno, **ritenga** l'ombra della sua quercia **degna di accoglierlo** e **lavi** i suoi piedi con l'acqua fresca e **giudichi meritevole** il pane posto sulla tavola di un uomo devoto».

[212] Cfr. Ambr. *fid.* I, 13, 80: «anche Abramo vide tre uomini e ne adorò uno solo». La proposta interpretativa che ho sopra avanzato potrebbe trovare supporto nelle conclusioni dello studio di Petringa 1992, pp. 133-156, in cui la studiosa sottolinea l'influenza dell'opera esegetica di sant'Ambrogio sul poeta dell'*H.* (l'analisi della studiosa si concentra sul racconto della creazione in *Hept. Gen.* 1-39, in cui sono presenti dei dettagli e dei riferimenti riconducibili all'*Hexaemeron* di Ambrogio).

è possibile ricavare per questa via alcun elemento certo che aiuti nella definizione di un *terminus post quem* del nostro poema[213].

Il secondo passo in questione è invece costituito dalla parafrasi del capitolo 19 della *Genesi,* in cui si racconta che due "angeli" si presentarono a Loth sul far della sera, nella città di Sodoma: l'uomo li invitò ad entrare in casa sua e a trascorrervi la notte, dopo aver riconosciuto in loro delle figure divine. La particolarità di quest'episodio è rappresentata dal fatto che il giorno successivo, dopo essersi resi conto della violenza a cui i Sodomiti volevano sottoporli, i due personaggi in questione intimarono a Loth di prendere con sé la sua famiglia e di lasciare la città, perché non venisse punito assieme ai suoi concittadini, rei di empietà e tutti condannati a morte. Nel parlare ai suoi interlocutori, Loth si rivolge loro al singolare, come notava sant'Agostino, che, secondo la Pollmann, interpretò per primo questi due "angeli" come la raffigurazione di due Persone della Trinità, il Figlio e lo Spirito Santo[214]:

Duo apparent; angeli ambo dicuntur; pluraliter inuitantur tamquam cum duobus pluraliter loquitur donec exeatur a Sodomis. *Deinde sequitur scriptura et dicit:* Et factum est postquam eduxerunt eos foras et dixerunt: "Saluans salua animam tuam; ne respexeris retro neque stes in hac uniuersa regione; in montem ualde et ibi saluaberis ne forte comprehendaris". Dixit autem Loth ad eos: "Rogo, domine, quoniam inuenit puer tuus ante te misericordiam" [= *Vet. Lat., Gen.* 19, 17-19], *et cetera. Quid est hoc:* Dixit ad eos: "Rogo, Domine", *si iam ille discesserat qui dominus erat et angelos miserat? Cur dicitur,* "Rogo, domine" *et non* "Rogo, *domini*"*? Aut si unum ex eis uoluit appellare, cur ait scriptura:* "Dixit autem Loth ad eos: Rogo, domine, quoniam inuenit puer tuus ante te misericordiam"*? An et hic intellegimus in plurali numero personas duas, cum autem idem duo tamquam unus conpellantur, unius substantiae unum dominum deum?* ***Sed quas duas personas hic intellegimus? Patris et filii, an patris et spiritus sancti, an filii et spiritus sancti? Hoc forte congruentius quod ultimum dixi. Missos enim se dixerunt, quod de filio et de spiritu sancto dicimus. Nam patrem missum nusquam scripturarum nobis occurrit***[215].

---

[213] Cfr. Pollmann 1992, p. 500. Si possono vedere almeno altri due passi: Hil. *trin.* IV 25, *dehinc postea adsistunt uiri tres. Abraham conspectis tribus unum adorat et Dominum confitetur. Scriptura adstitisse uiros tres edidit, sed patriarcha non ignorat qui et adorandus sit et confitendus. Indiscreta adsistentium species est, sed ille Dominum suum fidei oculis et uisu mentis agnouit;* Aug. *trin.* II 11, 20, *cum uero tres uisi sunt nec quisquam in eis uel forma uel aetate uel potestate maior ceteris dictus est, cur non hic accipiamus uisibiliter insinuatam per creaturam uisibilem trinitatis aequalitatem atque in tribus personis unam eandemque substantiam?*

[214] Cfr. Aug. *trin*. II, 12, 22.

[215] Riporto il testo nella traduzione italiana di Cillerai 2012, p. 147: «Appaiono in due; entrambi sono detti "angeli"; vengono invitati al plurale, così come Lot parla con i due al plurale fin quando non viene fatto uscire da Sodoma [cfr. *Gen.* 19, 16 sgg.]. Quindi la Scrittura prosegue dicendo: "E accadde dopo che li avevano condotti fuori, e dissero: 'Metti in salvo l'anima tua salvandoti; non guardare indietro e non fermarti da nessuna parte in tutta questa regione; fuggi sul monte e lassù ti salverai, perché non ti capiti di essere preso'. Ma Lot disse loro: 'Te ne prego, o Signore, perché il tuo servo ha trovato misericordia davanti a te'" [cfr. *Gen.* 19, 17-19], eccetera. Che significa questo: "Disse loro: 'Te ne prego, o Signore', se già se ne era andato colui che era il Signore e che aveva mandato gli angeli? Perché è detto: 'Te ne prego, o Signore", e non '*Ve ne* prego, *signori*'? Oppure, se Lot volle rivolgersi a uno solo di loro, perché la Scrittura afferma: "Ma Lot disse loro: 'Te ne prego, o Signore, perché il tuo servo ha trovato misericordia davanti a te'"? O forse anche in questo caso intendiamo nel numero plurale due Persone, e invece, nel fatto che ai due ci si rivolge come a uno solo, intendiamo l'unico Signore Dio di un'unica sostanza? **Ma quale coppia di persone intendiamo qui? Si tratta forse del Padre e del Figlio, o del Padre e dello Spirito Santo, o del Figlio e dello Spirito Santo? L'ipotesi più ragionevole è forse quella che ho detto per ultima. Infatti essi dissero di essere stati mandati, cosa che noi diciamo riguardo al Figlio e allo Spirito Santo. Difatti in nessun luogo delle Scritture ci si presenta il Padre come mandato**».

Analogamente, in un'opera in cui contesta le dottrine ariane propugnate dal vescovo Massimino, sant'Agostino scrive[216]:

et ipse Abraham tres uidit, et unum adorauit; a quo praeteriri noluit; ab uno responsa diuinitatis accepit. Nec aliquos duos eorum duos esse deos sensit, sed unum in omnibus: quia et Loth duos uidit, et tamen unum Dominum agnouit. ***Ubi mihi uidentur per angelos significari Filius et Spiritus Sanctus: quoniam se illi angeli missos esse dixerunt; et de Trinitate quae Deus est, solus Pater non legitur missus; leguntur autem missi et Filius et Spiritus Sanctus; quorum non ideo est diuersa natura:*** *nam et illi uiri per quos significati sunt, unius erant eiusdemque naturae*[217].

A questo proposito, la Pollmann nota che, nel parafrasare il testo di *Gen.* 19, 1[218], il poeta dell'*H.* aggiunge una notazione di sapore esegetico: la narrazione dell'episodio inizia infatti con il v. 634, in cui si legge: *ilicet ad Sodomam ueniunt* ***duo, Natus et Altor.*** I due emissari divini vengono così identificati con due figure della Trinità, come accade in sant'Agostino: di qui l'ipotesi della studiosa, secondo la quale si dovrebbe postulare l'influsso del pensiero agostiniano sul nostro parafraste. Secondo la Pollmann, tenendo conto del fatto che Agostino propone un'interpretazione trinitaria degli angeli apparsi a Loth anche nella settima omelia, databile all'anno 397, oltre che nel *De Trinitate,* la cui gestazione fu piuttosto lunga (397-420), e nel *Contra Maximinum,* databile al 427-428, si potrebbe fissare per l'*H.* un *terminus post quem* successivo al 397 e oscillante tra questa data e il 420 o 428[219].

Credo però necessario puntualizzare che, mentre nel *De Trinitate* e nel *Contra Maximinum* si riscontra la presenza di un'interpretazione particolare dei due angeli apparsi a Loth, indicati esplicitamente come rappresentazione allegorica di due precise Persone della Trinità, ovvero il Figlio e lo Spirito Santo, nella settima omelia agostiniana, come, peraltro, nel *De ciuitate Dei,* il grande pensatore cristiano si limita a ravvisare negli enigmatici personaggi apparsi ad Abramo e a Loth una più generica «personificazione del Signore», senza indicare più in dettaglio a quali delle tre Persone della Trinità corrisponderebbero i due angeli inviati a Sodoma. Per chiarezza, riporto i due passi in questione:

serm. 7, 6
Nam si propterea Christus erat, cum angelus dictus sit, quia unus erat, quid faciemus quando Abrahae tres apparuerunt? Quid hic dicimus? Tres apparuerunt, et Abraham tamquam ad unum loquens dicit: "Domine" [=*Gen.* 18, 2]. *Quid dicimus? Quare tres? An ipsa Trinitas erat? Quare ergo Dominus? Quia Trinitas unus Dominus non sunt tres Domini, et Trinitas unus Deus non tres dii; una substantia, tres personae. Neque enim Pater Filius est, aut Filius Pater est, aut Spiritus*

[216] Cfr. *Maxim.* II 26, 7 (per un refuso nell'articolo della Pollmann, p. 500, il passo è citato come II 25, 7).
[217] Riporto la traduzione di Peroli 2000, p. 347: «Lo stesso Abramo vide tre e adorò uno solo dal quale non volle essere abbandonato, e da uno solo ricevette i responsi della divinità. Né pensò che gli altri due fossero due dèi, ma che fosse un solo Dio in tutti, poiché anche Loth vide due e tuttavia riconobbe un solo Signore. **E lì mi sembra che, attraverso gli angeli, si alluda al Figlio e allo Spirito Santo, poiché quegli angeli dissero di essere stati mandati. Quanto alla Trinità, che è Dio, solo del Padre si legge che non fu mandato, mentre si legge che furono mandati sia il figlio sia lo Spirito Santo, la cui natura, pertanto, non è diversa:** infatti, anche quegli uomini, attraverso i quali si allude al Figlio e allo Spirito Santo, erano di un'unica ed identica natura».
[218] Cfr. *Vet. Lat., Gen.* 19, 1, ed. Fischer 1951, p. 206, *uenerunt autem duo angeli in Sodomam ad uesperam; Loth autem sedebat ad portam Sodomorum. Et ut uidit Loth exsurrexit obuiam illis, et adorauit in faciem super terram.*
[219] Cfr. Pollmann 1992, p. 501: «wenn man von einem Einfluß Augustins auf den Heptateuchdichter ausgeht, der diese dogmatischen Erörterungen in der für ihn charakteristischen abrupten Weise aufnimmt […], ist ein weiterer Anhaltspunkt für den t.p. der Heptateuchdichtung gewonnen, da Augustins sermo 7 im Jahre 397 oder später, de trinitate von 397 bis nach 420 und contra Maximinum 427/428 entstanden sind».

Sanctus uel Pater uel Filius est. Sed Pater non est nisi Filii; Filius non est nisi Patris; Spiritus et Patris et Filii. Quamuis in illis tribus aliqui dicant, quod unus ibi excellebat, quem Dominum appellabat Abraham quando apparuerat cum duobus, tamquam Christus cum angelis suis. Sed quid agimus, quia cum duo mitterentur ad Sodomam apparentes fratri Abrahae Loth, et ipse agnoscit in eis diuinitatem, et cum duos uideat, Dominum appellat [cfr. *Gen.* 19, 1-2]*? Et ille in tribus Dominum, et ille in duobus Dominum.* ***Ne separemus ergo Trinitatem et faciamus in Sodoma dualitatem, puto quia melius intellegimus quia patres nostri Dominum in angelis agnoscebant, habitantem in habitatione intellegebant, non portantibus sed insidenti gloriam dabant***[220]*,*
da confrontare con:

ciu. Dei XVI 29
Unde multo est credibilius, quod et Abraham in tribus et Loth in duobus uiris Dominum agnoscebant, cui per singularem numerum loquebantur, etiam cum eos homines esse arbitrarentur; neque enim aliam ob causam sic eos susceperunt, ut tamquam mortalibus et humana refectione indigentibus ministrarent; sed erat profecto aliquid, quo ita excellebant, licet tamquam homines, ut in eis esse Dominum, sicut assolet in Prophetis, hi, qui hospitalitatem illis exhibebant, dubitare non possent; atque ideo et ipsos aliquando pluraliter et in eis Dominum aliquando singulariter appellabant[221].

Sulla base dell'esame dei testi citati, mi sembra di poter affermare che, se anche volessimo ipotizzare la presenza di un influsso della teologia agostiniana sul nostro parafraste, dovremmo comunque evitare di prendere in considerazione il passo di *serm.* 7, 6, irrilevante – mi pare – ai fini di un confronto con *Hept. Gen.* 634. Inoltre, non è un problema di poco conto la notevole differenza che si riscontra fra l'interpretazione offerta in Aug. *trin.* II 12, 22 e *Maxim.* II 26, 7 e quella presente nel v. 634 della *Genesi* pseudociprianea: infatti, mentre sant'Agostino identifica i due angeli apparsi a Loth con il Figlio e lo Spirito Santo, giustificando opportunamente l'esclusione del Padre, il nostro parafraste parla, a questo stesso proposito, di *Natus et Altor.* Questi due termini sembrano indicare il Figlio e il Padre, più che il Figlio e lo Spirito Santo, dato che *altor* è sinonimo di «padre», non di «spirito»[222]: ciò porterebbe ad escludere o, quanto meno, a ridimensionare

[220] Riporto la traduzione di Bellini 1979, pp. 113; 115: «Se era Cristo, quando fu chiamato angelo, per il fatto che era uno solo, che faremo quando ad Abramo apparvero in tre? Che dire qui? Apparvero tre e Abramo come parlando ad uno solo lo chiama "Signore" [cfr. *Gen.* 18, 2]. Che dire? Perché tre? Era la Trinità? Perché allora *Signore*? Perché la Trinità non è tre signori ma un solo Signore, e la Trinità è un solo Dio, non tre dèi; una sola sostanza, tre persone. Il Padre non è il Figlio, il Figlio non è il Padre, lo Spirito Santo non è né il Padre né il Figlio. Ma il Padre non è Padre se non del Figlio, il Figlio non è Figlio se non del Padre, lo Spirito è del Padre e del Figlio. Nei riguardi di quelle tre persone alcuni dicono però che uno era superiore agli altri, e che Abramo lo chiamò Signore quando apparve con gli altri due: era Cristo con i suoi angeli. Come interpretare però l'altro fatto quando due persone furono inviate a Sodoma per manifestarsi al fratello di Abramo Loth e questi riconobbe in essi la divinità, e pur vedendone due li chiama "Signore" [cfr. *Gen.* 19, 1-2]? Abramo nei tre riconobbe il Signore, Loth nei due riconobbe il Signore. **Per non separare la Trinità e per non ammettere nel fatto di Sodoma una dualità, credo che possiamo meglio intendere che i nostri padri riconoscevano negli angeli il Signore, si rivolgevano a colui che era dentro alle forme esterne, adoravano non le persone che lo portavano ma colui che inabitava in esse**».
[221] Riporto la traduzione di Gentili 1988, p. 527: «E' molto più credibile quindi che sia Abramo nei tre individui che Lot nei due ravvisassero il Signore perché si rivolgevano a lui al singolare, sebbene li ritenessero uomini. Non per altro motivo li accolsero in modo da trattarli come esseri terrestri e bisognosi di nutrimento. Ma in loro v'era certamente un qualche cosa per cui si distinguevano, sebbene a livello di uomini, tanto che coloro che offrivano loro ospitalità non potevano dubitare, come abitualmente avviene nei Profeti, che in essi vi fosse il Signore e perciò talora si rivolgevano loro al plurale e talora al singolare li chiamavano Signore».
[222] Cfr. *ThlL* I, 1770, 47 sgg., *s.u.* "altor", in cui vengono citati, tra gli altri, i passi di Paul. Nol. *carm.* 21, 773, *ut auctor et altor rerum hominumque,* e Drac. *laud. Dei* I 552, *ipse rigator erat, sator, altor, messor, arator* (in quest'ultimo passo ci si riferisce a Dio nel Paradiso terrestre). In *ThlL* I, 1771, 46-48 il passo di *Hept. Gen.* 634 è citato con una

l'influsso della dottrina trinitaria di Agostino sul poeta dell'*H.,* che potrebbe aver voluto seguire un'interpretazione diversa del passo biblico da lui parafrasato. A riprova della necessità di interpretare *Altor* come sinonimo di Padre, si può citare un altro verso dell'*H.* in cui ricorre questo sostantivo: si tratta di *Exod.* 516, *hic dominus meus et altor,* che parafrasa un versetto del cantico di Mosé elevato dopo il passaggio del Mar Rosso. In questo passo, è chiaro che il sostantivo, pur in un contesto differente, lontano da interpretazioni di tipo trinitario, equivale a «Padre»: infatti Dio è concepito come Colui che ha generato e nutre l'uomo, fonte della sua salvezza. Del resto, com'è noto, il sostantivo *altor* deriva dal verbo *alĕre,* che significa «nutrire»: nel verso citato dalla parafrasi dell'*Esodo* si può cogliere, probabilmente, il ringraziamento elevato a Dio, concepito come Padre onnipotente, Colui che nutre benevolo il suo popolo, cui elargirà il dono della manna durante la permanenza nel deserto[223].

Infine, in un recente studio, Rainer Jakobi (2010) ha nuovamente analizzato alcuni dei passi paralleli dell'*H.* e dell'*Alethia,* avvalendosi di un metodo finora non utilizzato dalla critica: nel confrontare i versi oggetto del suo esame, lo studioso nota che, talvolta, le coincidenze rilevabili tra due luoghi testuali nei quali viene parafrasato lo stesso passo biblico sono, per così dire, sospette. Infatti, mentre nell'*Alethia* il dettato poetico – sia quando è coerente con l'ipotesto sia quando si allontana da esso apportando delle modifiche o, più spesso, delle aggiunte – sembra essere concepito sempre in modo organico, senza elementi discordanti o incoerenze stilistiche e linguistiche, nel poema dell'*H.* troviamo delle imperfezioni o imprecisioni di varia natura ed entità, che consistono spesso nell'impiego degli stessi termini riscontrabili nel poema di Mario Vittorio, con delle incongruenze che generano però espressioni pleonastiche, formule linguistiche poco idonee alla parafrasi del versetto biblico corrispondente, o fenomeni di appiattimento stilistico e linguistico. Tutto ciò conduce lo studioso a ritenere che il poeta dell'*H.* abbia ripreso delle formule presenti in alcuni passi dell'*Alethia:* esse sarebbero state rimaneggiate con scarsa perizia dal nostro autore, che così, avvalendosi di una tecnica centonaria un po' maldestra, nella sua parafrasi della *Genesi* avrebbe commesso delle imprecisioni che tradiscono la sua dipendenza dal modello in questione.

L'attenta analisi di Jakobi, che conclude il suo saggio affermando con sicurezza che «Victors Werk ist der Praetext des Heptateuchdichters»[224], è però limitata a soli cinque casi: alcuni confronti risultano piuttosto significativi, mentre altri consentono di avanzare legittimamente delle proposte interpretative, senza che sia però possibile dare un giudizio definitivo, in particolare quando emergono delle valutazioni di ordine stilistico, sempre piuttosto difficili da inquadrare oggettivamente. Tuttavia, anche se intendessimo accogliere senza obiezioni la tesi di quest'ultimo studioso, risulterebbe ancora impossibile stabilire un preciso *terminus ante quem* per l'*H.,* in quanto non conosciamo la data di pubblicazione dell'*Alethia.* Del poeta Claudio Mario Vittorio, infatti, si

---

precisazione per noi poco indicativa: «Altor, -ōris: nomen alterius angelorum qui ad Lot uenerunt». La Pollmann, *ibid.,* p. 501, nt. 37 rileva la difficoltà di assegnare ad *Altor* il significato di «Spirito Santo», ma tale problema non sembra preoccuparla al punto da mettere in dubbio la sua tesi, secondo cui il poeta dell'*H.* risentirebbe dell'influenza del pensiero agostiniano. Più cauto resta, invece, Nodes 1993, p. 34, che scrive: «of the numerous exegetical paths available to him, the *Heptateuch* poet chose one near Augustine's symbolic trinitarian reflection. […] It is not clear, however, whether he was specifying the Father or the Holy Spirit as "*altor*". Earlier uses of that term in Christian literature generally refer either to the godhead at large or to the person of the Father».

[223] L'episodio della manna segue il canto di trionfo innalzato da Mosè (cfr. *Exod.* 16) ed è parafrasato in *Hept. Exod.* 575-643.

[224] Cfr. Jakobi 2010, p. 129.

sa con certezza solo che morì sotto il regno dell'imperatore d'Occidente Valentiniano III (425-455) e dell'imperatore d'Oriente Teodosio II (408-450), ovvero tra il 425 e il 450[225]. Nessun'indicazione ci potrebbe così aiutare a stabilire una datazione più sicura dell'*H.*: si dovrebbe comunque ricorrere, ancora una volta, alla generica indicazione del V secolo come periodo nel quale circoscrivere l'attività del nostro poeta.

Per concludere, si può dire che non abbiamo dati chiari e definitivi che consentano di dare un nome al poeta dell'*H.* e di stabilire un *terminus ante quem* sicuro, che non sia la testimonianza medievale di Aldelmo (640 ca.-709). Come sottolinea la Petringa, dunque, è inevitabile «inserire teoricamente la composizione dell'opera in un ampio arco di tempo di due secoli e mezzo», cioè dal 396 (data del panegirico di Claudiano riecheggiato dal nostro poeta) alla metà-fine del VII secolo; tuttavia, è molto probabile che il poema sia stato scritto nel V secolo, dato che esso «si inquadra *pleno iure* nella notevole fioritura delle parafrasi del Nuovo e del Vecchio Testamento eseguite tra il IV e VI secolo da vari e spesso più noti autori»[226]. Per quanto riguarda, invece, la collocazione geografica dell'autore, non esistono sufficienti prove di una sua provenienza dall'area gallica, anche se quest'ultima sembra essere l'unica ipotesi che possa avere qualche fondamento. La provenienza della maggior parte dei manoscritti dall'area francese, le affinità notate dalla critica con le versioni bibliche ivi diffuse, la presenza di almeno altri due parafrasti del Vecchio Testamento originari della Gallia e vissuti proprio nel V secolo, ovvero Claudio Mario Vittorio e Alcimo Avito, potrebbero far propendere per un'ipotesi di questo tipo.

§ 3.2. Modalità parafrastiche

Passerò ora ad una breve rassegna dei principali contributi critici che si sono occupati di indagare il metodo parafrastico utilizzato dall'autore dell'*H.* La maggior parte degli studiosi si è concentrata sull'analisi della parafrasi della *Genesi,* anche se non sono mancati alcuni tentativi di estendere l'esame del testo anche ai libri successivi. In generale, si può affermare che, nel corso del tempo, si è assistito ad una rivalutazione dell'*H.* sia sul piano strettamente contenutistico – cioè nella valutazione degli interventi di selezione e rielaborazione operati dall'autore sull'ipotesto biblico – sia sul piano formale, ovvero nell'ambito delle scelte operate dal poeta a livello linguistico e stilistico, soprattutto per quanto riguarda le riprese dalle opere di Virgilio.

Se consideriamo, ad esempio, l'articolo di Leonard H. Frey (1961), in cui vengono analizzati diversi passi tratti dai parafrasti biblici latini, notiamo come le conclusioni del saggio siano influenzate dalla tradizionale distinzione tra il metodo parafrastico "neutro" di Giovenco e del c.d. Cipriano Gallo (cioè lo pseudo-Cipriano) e lo stile più libero e aperto alle amplificazioni e alle rielaborazioni proprio degli altri parafrasti[227]. Al poeta dell'*H.* viene riconosciuta solamente la capacità di riscrivere il testo biblico attraverso la sua nobilitazione in termini poetici, realizzata mediante l'impiego di formule e stilemi virgiliani[228].

---

[225] Per il riferimento al periodo nel quale si deve collocare la morte di Claudio Mario Vittorio, cfr. Genn. *uir. ill.* 61, [*Victorinus*] *moritur Theodosio et Valentiniano regnantibus.* Sulla data di composizione dell'*Alethia* non esiste alcun dato certo: cfr. Martorelli 2008, pp. 12-19, in partic. 16-17 e nt. 30.

[226] Cfr. Petringa 2007b, p. 181.

[227] Cfr. Frey 1961, pp. 15-30. I parafrasti presi in considerazione sono: Giovenco (pp. 17-20); l'autore dell'*H.,* di cui vengono analizzati i passi di *Gen.* 1-10 e *Exod.* 457-466 (pp. 20-22); Sedulio e Draconzio (pp. 22-26); Mario Vittorio (p. 27 e 29); Alcimo Avito (p. 28).

[228] Cfr. Frey 1961, pp. 20-22.

I già ricordati saggi di R. Herzog (1975) e di M. Roberts (1985) hanno probabilmente contribuito ad una riflessione più attenta sulle dinamiche dell'operazione parafrastica, anche per quanto riguarda l'*H.:* di un breve passo dell'opera G. Malsbary (1985) ha offerto un'analisi priva di pregiudizi, evidenziando soprattutto la perizia con la quale il nostro poeta reimpiega e rielabora molte formule ricavate da Virgilio, attraverso una ricontestualizzazione che suggerisce la possibilità di individuare delle sottili analogie di situazione tra narrazione virgiliana e racconto biblico[229]. Secondo la tesi di Malsbary, ad esempio, la variazione della formula virgiliana *insignem pietate uirum* di *Aen.* I 10 in *insigne pietate Deum* di *Hept. Exod.* 213 instaura una sottile corrispondenza tra la figura di Enea e il Dio cristiano: se il condottiero troiano, infatti, si dichiara provato dalla vita e dalle disgrazie che Giunone gli ha procurato, a sua volta, Dio è oggetto di un comportamento scorretto da parte di Mosè, che rifiuta il compito di parlare al popolo di Israele[230]. Il poeta dell'*H.* potrebbe aver così inteso rendere più grave, agli occhi del lettore, l'empio atteggiamento di Mosè, richiamando l'attenzione sul fatto che, là dove nell'*Eneide* era stato un dio ad angariare un mortale, nel libro dell'*Esodo* si assiste ad un capovolgimento della situazione, per cui Mosè arriva ad offendere Dio stesso attraverso il suo diniego[231]. Lo studioso sottolineava, inoltre, il trasferimento della *pietas* dalla persona di Enea alla figura divina, con una ricontestualizzazione: Dio viene ricordato come *pius* in quanto misericordioso e clemente verso lo stesso Mosè e il suo popolo[232].

Negli studi condotti nel corso di questi ultimi decenni si può notare un atteggiamento maggiormente privo di preclusioni nel riconoscere la vastità della cultura letteraria posseduta dal nostro poeta e la sua conoscenza dell'esegesi patristica: E. Fernandez Vallina (1982), ad esempio, rileva la perizia dell'autore dell'*H.* nella costruzione ed elaborazione del verso, che spesso nasce da un'armonica fusione tra elementi della narrazione presenti nell'ipotesto e moduli virgiliani, lontano da una tecnica riduttivamente centonaria. La sapiente rielaborazione di sintagmi virgiliani, l'attenta instaurazione di analogie a livello lessicale e di parallelismi strutturali nella composizione metrica conducono questo studioso a ritenere che il nostro autore non sia un semplice versificatore, ma un vero poeta[233]. Un altro contributo di Fernandez Vallina (1993) è dedicato allo studio del lessico del colore impiegato dall'Anonimo, in particolare per quanto riguarda la parafrasi della *Genesi:* il poeta sembra prediligere gli aggettivi e i termini riconducibili all'area semantica della luminosità. Constatando la perizia del poeta nella resa cromatica e nella scelta delle espressioni da impiegare, lo studioso esprime un giudizio molto lusinghiero e compiaciuto sul nostro autore[234].

---

[229] Cfr. Malsbary 1985, pp. 62-66.

[230] Cfr. il passo di *Exod.* 4, 10-14, parafrasato in *Hept. Exod.* 204-215.

[231] Cfr. Malsbary 1985, p. 66: «the poet felt an analogy between the long-suffering goodness of Aeneas, assaulted and tried by the evil, irrational chaos of Juno's anger, and the long-suffering goodness of God, assaulted and tried by the stubborn lack of faith of Moses».

[232] Cfr. Malsbary 1985, p. 66: «that the Lord is characterized precisely here as *pious* though an epic epithet reminds us of his nature, making clear the insult implied by Moses' lack of faith, as well as preparing us for his merciful act of granting Moses' plea».

[233] Cfr. Fernandez Vallina 1982, p. 334: «Digamos también que el autor de este Génesis no se sirve de la técnica centonaria. Cuando […] imposta algún verso completo o algún hemistiquio de Virgilio, más bien lo hace en función de su especial agarre poético. […] no me parece impertinente afirmar que, más que paráfrasis, como quería Thraede, nos encontramos con un poeta verdadero». Per i principali espedienti utilizzati dal nostro poeta ai fini di una risemantizzazione e rielaborazione dei sintagmi virgiliani da lui prelevati, cfr. anche *ibid.:* «cambios de significación, adecuados evidentemente al objeto de la narración bíblica; sustitución del léxico poético heredado; pero también variación en el empleo de adjectivos, consciente respecto al modelo virgiliano».

[234] Cfr. Fernandez Vallina 1993, p. 412: «No es aventurado, pues, proponer a Cipriano como hito bien plantado y lustroso en la constelación poética que quiso aunar moldes artísticos consagrados y fe del todo nueva, por más que floreciente ya. Creemos que la muestra del uso de la expresión del color en las pinceladas del nuestro así lo permite

Una svolta particolarmente significativa nella storia degli studi è stata impressa da M. R. Petringa (1992), la quale, esaminando i versi della *Genesi* in cui il poeta parafrasa la narrazione biblica della creazione del mondo, evidenzia come il poeta utilizzi spesso immagini, formule, espressioni e riferimenti che possono trovare un parallelo in alcuni testi patristici dedicati allo studio e al commento dei primi capitoli del libro genesiaco. In opere come l'*Hexaemeron* di Basilio di Cesarea, noto in Occidente tramite la traduzione latina che ne fece Eustazio, e l'omonimo trattato di Ambrogio, che si rifà allo stesso Basilio, infatti, la narrazione della prima parte della *Genesi* viene sottoposta ad un'attenta esegesi, che mira a puntualizzare alcuni aspetti del racconto biblico, precisando le varie fasi della creazione e le caratteristiche degli enti creati. Viene così offerta al lettore dei Padri la possibilità di inquadrare meglio i singoli passaggi di una narrazione che, nell'originale biblico, risulta piuttosto scarna e monotona, nella sua ripetitività. Ebbene, pur non discostandosi dall'intento di restare fedele alla Sacra Scrittura, il poeta dell'*H.* inserisce nella sua narrazione alcuni riferimenti e dettagli tratti con ogni probabilità proprio dalle opere patristiche, senza tuttavia creare un vero e proprio commento al testo biblico[235]. La studiosa sottolinea altresì l'importanza delle reminiscenze classiche, che contribuiscono a sottolineare la solennità e la sacralità del momento della creazione, rendendo più efficace e incisivo il racconto così parafrasato: anche la Petringa sottolinea l'originalità del dettato poetico dell'*H.,* che risulta lontano da un adattamento pedissequamente centonario del materiale prelevato da Virgilio e dagli altri modelli letterari[236].

Quest'ultimo studio della Petringa ha il pregio di aver individuato e dimostrato per la prima volta, attraverso un'analisi capillare del testo, la presenza nell'*H.* di elementi riconducibili all'esegesi patristica e inseriti nell'opera in modo assolutamente discreto. Influenzato dalle conclusioni di questo saggio, F. Stella (2001) ha creduto di poter individuare nell'*H.* «il grado zero del riflesso teologico»[237]: egli, infatti, nota come l'Anonimo proceda tenendo conto dell'esegesi patristica, senza però far reagire attivamente le interpretazioni teologiche dei Padri con il contenuto della sua opera. In altri termini, si può affermare che gli elementi teologici affiorano qua e là nel poema (in particolare nella *Genesi*), ma restano inerti: non rivelano delle particolari prese di posizione teologica da parte dell'autore, né condizionano l'interpretazione globale dei suoi versi[238]. Per ulteriori approfondimenti, relativi sempre alla parafrasi del libro della *Genesi,* di cui si mettono in

---

afirmar. También que no han de quedar infructuosos los trabajos que se dediquen a hacer patente la técnica, singular a la vez que ambiental, de poeta de vuelos nada bajos».

[235] Cfr. Petringa 1992, p. 142: «allorquando Cipriano si concede delle libertà rispetto al testo biblico, queste si possono perlopiù giustificare se interpretate come chiarificazioni esegetiche non appariscenti (ossia non sviluppate attraverso dotti *excursus* di tipo allegorico-dottrinale), che per essere comprensibili a lui stesso e ai suoi contemporanei dovevano forse rifarsi a un'interpretazione dell'esamerone biblico, consolidata e dettata da un rigido rispetto per la lettera della Scrittura, quale era appunto quella desunta dal testo delle omelie basiliane, divenute usuali nel V secolo tramite Eustazio, e di quelle ambrosiane».

[236] Cfr. Petringa 1992, p. 146 sgg., in partic. p. 149 e 156.

[237] Cfr. Stella 2001, pp. 43-45.

[238] Cfr. Stella 2001, pp. 44-45: «Si tratta dunque di adozione dell'ipotesto esegetico accanto a quello biblico senza intenzioni interpretative ma al medesimo livello di riferimento o serbatoio espressivo primario a cui si pone la *Vetus Latina:* una equipollenza che si manifesterà anche in altri poeti biblici (come Draconzio) e che produce un allargamento decisivo della base linguistica e culturale del poema, ma che non configura ancora un problema intellettuale, e tanto meno un coinvolgimento specificamente teologico».

luce alcuni importanti aspetti esegetici, si può ricordare anche l'analisi offerta da D. J. Nodes (1993), che ribadisce l'originalità dimostrata dal poeta dell'*H.* proprio in quest'ambito[239].

La Petringa ha dedicato successivamente due densi contributi all'analisi della presenza di echi e riprese virgiliane all'interno dell'*H.:* nel primo di questi saggi (1996), la studiosa, prendendo in considerazione le difficoltà interpretative presentate sin dall'antichità dal verso di *Aen.* VI 520, propone di confrontare il testo virgiliano con una sua ripresa nell'*H.* L'esametro virgiliano, *tum me confectum curis somnoque grauatum,* è inserito all'interno del discorso che Deifobo rivolge ad Enea nel regno degli Inferi[240]: l'eroe racconta di essersi coricato dopo una notte di festeggiamenti per la presunta fine della guerra che da nove anni teneva impegnati i Troiani[241]; senonché, del tutto ignaro del piano ordito da Elena, da lui sposata dopo la morte di Paride, venne ucciso da Menelao e Ulisse senza potersi difendere, in quanto inebriato dai bagordi e preda del sonno, oltre che disarmato dalla moglie, colpevole di avergli sottratto la spada che si trovava nella camera da letto e di aver aperto ai Greci le porte della città e della sua casa[242]. E' abbastanza evidente che, in questo contesto, il verso di *Aen.* VI 520 presenta una certa incongruenza, dettata dal fatto che Deifobo, che aveva appena concluso i festeggiamenti notturni ed era all'oscuro degli inganni tramati dalla moglie e dell'imminente fine di Troia, descrive il suo coricarsi definendosi *confectum curis,* cioè «gravato dagli affanni». Già i commentatori antichi – seguiti in questo da alcuni studiosi moderni – avevano cercato di chiarire il significato di quest'espressione, senza tuttavia giungere a conclusioni definitive, tanto che l'incongruenza sopra esposta indusse alcuni editori a proporre delle congetture piuttosto ingegnose per risolvere il problema interpretativo[243]. La Petringa nota però che, parlando dell'ebbrezza che coglie inaspettatamente Noè e dello scherno che il patriarca subisce da parte del figlio Cam, il poeta dell'*H.* scrive: *quem propere expletum cyathis somnoque grauatum/ derisit Chamus*[244], riprendendo così, evidentemente, la chiusa del verso virgiliano in questione. Secondo la studiosa, è possibile che il nostro parafraste, ispirandosi direttamente al testo dell'*Eneide* per via delle analogie rilevabili tra il comportamento di Deifobo e quello del patriarca biblico, entrambi disarmati dalla stanchezza e dal vino e vergognosi, poi, della loro condizione dettata dall'ebbrezza[245], abbia prelevato integralmente le ultime tre parole dell'esametro virgiliano di *Aen.* VI 520, che egli, forse, leggeva così: *tum me confectum cyathis somnoque grauatum.* Se volessimo accettare la congettura proposta, allora Deifobo si descriverebbe non già «gravato dagli affanni», ma «sfinito dalle coppe di vino», ovvero spossato dalle copiose bevute con cui aveva creduto di

[239] Cfr. Nodes 1993, pp. 25-36, in partic. p. 26: «although the poem has been viewed as a simple paraphrase of Scripture, the poet's modifications suggest exegetical interests. In fact, the modifications indicate not only a degree of independence from the scriptural model but also a familiarity with some lesser-known exegetical motifs».
[240] Cfr. Verg. *Aen.* VI 509-534.
[241] Cfr. *ibid.* 513-514, *namque ut supremam falsa inter gaudia noctem/ egerimus, nosti: et nimium meminisse necessest.*
[242] Cfr. *ibid.* 515-529.
[243] Per tutti questi riferimenti, cfr. Petringa 1996, pp. 109-112.
[244] Cfr. *Hept. Gen.* 349-350: «Cam derise il padre, subito saziato dalle coppe ricolme di vino e gravato dal sonno». Il v. 349 parafrasa *Vet. Lat. Gen.* 9, 21 (ed. Fischer 1951, p. 130): *et bibit de uino et inebriatus est et nudatus est in domo sua*.
[245] Cfr. Petringa 1996, p. 115: la studiosa spiega che è «come se il parafraste volesse stabilire un parallelo tra il personaggio biblico, Noè, e quello epico, Deifobo: entrambi si ubriacano, cadono in un sonno profondo e provano vergogna per le conseguenze che ne scaturiscono. Noè, infatti, dopo essersi ubriacato e addormentato, si denuda durante il sonno e, ritornato sobrio, si sente umiliato per essere stato visto in tale stato dal figlio Cam […]. Deifobo, spossato dal troppo bere e abbandonatosi ad un sonno profondo, viene ucciso a tradimento mentre dorme, e quindi, apparso negli Inferi al cospetto di Enea col corpo dilaniato, non ama che si veda come sia stato conciato, per un senso di vergogna spiegabile in chi era stato conosciuto in ben diverso aspetto».

festeggiare la fine della guerra[246]. Al di là della congettura proposta per il verso virgiliano, possiamo notare che anche questo contributo della studiosa conferma l'abilità versificatoria dell'Anonimo, che intesse sapientemente sottili legami fra l'ipotesto biblico e il suo modello poetico principale.

Nell'altro contributo della studiosa (2007) vengono presi in esame vari passi della parafrasi della *Genesi* e vengono messi in evidenza i richiami ai testi virgiliani: la Petringa nota, in particolare, come il ricorso a Virgilio venga effettuato su tre piani diversi, ovvero:

a) attraverso la rielaborazione di formule ed espressioni di cui vengono incrementati o invertiti i significati di partenza, «per trarre nuovi livelli di senso»[247];
b) tramite il «riuso di materiale eterogeneo, soprattutto epico», adattato, per analogia di contenuto, a contesti differenti: «l'aspetto più rilevante del paziente lavoro di riscrittura del poeta dell'*H.* sta proprio nel sottoporre a un processo di adattamento i protagonisti biblici, ponendoli in perfetta sintonia con quelli epici, a cui sono idealmente accostati in un rapporto ora di continuità, ora di diversità»[248];
c) mediante il potenziamento del dettato poetico, ottenuto attraverso «sottili riprese e reminiscenze di più *cliché* tradizionali, posti anche in versi distanti tra loro, che vengono a volte fusi in un'unica immagine poetica» o «attraverso una diversa organizzazione degli elementi compositivi del testo poetico per sovvertirne talvolta intenzionalmente l'esito e i contenuti». Il tutto nell'ottica di «accrescere la capacità di comprensione, da parte del pubblico, del testo biblico parafrasato» e di «produrre quindi tra i due testi un rapporto di tensione creativa, che arricchisce e non depaupera la riscrittura biblica del nostro parafraste»[249].

A questi studi hanno fatto seguito altri contributi, come quello di A. V. Nazzaro (2008), che ha analizzato la narrazione del sacrificio di Isacco nell'*H.*[250], e quello di D. Ciarlo (2008), che ha esaminato approfonditamente la tecnica parafrastica dell'Anonimo, evidenziando come spesso l'intervento del poeta si riveli piuttosto incisivo sull'ipotesto: infatti, se, da un lato, vengono selezionati i passi cui dare maggior rilievo all'interno dell'intreccio, anche sintetizzando o omettendo delle parti, dall'altro, si arriva anche, talvolta, a variare le sequenze del racconto per ristabilire l'ordine spazio-temporale della narrazione o per correggere alcune incongruenze, eliminando soprattutto le fastidiose ripetizioni tipiche del testo biblico[251]. A questo paziente lavoro di sistemazione e rielaborazione dei contenuti dell'ipotesto si associa la consapevolezza della

[246] Sulla possibilità che *cyathis* costituisca una valida alternativa al problematico *curis,* cfr. in partic. Petringa 1996, pp. 121-122, in cui vengono date spiegazioni paleografiche e linguistiche che confermano l'alta probabilità che tale congettura sia effettivamente risolutiva.
[247] Cfr. Petringa 2007a, p. 175.
[248] *ibid.*
[249] *ibid.*
[250] L'analisi proposta da questo studioso del passo di *Hept. Gen.* 741-754 ha consentito di sottolineare la presenza di una tecnica poetica raffinata, caratterizzata da un'attenta rielaborazione dei contenuti e dall'uso di alcuni accorgimenti sul piano retorico-stilistico, volti ad evidenziare i passaggi più importanti della narrazione. Ciò consente – afferma Nazzaro (*ibid.,* p. 18) – «di rettificare l'immagine tradizionale di un Cipriano versificatore storico-grammaticale della Scrittura, alieno da ambizioni poetiche e teologiche».
[251] Cfr. Ciarlo 2008, pp. 729-730. Alle pp. 730-740 lo studioso prende in considerazione ciascun libro dell'*H.,* esaminandone le caratteristiche fondamentali, soprattutto sotto il profilo tecnico, ovvero alla luce degli interventi operati sull'ipotesto da parte del parafraste (ampliamenti, abbreviamenti, omissioni, trasposizioni, etc.).

necessità di elevare stilisticamente il dettato della Sacra Scrittura, attraverso accorgimenti retorici che rivelano una preparazione poetica indiscutibile[252].

Ulteriori considerazioni sono state recentemente sviluppate in un suo saggio da H. H. Homey (2009), che, leggendo in filigrana la trasposizione di alcuni passi del libro della *Genesi* e dell'*Esodo* operata dall'Anonimo, ha messo in rilievo la valenza cristologica di alcuni attributi ed espressioni impiegate dal parafraste, segnalando come alcune formule possano essere state attinte direttamente dal Nuovo Testamento o dall'esegesi patristica. E' il caso, ad esempio, della parafrasi dell'episodio del roveto ardente apparso a Mosè: nel riportare le parole che Dio rivolse al patriarca in tale occasione, il poeta sembra aver innovato il dettato della Sacra Scrittura inserendo un'espressione che può essere stata ripresa direttamente dai Vangeli. Queste sono le parole con cui l'Anonimo parafrasa *Exod.* 3, 14-15[253]:

> *...**Saluator** talia iungit:*
> *"Ille ego sum qui sum, sic dices, et super <astra>*
> *qui uiget, estque Deus uestrorum a stirpe parentum:*
> *inmensus ubicumque Deus gentesque per omnes,*
> ***uiuorum** per saecla **sator non luce carentum**..."* [254].

Secondo la lettura di Homey, l'espressione *uiuorum... sator non luce carentum* (v. 171) è derivata da un passo presente in tutti i Vangeli sinottici, in cui, proprio riprendendo le parole che il Signore rivolge a Mosè nell'*Esodo,* Gesù ricorda che Dio non è il Dio dei morti, ma dei viventi, dato che le tenebre della morte sono vinte dalla salvezza garantita dalla resurrezione: il credente nella vera fede non muore mai, ma vive in eterno[255]. Inoltre, si può notare che l'attributo *Saluator,* presente nella parafrasi dell'*H.* (v. 167) e non nell'originale biblico, è riferito dal poeta al Padre, cioè alla prima Persona della Trinità, non al Figlio, come tradizionalmente accade, invece, nella letteratura cristiana. Ciò sembra avvalorare la tesi di Homey: infatti, è come se il parafraste avesse voluto proiettare sulle parole riferite a Mosè la luce salvifica della promessa della resurrezione fatta da Gesù ai Sadducei nel passo dei Vangeli sopra citato[256]. Altrettanto puntuale e interessante risulta l'interpretazione che Homey propone della figura di Abele nella parafrasi della *Genesi,* in cui, effettivamente, l'aggettivazione e le espressioni utilizzate dal poeta per designare il pastore biblico ricordano quelle solitamente impiegate dai Padri della Chiesa, in particolare da Ambrogio, nella

---

[252] Cfr. Ciarlo 2008, pp. 740-752. In particolare, alle pp. 745-752 vengono riassunte, con esemplificazioni, le principali modalità di riuso e rielaborazione dei prelievi dalle opere virgiliane, secondo questa classificazione: a) versi virgiliani utilizzati dal poeta interamente o in ampia porzione; b) emistichi; c) clausole; d) incipit di verso; e) singole espressioni o coppie di parole impiegate nella stessa posizione metrica; f) espressioni utilizzate con variazioni lessicali o morfologiche o in diversa posizione metrica; g) combinazione di più versi.

[253] Riporto il passo biblico nella versione che Homey 2009, pp. 164-165 preferisce seguire, ovvero quella del *codex Lugdunensis,* per cui cfr. Robert 1881, pp. 53-54: *et dixit Deus ad Moysen: "Ego sum qui sum". Et dixit: "Sic dicis filiis Istrahel: 'Qui est misit me ad uos'". Dixit autem iterum Dominus ad Moysen: "Sic dices filiis Istrahel: 'Dominus Deus patrum uestrorum, Deus Abraham et Deus Isac et Iacob misit me ad uos, et hoc mihi nomen est sempiternum et memorabile in generatione et in saecula saeculorum'".*

[254] Cfr. *Hept. Exod.* 167-171: «Il Salvatore pronuncia allora tali parole: "Io sono Colui che sono – così dirai (al popolo d'Israele) –, Colui che regna sugli astri, il Dio della stirpe dei vostri padri: il Dio immenso ovunque, fra tutti i popoli, Padre nei secoli di tutti i viventi che godono della luce"».

[255] Cfr. Mc. 12, 26-27: "περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται, οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Θεὸς λέγων· ' ἐγὼ Θεὸς ' Αβραὰμ καὶ ὁ Θεὸς ' Ισαὰκ καὶ Θεὸς ' Ιακώβ '; οὐκ ἔστιν Θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων". Vd. anche Mt. 22, 31-32 e Lc. 20, 37-38; cfr. Homey 2009, p. 166: «er andererseits aber wesensmäßig ein Gott der Lebenden ist, so gibt es ein Leben auch über den Tod hinaus».

[256] Cfr. Homey 2009, pp. 168-169.

rappresentazione di Cristo come Pastore del gregge universale dei credenti. Inoltre, descrivendo l'atteggiamento umile e dolce di Abele, l'Anonimo sembra rievocare il comportamento del Signore in occasione della crocifissione, quando Egli si offrì ai carnefici senza reagire, come in una spontanea *deuotio*[257].

Dall'analisi dello studioso tedesco emergono chiaramente alcune caratteristiche di una poesia di cui si vanno scoprendo, a poco a poco, degli aspetti degni di rilievo, non facilmente individuabili a prima vista, ma fondamentali nel chiarire e precisare, di volta in volta, i singoli contesti. Si ha quindi l'impressione di confrontarsi con una tecnica poetica matura, fondata com'è su un mosaico di allusioni e rimandi, anche criptici, che si disvelano lentamente sotto la superficie, solo in apparenza monotona, della narrazione[258]. Ciò è reso evidente anche dal recente contributo di Donato De Gianni (2014), che, analizzando alcune sezioni della parafrasi dell'episodio di Sansone e Dalila in *Hept. Iud.* 665-667; 683-684 e 695, mette in luce non solo la presenza di intertesti classici, ma anche l'influenza delle opere esegetiche e dell'epistolario di sant'Ambrogio sull'anonimo autore del poema, a conferma delle conclusioni del saggio della Petringa sulla parafrasi dei sei giorni della creazione[259].

[257] Per la descrizione dell'umile *deuotio* di Abele, cfr. *Hept. Gen.* 143-144, *nam prior* [*Cain*] *uberibus fuerant quae prosata glaebis,/ obtulit, ast alius miti se deuouet agno,* parafrasi di *Gen.* 4, 4: per l'interpretazione di questi versi, cfr. Homey 2009, pp. 171-173, in partic. p. 172: «Des Weiteren deutet die Demut Abels, in Vers 152 zur totalen, die Lebenshingabe einschließenden Unterwerfung gesteigert […], auf Christus hin».

[258] Cfr. le conclusioni dello studio di Homey 2009, pp. 173-174.

[259] Cfr. De Gianni 2014, pp. 171-192. Al termine dell'analisi dei passi sopra citati, lo studioso sottolinea come i due opuscoli ambrosiani che sembrano aver influenzato questa sezione della parafrasi dell'*H.,* ovvero il trattato *De Spiritu Sancto* e l'epistola IX, 62, «proprio per il loro carattere di fedele sintesi della saga biblica costituiscono un *unicum* nel loro genere e ben potevano rappresentare per il nostro poeta una valida fonte integrativa della Bibbia per il rifacimento in versi della storia di Sansone» (*ibid.,* p. 191).

CAPITOLO II

LA PARAFRASI DEL LIBRO DI *GIOSUÈ*

§ 1. Premessa

Devo ammettere di essermi trovato talvolta in difficoltà nel rivedere il testo dell'edizione Peiper[1], in quanto l'editore non giustifica le sue scelte o gli interventi sul testo: tralascia, per esempio, di spiegare le motivazioni della lacuna postulata dopo il v. 89 o di dare delle informazioni sul criterio seguito nella resa di alcuni ebraismi presenti nel testo, derivanti dalla consultazione, da parte del parafraste, di una versione latina – meno probabilmente greca – dell'AT; le note che chiudono l'edizione (alle pp. 301-311 viene riportato un *Index nominum*) risultano insufficienti, di fronte alla complessità che il testo, in alcuni punti, presenta[2].

In alcuni casi, infatti, la trascrizione delle forme onomastiche derivanti dall'ebraico è difficile da valutare, in quanto, anche là dove si possano cercare dei paralleli in altri libri dell'opera o in altri autori, ci si scontra sempre con una pluralità di varianti grafiche riportate negli apparati senza spiegazioni precise circa i criteri che hanno guidato gli editori nella scelta della variante accolta nel testo, o nella correzione della paradosi.

La sovrapposizione tra le incertezze grafiche attestate dai codici e la mancanza di spiegazioni chiare circa i criteri adottati dal Peiper nella scelta di alcune delle varianti ha fatto sorgere in me alcuni dubbi: confesso di aver avuto più volte la tentazione di contrassegnare con le *cruces* molti nomi etnici e di persona presenti nel testo, ma quest'opzione non mi è parsa corretta per un motivo fondamentale: nella maggior parte dei casi, le lezioni dei codd. dell'*H.,* per quanto possano apparire corrotte, permettono di essere ricondotte a nomi di sicura attestazione nelle Scritture.

In qualche caso, è stato inevitabile rinunciare ad una posizione netta. Ho allora adottato una delle seguenti soluzioni:

1) là dove vi fosse più di un dubbio sulla grafia da adottare, ma vi fosse la possibilità di ricondurre la lezione (o, più spesso, le varianti) dei mss. a nomi di sicura attestazione nelle Scritture (in altri termini, là dove si riuscisse a ricostruire con sufficiente certezza, nonostante le corruzioni onomastiche, a che cosa l'autore intendesse riferirsi con un determinato vocabolo di lettura incerta), ho compiuto una scelta, giustificata nel commento, e contrassegnata dal punto di domanda (?), ad indicare il dubbio sulla forma, ma non sul riferimento;
2) là dove fosse in dubbio non solo la grafia da adottare, ma anche il riferimento (es. *Chebronis,* v. 409; *adamar,* v. 411), oppure là dove la grafia fosse del tutto diversa da quella

[1] Purtroppo l'unica altra edizione disponibile, quella del Pitra, non presenta un vero e proprio apparato critico (si trovano solo poche note, distribuite qua e là, in calce al testo), e non dà spiegazioni sui criteri editoriali seguiti.

[2] Ad esempio, al v. 335, il Peiper modifica la lezione *apafum* dei codd. in *Apaphum,* termine a cui, però, non attribuisce alcun senso (*in adpar.* congettura che si tratti di una corruzione da un avverbio greco, ἄφνω). Tuttavia, scrivendo il termine con l'iniziale maiuscola, sembra pensare che si tratti di un nome proprio di qualche località, di cui, però, non c'è traccia nel testo biblico. Delle due, l'una: o la maiuscola (e quindi bisognerebbe giustificare la presenza di un nome proprio così strano, cosa che non viene fatta nemmeno nell'*Index nominum,* p. 302, *s.u.*), o la minuscola (e quindi si tratterebbe, come spiegato in apparato, di un avverbio traslitterato dal greco, ma privo di significato in latino). La scelta dell'editore può avere un senso, in realtà: forse egli pensava che il parafraste, leggendo il termine greco ἄφνω, l'avesse scambiato per un nome proprio di origine ebraica, e l'avesse trascritto nel testo, equivocando. In ogni caso, però, chi consulta l'edizione si trova a dover ragionare per ipotesi sui criteri che hanno guidato il Peiper in certe scelte, e questo può essere fuorviante, tanto più che, nel caso di specie, si dovrebbe comunque segnalare che *apafum* è una lezione priva di senso, e quindi da contrassegnare, credo, con le *cruces* (così ho fatto nella revisione del testo).

dei nomi originali (es. *thitsae,* v. 386), ho preferito apporre le *cruces* (†…†), perché un'eventuale scelta non si trasformasse, a quel punto, in un azzardo.

Possiamo notare che il parafraste rende in latino alcuni nomi propri ebraici che, trascritti nella versione greca dei *Settanta,* presentano una (o più) consonanti aspirate, talvolta in deroga alla legge di Grassmann (es. Μασερεφωθμαιμ). Si osserva che la *Vetus Latina,* nella traslitterazione dal greco, tende a mantenere le forme aspirate, trascrivendo la velare χ con il digramma *ch* e la dentale θ con *th,* mentre, nel caso della labiale φ, si ha un'oscillazione tra la resa con il digramma *ph,* invero poco frequente, e quella con la fricativa *f,* che è quasi la norma. La *Vulgata,* che segue anche (ma non solo) l'ebraico, trascrive generalmente tutte le aspirazioni, eccetto nel caso della labiale, a volte resa con la fricativa sorda, anziché con il nesso *ph* (che corrisponde ad una plosiva aspirata).

A sua volta, nel caso della velare aspirata, l'*usus scribendi* del poeta dell'*H.* (sempre che tale si debba considerare, e non si debba parlare, piuttosto, di un uso grafico dei copisti, ma è impossibile chiarire fino in fondo la questione) sembra andare nella direzione di adottare sistematicamente il digramma *ch,* mentre, nella resa della labiale e della dentale aspirata, non vengono utilizzati mai, rispettivamente, i digrammi *ph* e *th:* si preferisce usare, infatti, la fricativa sorda *f* e l'occlusiva sorda *t,* come emerge dal consenso che si riscontra nei codici sulla resa di queste particolarità grafiche. Comparando i dati, si evince che:

a) nell'uso del digramma *ch* il testo dell'*H.* concorda, di per sé, sia con la *Vetus* che con la *Vulgata,* rivelando delle affinità significative con la *Vetus* in almeno un luogo (cfr. v. 385, *Eucheus*);
b) nella resa della labiale sorda aspirata con la fricativa sorda corrispondente, concorda con la *Vetus* in quasi tutti i casi[3];
c) nella resa della dentale sorda aspirata con l'occlusiva sorda corrispondente non sembra, invece, seguire fedelmente la *Vetus,* in quanto omette sistematicamente di trascrivere l'aspirazione.

Riporto di seguito i dati su cui mi sono basato per questa ricostruzione, premettendo che:
– ho escluso dal mio esame due forme contrassegnate con le *cruces:* †*thitsae*† (v. 386) e †*chebronis*† (v. 409), per i motivi elencati sopra, al punto 2.;
– là dove, per quanto riguarda la grafia delle consonanti in questione, non vi sia il consenso dei codd. dell'*H.,* ho segnalato le varianti portate dai mss.; analogamente, ho precisato se la forma riportata è esito di correzioni o interventi del Peiper, del Pitra o miei (ovviamente, per non inquinare i dati, i casi qui presi in considerazione includono interventi che non sono mai relativi alla resa grafica dei suoni di cui sopra);
– ho tenuto presenti solo le forme onomastiche del libro di *Giosuè,* pur facendo, in alcuni casi, dei confronti con il testo degli altri libri, per riscontrare se i fenomeni da me osservati fossero costanti;
– salvo diversa indicazione, i passi della *Vetus Latina* sono citati dalla versione del *codex Lugdunensis* (per cui cfr. le edd. del Robert).

[3] Nella *Vetus* è frequentemente attestata la fricativizzazione di *ph* in posizione iniziale, interna e finale di parola (cfr. termini come *profeta; Farisaei; Cafarnaum; blasfemiae; orfanos; fantasma; Iosef,* per cui vd. Valgiglio 1985, p. 233; Vineis 2013, p. 149).

Riscontri:

1) Trattamento della velare *ch:*

LXX	VL	Vulg.	Heptateuchos
Ιεριχω	*Ieri**ch**o*	*Hieri**ch**o*	*Hieri**ch**o,* 36; 140
Αχαρ/ Αχαν	*A**ch**ar* in Lugdun.; *A**ch**an* in altre redazioni della *Vetus*	*A**ch**an*	*A**ch**arus,* 173; 208 *A**ch**ari,* 502
Χαναναῖοι	***Ch**annanei*	***Ch**ananei*	***Ch**ananeus,* 267[4] ***Ch**anannus,* 381 ***Ch**ananno,* 450
Λαχις	*La**ch**is*	*La**ch**is*	*La**ch**is,* 364
Χενερεθ	***Ch**enereth*	***Ch**eneroth*	***Ch**eneret,* 411(correxi: *chemeri et* **A** *ehemeri et* **B**)
Χεβρων	***Ch**ebron*	***H**ebron*	***Ch**ebrono,* 441
Χαλεβ	***Ch**aleb*	***Ch**aleb*	***Ch**alebus,* 425

2) Trattamento della labiale p^h:

LXX	VL	Vg	Heptateuchos
Φερεζαῖοι	***F**erezei*	***F**erezeus*	***F**erezeus,* 268, 385[5]
Φασγα	***F**asga*	***Ph**asga*	***F**asgam,* 412
Μασερεφωθμαιμ	*Mareese**f**othin*	*Masre**f**oth*	*Masre**f**atum,* 422 (corr. Peiper: *masafatum* **A** *masefatum* **B**)
Φινεες	***F**ines/ **F**inees*	***F**inees*	***F**ineus,* 485
Εφραιμ	*E**f**em*	*E**ph**raim*	*E**f**remum,* 459 (*ff* ω) *E**f**remo,* 574

N.B.: in tutti questi casi, ho ripristinato *f* dei codd., rinunciando a correggere segnando l'aspirazione nella forma *ph,* come fa, invece, il Peiper.

[4] La forma *Chananeus* si trova anche in Prud. *ham.* 409; esiste una grafia alternativa con il dittongo *ae* (*Chananaeus*), attestata in Paul. Nol. *carm.* 15, 63; Sedul. *carm. pasch.* III 244; Prosp. *prou.* 356.

[5] Per la grafia *Ferezeus,* con fricativa iniziale, cfr. Prud. *ham.* 420, *gens Ferezea* (grafia unanime dei mss.: cfr. edd. Bergman 1926, p. 144, *in adpar.,* e Cunningham 1966, p. 131, *in adpar.*).

Particolarità (casi di discordanza tra la grafia della *Vetus* e della *Vulgata,* da un lato, e quella dei codd. dell'*H.,* dall'altro):

LXX	VL	Vg	Heptateuchos
Φογωρ	***Ph**ogor*	*Beel**ph**egor*	***F**egorus,* 493
Ιωσεφ	*Iose**ph***	*Iose**ph***	*Iose**p**i,* 578

Nel primo caso, notiamo la singolarità della traslitterazione di φ con *ph* nella *Vetus Latina,* mentre l'*H.* sembra mantenere il proprio *usus scribendi,* non segnando l'aspirazione, e usando la fricativa.

Le possibilità sono:

a) leggere *Fagobus* con i codd., ma è lezione non altrimenti attestata in nessun altro luogo dell'opera e in nessun altro testo;
b) correggere in *Fagorus,* come vorrebbe il Peiper, che, segnando, però, l'aspirazione iniziale, scrive *Phagorus:* si tratta di una forma non altrimenti attestata, che riprende il radicale *Fag-* (corretto in *Phag-*), con cui il nome si presenta nei codd., e, nella seconda parte della parola, adotta *r* anziché *b,* sulla base, credo, della forma Φογωρ/ lat. *Phogo**r**; Beelphego**r.*** La proposta del Peiper non mi sembra accettabile, perché la forma *Phagorus/ Fagorus* non è altrimenti attestata;
c) correggere in *Fogorus,* come propone, in alternativa, il Peiper (che vorrebbe segnare, come al solito, l'aspirazione: *Phogorus:* vd. p. 175, *in adpar.*): la forma concorderebbe con la *Vetus:* cfr. anche *Deut.* 34, 6 (ed. Robert 1900, p. 52 = *VLD, ad loc.*); *Num.* 31, 16, ed. Robert 1888, p. 30 (= ed. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum…,* I, p. 316 = *VLD, ad loc.*), dove troviamo, ancora, la forma *Phogor;*
d) correggere in *Fegorus,* richiamandosi a *Hept., Num.* 726, dove il radicale è *Fegor-* in tutti e tre i codd., nei quali si trovano alcune differenze nella desinenza (*Fegoro* **A** *Fegore* **B** *Fegori* **C**). La forma *Fegor* è documentata in almeno altri due testi[6].

Ho adottato quest'ultima scelta, ma con qualche perplessità: forse si potrebbe adottare la soluzione (c), o, in subordine, mantenere la lezione dei codd. (a), per quanto non altrimenti attestata.

Nel secondo caso dato sopra (resa latina di Ιωσεφ), invece, abbiamo ancora la traslitterazione di φ con *ph* nella *Vetus,* mentre l'*H.* porta una lezione piuttosto singolare, con la labiale aspirata ridotta a sorda (*p*)[7].

2) Trattamento della dentale *th:*

LXX	VL	Vg	Heptateuchos
Ασηδωθ	*Asedo**th***	*Asedo**th***	*Asedo**t**a,* 412
Θαμνασαραχ	***Th**amnasarch/* ***Th**amnasarech*	***Th**amnathseraa*	***T**amnata,* 460
Μασερεφωθμαιμ	*Mareesefo**th**in*	*Masrefo**th***	*Masrefa**t**um,* 422

[6] Si tratta dei *Pauca problesmata de enigmatibus ex tomis canonicis* (datato all'VIII secolo), nella cui prefazione al Pentateuco (2, 57, 6) si legge: *et sepelierunt eum* [*Moysen*] *angeli iuxta domum Fegor* (cfr. *Deut.* 34, 6), e dell'*Opus Pacis* del monaco bavarese Oswaldus de Corda, autore di un manuale per la correzione dei testi, risalente al 1417: egli dà, come grafie alternative per questo nome, *Fogór/Fohór/Fegór* (*op. pacis,* 987: i dati sono ricavati dalla consultazione di *LLT*).

[7] Se non ho visto male, il fenomeno si riscontra solo nella resa del nome di Giuseppe (cfr. Peiper 1891, p. 307, *s.u.* "Iosepus", dove si fa notare, però, che in rari casi – 3 su 22 – i codici di Laon, **A** e **B**, riportano la forma *Iosephus*).

Ασταρωθ	*Astaro**th***	*Astharo**th***	*Astaro**t**a,* 416

Nel testo dell'*H.* non ho segnato l'aspirazione della dentale, visto il consenso dei codici sull'uso dell'occlusiva sorda semplice, al posto del digramma *th.*

3) Casi particolari:

LXX	VL	Vg	Heptateuchos
Ευαῖοι	*Euchei*	*Euei*	*Euch**e**us,* 385

dove si nota la presenza del digramma *ch* solo nella *Vetus,* con cui concordano i mss. dell'*H.;* nel caso di *Hept. Ios.* 268, avevamo, invece, la forma *Eueusque,* riportata da **A** e da **C** (**B** omette tutto il verso)[8], mentre, nel passo corrispondente, la *Vetus* (*Ios.* 9, 1) riporta la forma *Euchaeus*[9]. Essendo incerto sull'opportunità di uniformare la grafia e su quale delle due forme, eventualmente, adottare per entrambi i passi (nell'*H.,* troviamo generalmente la forma *Eueus* [vd. *Gen.* 370 ed *Exod.* 156], mentre *Euchaeus/ Eucheus* non è altrimenti attestato nel poema), ho considerato le due forme come allotropi e le ho mantenute distinte, considerando fondamentale il consenso dei codici in *Ios.* 385;

LXX	VL	Vg	Heptateuchos
Χεττα῏οι (così in *Ios.* 9, 1)	*Chettaeus* (così in *Ios.* 9, 1)	*Hettheus* (così in *Ios.* 9,11)	*Cheteus,*267 (*cetheus***AB**; *cheteus* **C**)
Χεττα῏ους (così in *Ios.* 11,3)	*Chetteos* (così in *Ios.* 11,3)	*Hettheum* (così in *Ios.* 11,3)	*Cetius,* 385 (*cetius* **A** *cetinus* **B**; **C** non riporta i vv. 364-546)

dove la resa è problematica. Nella *Vulgata* l'aspirazione iniziale sembra essere stata estesa anche alla dentale, diversamente da quanto accade, in questi due passi, nella *Vetus* (che segue, come si sa, il greco)[10], e le lezioni dei codd. dell'*H.* sono difficilmente valutabili. Nel caso del v. 267, ho accolto la lettura *Cheteus* di **C**, perché più aderente alla forma che ci si aspetterebbe, con il nesso *ch* iniziale, come nella *Vetus.* Il v. 385 pone ulteriori problemi, perché la forma *Cetius* (*Cetinus* di **B** mi sembra meno probabile, perché l'inserzione della nasale non pare giustificabile, se non con un errore del copista) sembra essere un allotropo dell'aggettivo in questione.

Per quanto riguarda la forma *Cetius* (v. 385), ho seguito la grafia dei codd., cioè non ho segnato l'aspirazione che teoricamente dovrebbe essere indicata: la forma **Chetius,* infatti, non è attestata dalla grafia dei mss. né in questo luogo testuale, né in altri passi. Depone a favore della lezione *Cetius* il passo di *Hept. Gen.* 756, in cui troviamo la forma *Cetis* (a sua volta un *hapax* nell'*H.:* si tratta del nome del capostipite degli Ittiti, Chet o Heth: i codd. riportano: *Coetis* **A** *Cetis* **GC**, dove

[8] Per la forma *Euaeus,* cfr. anche la grafia attestata in Prud. *ham.* 422, *Euuaeorum* (cfr. edd. Bergman 1926, p. 144 e Cunningham 1966, p. 131).

[9] La stessa redazione della *Vetus* usa però, altrove, anche le forme *Euei, Euhei* (e persino *Heubaeus,* che è evidentemente sbagliato): cfr. Robert 1900, p. 159, *s.u.* "Euchei". La forma *Eucheus* si ritrova, per quanto ho visto, solo in un altro autore, Freculfo di Lisieux (IX sec.), autore di 12 libri di *Historiae:* in III, 4, si legge la forma *Eucheos* (il dato è ricavato dalla consultazione di *LLT*).

[10] In questi due passi la *Vetus* è coerente nella grafia, ma, nella stessa redazione, esistono luoghi del testo biblico in cui si leggono le forme *Cettheus; Chettaei; Hettei* (vd. Robert 1900, p. 159, *s.u.* "Chettei"). Per le varie grafie del nome latino degli Ittiti nella letteratura cristiana, cfr. anche Prud. *ham.* 420, dove gli edd. Bergman 1926, p. 144 e Cunningham 1966, p. 131 stampano entrambi il vocativo *Cittaee,* precisando in apparato le grafie alternative attestate nei mss.: *Cetheae; Citee; Chetee.*

la prima forma è verosimilmente una banalizzazione dell'originario *Cetis:* in entrambi casi, comunque, non troviamo segnata l'aspirazione).

Oltre agli esempi di allotropia fin qui citati (*Eueus/ Eucheus; Cheteus/ Cetius*), possiamo ricordare anche le oscillazioni fra le seguenti forme: *Amorreus/ Amorrus* (vv. 188; 196; 219; 263; 384); *Chananneus/ Chanannus* (vv. 267; 381; 450); *Iebuseus/ Iebusus* (vv. 196; 269; 317; 384; 449)[11].

LXX	VL	Vg	Heptateuchos
Χαρμι	Charmi	Charmi	Carmeli, 173
Ζαμβρι	Zara	Zabdi	Zambri, 173 (correxi: *Ambri* codd.)
Ρααβ	Raab	Raab	Rachaba, 37

Nel primo caso, il parafraste sembra aver latinizzato la forma Χαρμι/*Charmi,* introducendo un nome non del tutto estraneo alla tradizione biblica, come *Carmelus, -i*[12]; nel secondo, deve aver trascritto (sulla base del greco o di una versione della *Vetus* che era più aderente al testo dei *LXX* rispetto a quella del *codex Lugdunensis*) la forma *Zambri* o *Ambri:* l'omissione di *Z* iniziale, su cui concordano tutti i codd., può essere dovuta ad un errore dei copisti: cfr., infatti, *Hept. Num.* 736, dove il nome è trascritto con *Z* iniziale: *Zambrium* ω (cfr. *LXX,* Ζαμβρι) e altri casi in cui *Z* iniziale di nome proprio è omessa nei codd.: vd. ad es. *Num.* 548, *Aredina* ω, per *Zaredina* (cfr. *LXX* Ζαρεθ), restituito dal Peiper. In altri casi, i codd. trascrivono, correttamente, la *Z* iniziale (vd. *Gen.* 1183 e 1097; *Iud.* 374; *Gen.* 1097). Nel nostro caso, il Peiper non corregge *Ambri* in *Zambri,* ma sembra, in questo, contraddittorio: perciò ho ritenuto opportuno intervenire, ripristinando la consonante iniziale di parola.

Infine, nel caso della trascrizione del nome di Raab, nell'*H.,* diversamente da quanto accade in tutte le versioni bibliche, viene inserito il digramma *ch:* si tratta di una forma non altrimenti attestata.

Altri casi e particolarità:

Per quanto riguarda il nome ebraico *Pînĕḥās,* reso in greco con la forma Φινεες (lat. della *Vetus* e della *Vulgata: Finees/ Fines*), nei codd. dell'*H.,* al v. 485, si leggono le forme *Fineus* **A** e *Finees* **B**. Ho scelto, con qualche dubbio, la prima, perché ricompare anche in *Num.* 755, anche se vi sono, anche qui, delle differenze tra le lezioni dei mss. (vd. il commento, cap. III, nt. *ad u.* 485).

Al v. 73 la congettura *Aïsamo* del Peiper per la lezione *osamo* dei codd. mi è sembrata ingegnosa, ma in assenza di altri riscontri circa il nome della località indicata nel libro di *Giosuè,* mi è parso azzardato, a quel punto, richiamare un passo del libro dei *Numeri,* costruendo *ope ingenii* un toponimo simile all'ebraico Bet-Iesimòt, ma, allo stesso tempo, vicino alla forma *osamo* dei mss.: sia *osamo* che *Aisamo* non sono mai attestati altrove, nemmeno nell'*H.* Ho perciò ritenuto opportuno apporre le *cruces.*

[11] In tutti i casi citati gli aggettivi in questione sono sostantivati, ad eccezione che ai vv. 269 (*Iebusa manus*); 317 (*Iebusea regna*); 449 (*Iebusea manus*).

[12] Carmelo è il nome di una catena montuosa della Giudea, citata anche in Tac. *hist.* II 78, 3; essa viene nominata, ad es., in *Vet. Lat., Ios.* 19, 26, *Carmelo* (=*Vulg., ibid.*): nei *LXX, ibid.,* si trova la forma τῷ Καρμήλῳ.

Un altro caso dubbio è dato dal v. 233, dove il parafraste sembra far riferimento alla città di Ai o Gai con il nome di *Gergesi* (?: congettura del Peiper per *gergesia* di **AC**, *gersia* di **B**), non altrimenti attestato, assegnandola ai Gergesei, popolo vissuto in terra di Palestina prima degli Ebrei (cfr. vv. 247; 269)[13]. La congettura del Peiper è dovuta, probabilmente, ad un errore di interpretazione: infatti, nell'*Index nominum,* a p. 306, *s.u.* "Gergesi", l'editore specifica che questo è, nell'*H.,* il nome della città di Γαι (*LXX*), o *Ahi* (*Vulg.*), e considera la forma come un genitivo, per poi indicare *Gergessos* (v. 247) come accusativo dello stesso nome. Ciò, però non può essere: al v. 247, infatti, *Gergessos* è accusativo plurare della forma *Gergessus, -a, -um,* ed è il soggetto dell'infinitiva *conferre caput uisumque* (sc. *coegit*). Che *Gergessos* non possa essere un accusativo del nome della città, usato come nella locuzione *Romam peto/ eo,* mi sembra evidente da tre elementi:

a) l'infinito *conferre* necessita qui di un soggetto che dia senso al periodo, altrimenti, visto il soggetto del periodo precedente, si dovrebbe pensare che siano gli Israeliti (*speculata cohors,* v. 243) costretti a rivolgere il viso e lo sguardo verso la città in questione, indicata con la forma *Gergessos,* ma è illogico. Infatti, sono gli abitanti di Ai che, costretti ad uscire dalle mura della città con un inganno, si volgono indietro richiamati dai rumori e dai gemiti che provengono dalla loro città assediata dai nemici;
b) grammaticalmente, se *Gergesi* (v. 233) dovesse essere considerato un genitivo, l'accusativo non potebbe essere *Gergessos* (v. 247). *Gergesi* dovrebbe essere il genitivo singolare di un nome col tema in *–o* (2° declinazione), a meno di non voler considerare il termine come una forma indeclinabile, ma non potrebbe in alcun caso avere un accusativo come *Gergessos,* che è plurale (e allora il nome della città dovrebbe essere una forma come **Gergessi, -orum,* non **Gergesi,* o qualcosa di simile);
c) *Gergessus* è un aggettivo che indica il popolo dei Gergesei, non una città, come emerge da altri passi del poema (cfr. Peiper 1891, p. 306, *s.u.*) e dal v. 269 (*Gergessa... manus*).

La grafia del nome *Gergesi* si allontana molto da quella della località di Ai o Gai, non altrimenti citata nel poema. Possiamo arguire, forse, che il poeta riteneva che i Gergesei avessero il dominio di questa città e della regione circostante, come pare testimoniare il fatto che, nonostante l'assedio di Ai si concluda con la sconfitta dei Gergesei (vv. 246 sgg.), questi, comunque, si alleano, in seguito, con gli altri popoli della Palestina contro Israele (cfr. v. 269). Ciò indica che, per il parafraste, i Gergesei non abitavano solo Ai, che era stata distrutta con tutti i suoi abitanti, ma anche altre città vicine, cioè detenevano il potere su una regione molto estesa. Così, ho mantenuto le forme *Gergessos* (v. 247) e *Gergessa* (v. 269), ben attestate anche in altri luoghi del poema, mentre ho ritenuto di dover contrassegnare il (presunto) nome della città con le *cruces,* nell'impossibilità di ricondurlo ad una forma precisa.

Per le altre criticità del testo, rimando al § 2 e al cap. III.

[13] Per chiarezza, bisogna dire che il nome dei Gergesei (o Ghirgashiti) va tenuto distinto da quello dei Gergeseni, che vengono citati come Γεργεσηνοί (lat. *Gergeseni*) in alcuni passi del NT, da cui alcuni hanno ipotizzato che esistesse anticamente, sul lago di Tiberiade, una città di nome *Gergesa,* che, secondo le mie ricerche, non coincide, comunque, con Ai o Gai, la città cui allude il passo di *Giosuè* parafrasato dal poeta (del resto, molti biblisti ritengono che l'aggettivo Γεργεσηνοί sia una corruzione per Γαδαρηνός in Mt 8, 28 e Γερασηνός in Lc 8, 26; 37: cfr. Zorell 1961, coll. 249-250, *s.u.* Γεργεσηνοί; Buzzetti 1989, p. 32, *s.u.* Γεργεσηνός). I Gergesei o Ghirgashiti erano, invece, un popolo vissuto nella terra di Canaan, ma non ben localizzato (vd. *ABD,* II, p. 1028, *s.u.* "Girgashite"): non si sa se, effettivamente, come pare credere il parafraste, abitassero la città di Ai (per cui vd. *ABD,* I, p. 125 sgg., *s.u.* "Ai").

Un'ultima precisazione: ho trascritto con la maiuscola i nomi *Deus* e *Dominus* e gli attributi della divinità, come *Omnipotens* e *Tonans,* quando sono usati in funzione di sostantivi, in riferimento a Jahweh.

POSTILLA

Sono consapevole che ogni scelta su questioni testuali così delicate, per quanto ponderata, dipende da un giudizio soggettivo e non necessariamente condivisibile. In ogni caso, ho cercato di adottare dei criteri coerenti, seguendoli in modo costante. Per quanto riguarda la traduzione italiana, salvo casi particolari, segnalati nel commento, ho usato, per i vari nomi, la forma presente nell'ed. CEI 2009, consapevole, anche qui, che si tratta di una scelta che non sempre rende fedelmente la lezione o la variante accolta nel testo dell'*H.,* ma era inevitabile, ad un certo punto, basarsi su un criterio costante di traduzione, per non incorrere nell'arbitrio di rendere forme come *Carmeli* (v. 173) con "Carmelo", del tutto inappropriato in questo contesto, o nomi come *Rachaba* (v. 37) con un filologicamente inattendibile "Rachab", o un inesistente (in italiano) "Rachaba", etc. Preciso infine che, nel riportare il testo dell'*H.,* ho indicato, sul margine sinistro, le corrispondenze fra i versi dell'opera e i passi del libro di *Giosuè* ivi parafrasati: il numero in grassetto indica il capitolo, mentre il numero in tondo normale indica il versetto del testo biblico. La numerazione segue quella del testo della *Vetus Latina* (per cui cfr. Robert 1900, pp. 53-105), dato che, nel corso della mia ricerca, ho potuto constatare che tale versione biblica è la più affine al testo dell'*H.;* eventuali confronti con altre versioni antiche delle Scritture sono, a loro volta, indicati in margine, a fianco dei versi.

§ 2. Elenco degli interventi

Questi sono, in sintesi, i luoghi del testo in cui sono intervenuto, discostandomi dall'edizione Peiper. Le mie scelte sono giustificate nel cap. III e nelle note che precedono (cap. II, § 1):

v. 27: *ac* **B**
v. 34: *medium* ω
v. 73: †*osamo*†: cruces apposui
vv. 90-95: transposui de uu. [100-105] post u. 89
v. 122: *septem*: correxi (cfr. *Ios.* 5, 10), admonente Nosarti
v. 125: *micantem*: corr. Pitra; prop. etiam Peiper in *Addendis*
v. 126: *celeres*: coni. Mayor
v. 173: *Zambri*: correxi (cfr. *Ios.* 7, 1)
v. 181: *praeuida* **B C**
v. 188: *Amorrus* **A C** (sicut u. 219; 384, in fine versus)
v. 192: *seruitio*: coni. Mayor
v. 196: *Iebuseus* **A C** (cfr. u. 317)
v. 231: *insignes:* corr. Pitra
v. 233: †*gergesia*†: cruces apposui
v. 251: *exosaque* **B**
v. 261: *direpta* ω
v. 267: *Cheteusque* **C**
v. 267: *Chananeusque* **A C**

v. 268: *Ferezeusque* ω
v. 279: *describit*: prop. Mayor
v. 298: *fide*: prop. Mayor; coni. etiam Becker dubitanter
v. 299: *conpellunt*: corr. Pitra
v. 305: *adtritus:* correxi (cfr. *Ios.* 9, 13), admonente Nosarti
v. 314: *iussis* **B** (*iusis* **C**)
v. 315: *exsortes*: '*s*' post '*x*' scribunt **B C**
v. 317: *Iebusea* ω
v. 333: *tumido* ω; *ualida*: correxi, admonente Nosarti
v. 335: †*namque ... tyranni*†: *apafum* ω; cruces apposui
v. 372: *Abirus* ω
v. 385: *Ferezeusque* ω (cfr. u. 268)
v. 386: †*thitsae*†: cruces apposui
v. 409: †*chebronis*†: cruces apposui
v. 411: †*adamar*†: cruces apposui
v. 411: *Cheneret*: correxi (cfr. *Ios.* 12, 3)
v. 412: *Fasgam* ω
v. 415: *titanum*: corr. Pitra
v. 442: *Arboc*: prop. Peiper *in adpar.*
v. 449: *Iebusea* **A**
v. 459: *Efremum*: correxi (cfr. v. 574)
v. 460: *Tamnata* ω
v. 479: *optanda* **B**, defendit Mayor
v. 480: *inceptum*: corr. Mayor
v. 485: ? *Fineus* **A**, accepi, dubitans an *Finees* scribendum esset
v. 493: ? *Fegorus*: correxi dubitanter (cfr. *Hept. Num.* 726)
v. 495: *ingentes*: correxi, admonente Nosarti
v. 569: *caudice* **C**
v. 574: *Efremo* **C**

§ 3. Testo e traduzione

1 Haec inter Dominus Iesum dignatus adire
promittit ualidis sublimem confore donis,
admonitum transire uadum Iordanis amoeni
castraque metata hostili inponere ripae,
utque nouas sedes terrarum in parte reposta
constituat plebemque locis disponat opimis.
Quin etiam gentes distincto ex nomine noscit
monte tenus magno, quem Libanon incola dicit,
usque tuas, prono qui laberis agmine, ripas,
Euphrates, Syrio disiungens limite Persas,
uel mare, quod tumidum uentosis fluctuat undis.
Nam praeter eximium conserta in proelia robur,
terrorem late populis pallentibus indens,
Iudaicus miles Domini tutamine fidit.
Cui meritum insigne Dominus largitus ab astris
praestitit, ut caperet dites sine uulnere terras.
"Heia age uiriles, Deus intonat, arripe curas,
ut populus donata sibi mox regna capessat,
legiferoque simul uisus ne dimoue libro,
ut Domino tutus numquam uiduere perenni".
Ille citus scribis mandata gerentibus infit,
ut uictum populus et congrua tela capessat,
moturus ualidas uicina ad bella cohortes.
Tertia puniceum signet cum linea mundum,
adfatusque tribus iuncto Iordane manentes,

Nel frattempo il Signore, che ha voluto andare incontro a Giosuè,
gli promette che sarà onorato con grandi doni:
viene invitato ad attraversare l'ameno Giordano
e a disporre l'accampamento sulla riva nemica
per costruire nuove dimore in una terra lontana
e per dare al popolo l'opportunità di abitare in luoghi fertili.
Anzi, viene a sapere uno ad uno il nome dei popoli che conquisterà,
fino al grande monte, che gli abitanti del posto chiamano Libano,
fino alle tue rive, o Eufrate, che scorri impetuoso scendendo a precipizio
e segni il confine fra la Siria e la terra dei Persiani,
fino al mare, che gonfio ribolle per le onde alzate dal vento.
Infatti, oltre a possedere uno straordinario vigore quando combattono in battaglia,
i soldati giudei, capaci di incutere grande terrore nei nemici, che impallidiscono per la paura,
possono contare sulla protezione del Signore.
Il Signore li guidò, concedendo loro dal cielo un'altissima grazia,
quella di conquistare terre ricche e fertili senza patir danno:
«Su» – tuona Dio – «assumi ora responsabilità degne di un uomo
perché il popolo prenda presto possesso dei regni che gli sono stati donati,
e, nello stesso tempo, non allontanare il tuo sguardo dal libro della Legge,
perché, mantenendoti al riparo da ogni male, tu non venga mai privato dell'aiuto del Signore
[eterno».
Allora Giosuè, sollecito, inizia a parlare agli scribi, che devono portare al popolo
l'ordine di fare provviste e di procurarsi delle armi adatte,
per muovere dei forti contingenti in vista della guerra che sta per cominciare.
Quando la linea dell'orizzonte per la terza volta tinge il cielo di colore rosso,
parlando alle tribù che si trovavano presso il Giordano,

ut pecora et natos percepta in rura relinquant,
ac bellum commune gerant uictisque deinde
se referant populis, Domino quos principe pulsent.
Illae alacres iungunt cuneos atque agmina miscent,
aspera quaeque pares ferro uotisque petentes.

2 Haec inter iuuenes pugnaci ex agmine lectos,
quae loca quiue habeant homines, ubi moenia gentis,
uestigare iubet cursimque inspecta referre.
Pinguia qui medium lustrant dum praedia terrae,
inrumpunt urbis aditus custode uacantes
occultique situm lustrant et tecta Hiericho.
Excipit hos meretrix, dudum quae dicta Rachaba est,
clamque tegit trepidos ac uerbis sedula mulcet.
Quod postquam regi dictum, terrore minaci
exigit absconsos stabili cum mente loquentis
egressos dudum portis bipatentibus ambos,
quos tamen occultim lignorum texerat antro.
Illos cura ducis per deuia quaeque requirit
et, uelut hostis agat, portarum limina claudit.
At meretrix, postquam cessauit cura tyranni,
uertitur ad iuuenes et uatis more locuta est:
"Nota mihi, fratres, Dominus quae praemia uobis
deferat, ex furua cum primum dempsit Aegypto:
ut mare per medium fluctu suspensa tumenti
unda fuit uobis ueluti pro moenibus ingens,

ordina loro di lasciare gli animali e i bambini nei territori già occupati,
di condurre tutti assieme la guerra e di tornare indietro
dopo aver vinto i popoli nemici, che respingeranno sotto la guida del Signore.
Allora le tribù predispongono velocemente i cunei di combattimento e uniscono
[le schiere dei soldati,
pronte ad affrontare qualsiasi difficoltà sia con le armi che con le preghiere.
Nel frattempo Giosuè ordina che dei giovani scelti dalle file dei guerrieri
vadano in avanscoperta e tornino a riferire quanto prima
ciò che hanno visto: in quale territorio vivono i nemici, che tipo di uomini sono,
[dove si trovano le mura della città abitata da quel popolo.
Mentre essi attraversano le fertili campagne che stanno al centro della terra nemica,
fanno irruzione attraverso le porte della città prive di sorveglianza
e perlustrano in incognito il territorio e le case di Gerico.
Li ospita una meretrice chiamata Raab,
che di nascosto li mette al sicuro e, premurosa, parlando, calma la loro agitazione;
dopo aver saputo ciò che è successo, con terribili minacce il re di Gerico
pretende la consegna degli uomini nascosti da quella donna, che con mente pronta riferisce
che entrambi sono usciti poco tempo prima dalle porte aperte a due battenti,
mentre, in realtà, li aveva nascosti in gran segreto nell'antro della legna.
Lo zelo del re li fa cercare per i più sperduti sentieri
e, come se un nemico lo incalzasse, fa chiudere le porte d'ingresso della città.
Ma la meretrice, dopo che la volontà del tiranno è stata appagata,
torna dai giovani e parlò loro come una profetessa:
«So, fratelli, quali sono le ricompense che il Signore vi ha concesso
non appena vi ha liberato dalla schiavitù presso gli Egiziani dalla pelle scura:
quando venne sospesa per voi in mezzo al mare l'onda
dal flutto rigonfio, grande come le mura di una città,

uel cum per uacuas heremi squalentis harenas,
caelicolum uictum niualis manna parauit,
uel cum terrifici reges, trans flumina rauca
Iordanis positi, uestro mucrone cadentes
liquerunt patrias uobis uincentibus urbes.
11 Quid moror? Obsedit mentes et pectora pallor;
nullus tela capit curuo nec fidit in arcu;
non pedes aeratas acies in proelia denset;
non quadriga uolat ferrato bellica curru.
Vobis uera datur, iuuenes, uictoria, uobis
sidereo ab rege, qui terram fecit et astra.
12 Et nunc, o iuuenes, iuratis dicite uerbis,
ut, cum depositis procumbent moenia muris,
sit salus in uestris conposta et credita dextris,
13 ne captiua fiam socia cum stirpe domuque
patribus et caris, quorum me cura fatigat".
14 Adnuitur cunctosque domi seruare iubetur,
uiuere quos cupiat secum, atque indice signo
18 spartea uincla sua suspendat cauta fenestra:
ut, cum per captam legio se fuderit urbem,
inlita puniceo cernatur lana colore.
22 Illi alacres superant fossas et tuta capessunt
†osamo† in colle, trina sub luce latentes,
ne, dum praepropero repetunt sua castra recursu,
incurrant aliquos diuersa ex parte sequentes.
At meretrix secura sui mandata facessit.

o quando tra le spopolate sabbie dell'incolto deserto
la manna, simile a neve, vi offrì il cibo di coloro che abitano il cielo,
o quando i terribili re, schierati oltre il corso del Giordano
dal cupo rimbombo, cadendo sotto i colpi della vostra spada
abbandonarono le città della loro patria in seguito alla vostra vittoria.
Perché dilungarsi? Lo sgomento si impossessò delle menti e degli animi;
nessuno prende in mano le lance né confida più nell'arco ricurvo:
nessun fante serra le schiere dalle bronzee armature per affrontarvi in battaglia;
la quadriga di guerra non corre spedita con il carro rivestito di ferro.
A voi, a voi, o giovani, è concessa la vera vittoria
dal re del Cielo, che creò la terra e gli astri.
E ora, o giovani, giurate solennemente
che quando, distrutti tutti i nostri baluardi, cadranno le mura della città,
voi mi garantirete una salda e affidabile salvezza nelle vostre mani,
in modo che io non diventi vostra prigioniera con tutta la mia famiglia, le persone
[a me care
e i miei amati genitori, per i quali molto mi preoccupo».
Gli uomini inviati da Giosuè promettono tutto questo e comandano che stiano in casa
tutti coloro che Raab desidera che vivano con lei; le ordinano di appendere
prudentemente alla finestra della sua casa, come segno di riconoscimento, una cordicella
di sparto, perché, quando l'esercito sarà entrato nella città conquistata,
si possa distinguere il colore della lana tinta di rosso.
Le spie, veloci, superano i fossati e raggiungono un luogo sicuro
sul colle †…†, nascondendosi lì per tre giorni,
per non imbattersi in qualcuno che li insegua provenendo dalla parte opposta
mentre ritornano all'accampamento in corsa precipitosa.
Nel frattempo, comunque, la meretrice, sicura di sé, esegue gli ordini ricevuti.

3 1 Nec non et princeps, iuuenum sententia doctus,
raptim castra mouet Sattina ex ualle proculque
aduolat atque animos palpat dans otia cunctis
2 trina die; scribasque instigat dicere plebi
3 ut, cum sacratam praeferri adspexerit arcam
atque sacerdotes post altar pergere celsum,
signa leuent alacres promptim spatiumque relinquant,
4 milia quod sensim duo conpleat, atque fluentis
5 corpora purificent: Domini ante ora locandi.
7 Haec inter princeps Domini dignatus honore
emicat, eximio Moysetis stemmate dignus.
15 Iamque sacerdotes fluuium transmittere iussi
nuda in primori mergunt uestigia ripa,
13 cum subito eluuies, fluuio decurrere sueta, [100]
16 stringitur et glacie cursus frenatur aquarum: [101]
euolat inferius positi pars fluminis ac se [102]
condit in oceanum uastoque inmergitur aestu [103]
a regione, pii quae condit membra Mosetis, [104]
usque ad inmensum dubiis cum fluctibus aequor. [105]
4 2 Tum bissena tribus dat lectos iussa tribunos, [90]
qui medio e fundo legerent candentia saxa, [91]
6 7 calculus ut madidis bissenus demptus harenis, [92]
flumina testetur populo siccata uianti. [93]
9 Consimiles etiam cautes numeroque modoque [94]

A sua volta il principe, informato dalle parole dei giovani,
sposta rapidamente l'accampamento dalla valle di Sittìm,
corre lontano e lusinga gli animi dei suoi concedendo a tutti loro
tre giorni di riposo; invita gli scribi a parlare al popolo
perché, quando avrà visto la sacra arca avanzare trasportata
e i sacerdoti avviarsi dietro l'elevato altare,
alzino subito, pronti, le insegne, lasciando una distanza
pari a circa duemila cubiti e purifichino i loro corpi
con l'acqua corrente: devono porsi al cospetto del Signore.
Nel frattempo si eleva nel suo splendore il principe, ritenuto meritevole dell'onore
[del Signore
e degno discendente della nobile stirpe di Mosè:
i sacerdoti, che hanno ricevuto l'ordine di attraversare il fiume,
già immergono nell'acqua i piedi nudi, all'estremità della riva;
quand'ecco che, all'improvviso, la corrente del Giordano, che è solita scendere
[lungo il suo letto, [100]
si ferma e il corso del fiume si arresta ghiacciato: [101]
le acque più a valle finiscono di defluire, [102]
si gettano nell'oceano e vi sfociano con grandi onde, [103]
provenendo dalla regione che custodisce le membra del pio Mosè, [104]
e avviandosi all'immensa distesa del mare dai flutti infidi. [105]
Allora le dodici tribù, come ha voluto Giosuè, scelgono ciascuna un rappresentante [90]
con il compito di prendere dal letto del fiume dei sassi di colore bianco, [91]
perché dodici pietre tratte dalle sabbie imbevute d'acqua [92]
testimonino che la corrente del fiume si è arrestata per il popolo di Dio in cammino. [93]
Posero poi altrettante pietre, di misura uguale alle precedenti, [94]
al centro dell'alveo: la mobile onda le bagna [95]

in medio posuere sinu, quas mobilis unda [95]
diluit et rauco perfundit lubrica fluctu. [96]
12 At Rubena tribus nudatum transmeat amnem; [97]
quam Gada subsequitur, media properante Manasse, [98]
13 quadraginta uirum mittentes milia bello. [99]
18 Atque ubi Iordanem transmeauere frequentes,
laxatur glacies solis mollita tepore
exsuctasque prius coniungit flumine ripas.

5 1 Haec ubi cognorunt diuersa in parte tyranni,
demittunt mentes: nullum constantia firmat.
2 Hic princeps cultros bissena ex caute parauit,
3 de quibus, ut iussum est, populi praeputia dempsit.
6 Nam bis uicenos heremo plebs tanta per annos
ediderat ualidos maiora in milia natos.
8 Praebetur his lenta quies, ut tristia maestis
uulnera mitificet sensim coitura cicatrix.
10 Pascha dehinc colitur et candens manna negatur
12 ditibus annona, quam passim plurima messis
exhibuit populo certatim farra metenti,
11 azyma niuosa pascit de polline laetos.
10 Noctis festa piae campo celebrantur aperto,
nouorum in mense septem bis solibus actis.

(**6** 1) Haec super e portis despectat turba pauentum,
castra modo et lecto conseruans milite muros.
13 Interea uates quendam mucrone micantem
perspicit, et celeres gaudet coniungere gressus,
talia dum memorat: “Qua te de parte praesentas?

e scorrendo le immerge nella sua roca corrente. [96]

Ecco che la tribù di Ruben attraversa il letto del fiume spogliato delle sue acque; [97]

la segue quella di Gad, mentre, dietro a questa, si affretta metà del popolo di Manasse: [98]

mandano in tutto quarantamila uomini alla guerra. [99]

E quando il numeroso popolo ha attraversato il Giordano,

il ghiaccio si scioglie liquefatto dal tepore del sole

e ricongiunge le rive prima prosciugate, restituendo al fiume la sua corrente.

Quando i tiranni, capi dei nemici, vengono a sapere quant'è accaduto,

si perdono d'animo: nessuno riesce a mantenere la calma.

In quel tempo il principe ricavò dei coltelli da dodici pietre,

con cui, come gli era stato ordinato, circoncise la sua gente:

infatti, un popolo così numeroso, rimanendo per quarant'anni nel deserto,

aveva dato alla luce migliaia di figli forti e prestanti.

Viene poi dato loro modo di riposarsi con calma, perché la cicatrice,

rimarginandosi a poco a poco, lenisca le dolorose ferite agli afflitti.

In seguito si celebra la Pasqua, e la bianca manna

viene loro negata: hanno a disposizione grano che un abbondante raccolto

ha concesso da ogni parte al popolo che faceva a gara nel mietere il frumento:

il pane azimo ricavato dalla farina simile a neve alimenta gli uomini soddisfatti.

Viene celebrata nel mezzo dell'accampamento la solennità della notte santa,

passati quattordici giorni nel primo mese del nuovo periodo.

Nel frattempo dalle porte della città una folla di uomini in preda alla paura guarda giù,

mentre sorveglia con guardie scelte l'accampamento e le mura.

In quel momento il profeta vede un uomo che risplende della luce

della sua spada scintillante: si compiace di andargli incontro con passo veloce,

mentre gli dice: «A quale esercito appartieni?

Noster es, an potius Phoenicum ex gente? Fatere”.

14 Accipit optati sermonis protinus usum,
sublimi narrante Deo: “Delapsus ab alto
aethere nunc ueni, totis cui militat astris
insignis legio et quo sub principe degit”.
15 Ille sub haec mixta tacitus formidine gaudet,
fusus humi ueneransque Deum, dum talibus infit:
“O Domine, inmensam dignatus linquere sedem,
quae famulum celerare iubes, quas sumere curas?”.
16 Dicitur, ut propere plantarum uincula soluat,
fixerat in sancta quoniam uestigia terra.

6 1 Quin etiam ualidam muris atque obice firma
casuram Hiericho uidet, gentesque feroces
2 atque obitum regum, quibus est coniuncta ruina.
3 7 Ille celer toto circumdat milite muros,
pone sacerdotes statuens arcamque sacratam,
8 uatibus inperitans, quo plebs audentior esset,
terrificos sonitus septem proflare tubarum.
11 Iussa dehinc legio tacite circumuenit urbem,
10 ut tum belligerum tollat stipata clamorem,
terrificum dederit proceris cum tessera signum.
15 Septima iamque dies laetum patefecerat orbem,
cum iubet aeratas acies in proelia Iesus
16 fidentem proferre gradum uastumque fragorem
mittere pectoribus, quem promptim tela sequuntur:
non aries caementa quatit turresque retundit

Sei uno dei nostri, o uno del popolo dei Fenici? Parla!».
Riceve subito dall'altro l'attesa risposta,
con la voce sublime di Dio: «Scendo ora dall'alto cielo,
per il quale milita l'insigne esercito con tutti gli astri,
e sotto la cui guida esso vive».
Giosuè allora gioisce in silenzio, preso da una grande paura in cuore:
si prostra a terra e venera Dio, mentre comincia a parlare dicendo:
«O Signore, che Ti sei degnato di lasciare la tua immensa dimora,
quali preparativi ordini che il Tuo servo affretti? a quali occupazioni vuoi che egli
[si dedichi?».
Gli viene ordinato di sciogliere immediatamente i lacci dei calzari,
poiché aveva posto i suoi piedi su una terra sacra.
Anzi, vede che Gerico dalle forti mura e dai possenti baluardi
è ormai in procinto di cadere; vede ormai al tramonto quelle genti fiere
e prossimi alla morte i loro re, condannati alla fine.
Allora circonda veloce con tutto l'esercito le mura,
mettendo in fondo al corteo i sacerdoti e l'arca santa,
ordinando loro che facessero riecheggiare i terribili suoni
delle sette trombe, per incoraggiare il popolo.
Poi l'esercito, seguendo gli ordini ricevuti, cinge d'assedio la città in completo silenzio,
perché allora, circondata dai nemici, levi il grido di guerra,
quando il generale, impartendo i comandi, avrà dato il terribile segnale dell'attacco.
E già il settimo giorno illuminava il mondo ridente,
quand'ecco che Giosuè ordina che le schiere rivestite di bronzo avanzino in battaglia
il passo, fiduciose, ed emettano dal petto
l'assordante grido di guerra, cui prontamente rispondono le armi:
non è l'ariete che scuote i sassi dei fortilizi e abbatte le torri

incessens etiam muros portasque superbas,
sed fragor et uastae concordi murmure uoces
20 tormentum mortale gerunt, quo moenia sidunt
nudataque suis patuerunt omnia claustris.
21 Inrumpunt alacres subuersam protinus urbem,
omnia uertentes gladio flammaque uoraci.
22 Femina sola fuit meritae donata saluti,
23 ciuili discreta neci atque abdita castris,
cognata comitante manu, ne nescius illam
interimat miles, totis dum postibus errat.
24 Seruatur Domino uirtutum lauta supellex
omnibus ex rebus, poterant quae pascere uisum.
26 His actis princeps populum iurare coëgit,
ne studeat quisquam muros renouare iacentes
pignore multandus primo fundamina propter,
extremo dehinc, temptet si attollere portas.
7 1 Interea euentus corrumpunt praua secundos:
idola sectatur populus et pronus adorat
saxa leuata manu, dum cautes numina credit.
Signifer est Acharus, Carmeli filius Zambri,
quem sectata cohors Dominum legemque reliquit.
2 In uetitis haud laeta diu: nam milia postquam
3 trina uirum consueta, nefas, sunt missa per arua
hostica credentum facili formidine uinci
4 Georum pubem, trepide dant terga per agros
praecipitique fuga repetunt sua castra ducemque.

attaccando anche le mura e le porte superbe:
il fragore e le alte grida di guerra che risuonano all'unisono
creano negli animi una terribile sofferenza: ciò fa sì che le mura cedano
e che si aprissero completamente al nemico, private dei loro baluardi.
I soldati invadono, pronti, la città che è immediatamente caduta nelle loro mani,
distruggendo ogni cosa con la spada e il fuoco vorace.
Una sola donna fu risparmiata e le venne concessa la salvezza meritata:
viene protetta dalla morte toccata ai concittadini e nascosta nell'accampamento
assieme ai suoi familiari, perché non la uccida un soldato ignaro del patto,
mentre passa per tutte le porte delle case.
Viene consacrato al Signore delle virtù un ricco bottino
costituito da tutti quei beni che potevano dilettare lo sguardo.
Fatto ciò, il principe costrinse il popolo a giurare
che nessuno si sarebbe impegnato a ricostruire le mura abbattute di questa città:
sarà da punire con la morte del suo primogenito chi oserà gettarne le fondamenta
e con la morte dell'ultimogenito se avrà l'ardire di ricostruire le porte.
Nel frattempo alcuni atti di empietà rovinano gli eventi finora favorevoli:
il popolo inizia a seguire gli idoli e prostrandosi adora
delle pietre innalzate con le proprie mani, credendo che questi sassi siano delle divinità.
Il capo di tutti costoro è Acan, figlio di Carmì, <figlio di> Zabdì:
tutti coloro che lo hanno seguito hanno abbandonato il Signore e la Sua legge.
Ma non viene loro permesso a lungo di dedicarsi in tutta tranquillità a riti empi: infatti,
dopo che i consueti tremila uomini – cosa incredibile! – sono stati inviati a combattere
[nelle terre nemiche
pensando che gli uomini di Ai sarebbero stati facili prede della paura,
fuggono per la campagna con grande trepidazione
e, battendo velocemente in ritirata, raggiungono il loro accampamento e il comandante.

6 Dedecus id postquam ductoris contigit aures,
discindit uestes et praeuida pectora tundit.
Quem comitata senum confestim turba maerentum
7 supplicat, innocuis dum poscit uocibus Auses:
"O Domine, quae causa fuit producere plebem
Aegypti de sede tuam? Quid pendere fluctus
aequoreos cunctaque dehinc quae tradita nosti
ingenti donante manu, qua ditius est nil?
An ideo, adflictam tumidus ut sternat Amorrus?
Tutius ergo fuit trans magnum degere flumen,
qui patuit nobis bibula siccatus harena.
Saucia quid faciet, aut quid confusa loquetur,
quod mage seruitio cupias detrudere lectos?
Atqui uera salus et certae dona medellae
te penes et quidquid mitis clementia praestat.
9 Conuenient gentes, dederas quas uincere nobis;
mixta Iebuseus Amorreusque phalange
aduersum te, summe sator, fera bella mouebunt.
Ergo tuum nomen pateris ridere superbos
ignotaeque Tibi gentes plus iuris habebunt?".
13 Flectitur his Dominus uatemque adsurgere iussit,
commemorans sensim deformis crimina culpae
plectenda exitio capitis, quod talia suasit.
16 Hinc ubi prima dies noctem dimouit opacam,
corripit e somno corpus sociosque fatigat
cognatasque tribus per nomina singula uisit:
24 deprehendens noxale caput dat corpora morti

Appresa la notizia della vergognosa disfatta subita dal suo esercito,
Giosuè si strappa le vesti e si batte il petto, dov'era il cuore presago della disgrazia.
Subito la folla dei vecchi che lo accompagnano mesti
supplica Dio, mentre Giosuè chiede, con parole che non vogliono offendere:
«O Signore, per quale motivo hai fatto uscire il tuo popolo
dall'Egitto? perché hai fatto sì che le acque del fiume sospendessero il loro corso,
perché ci hai poi donato tutto ciò che sai esserci stato dato
dalla tua grande mano generosa, ricca come nient'altro al mondo?
Forse per questo, perché il tronfio Amorreo pieghi il nostro popolo sbaragliandolo?
Dunque più sicuro sarebbe stato vivere al di là del grande fiume,
che si è aperto davanti a noi, con le acque prosciugate dalla sabbia assetata.
Che cosa farà, così ferito, che cosa dirà, così turbato,
il nostro popolo? che preferisci costringere i tuoi eletti alla schiavitù?
Eppure solo in Te risiedono la vera salvezza, i benefici di un sicuro rimedio
e tutto ciò che la Tua mite clemenza garantisce.
Si raduneranno ora i popoli pagani che Tu ci avevi concesso di sconfiggere;
il Gebuseo e l'Amorreo, unite le loro schiere,
muoveranno terribili guerre contro di Te, eccelso Padre.
Dunque permetti che i superbi deridano il Tuo nome
e genti pagane che non hanno pregio ai Tuoi occhi avranno più diritto di noi?».
Il Signore si lascia piegare da queste parole e ordinò che il profeta si alzasse in piedi,
ricordando pacatamente che i crimini frutto di una colpa disonorevole
sono da punire con la morte di chi è responsabile di quanto accaduto.
Poi, quando le prime luci del giorno hanno scacciato le tenebre della notte,
Giosuè si risveglia dal sonno, incita i compagni
e fa visita alle tribù consanguinee, passandole in rassegna una ad una:
arrestando l'uomo responsabile del crimine, condanna a morte quelle empie creature,

inproba, dum pariter pecudes mittuntur in ignem.
Quod facinus primus conmissum dixit Acharus
infelix praedae et spoliorum accensus amore,
quae sepulta domi propria tellure tegebat.
Continuo haec missi quaerunt; quae cito reperta
et coram conposta duce populoque frequenti.
Ille ubi quaesitam uidit non defore praedam,
talibus eloquitur rector terretque timentem:
"Fare age nunc cunctis, quae te dementia cepit,
aut quid adiuuit rerum tibi nescius usus,
inmemor ut legis ritum sequerere nocentum?
Et nisi saluasset sublimis gloria plebem,
libera colla iugo pressisset uictor Amorrus.
Heia age, pro cunctis admissa piacula pende,
ut saluata Deus Dominusque in castra recurrat".
Haec ubi disseruit, saxorum tollitur imber
damnatumque premit stirpemque euerberat eius;
et pecora et quidquid rerum seruauerat idem,
candens flamma rapit canoque in puluere soluit.

8 His actis curae emotae; Deus omnia mitis
respicit et cunctis pariter consueta resignat
robora, quis ualeant acies detrudere cunctas.
Accipit hic Domini mandata insignia rector,
instruat ut socias quaecumque in bella cohortes,
mille legens iuuenes insignes corpore et armis,
ut, belli dum furta parant, dumeta capessant,

mentre vengono gettati nel fuoco tutti gli animali di sua proprietà.
Quell'uomo meschino, Acan, fu il primo ad ammettere di aver commesso quel sacrilegio
spinto dal desiderio di ottenere il bottino e le prede di guerra,
che ora custodiva in casa sua, sepolti sottoterra.
Subito partono degli incaricati che vanno a cercare la refurtiva: viene presto ritrovata
e portata davanti al generale in capo e alla grande folla del popolo.
Allora, visto che il bottino cercato era ricomparso,
il comandante lo atterrisce, rivolgendogli queste parole:
«Su, parla, spiega a tutti noi che pazzia ti ha preso,
a che cosa ti è servito un uso tanto stolto dei beni che hai sottratto,
dimenticandoti della legge divina per seguire le usanze dei peccatori?
Se l'eccelsa gloria di Dio non avesse salvato il nostro popolo
l'Amorreo, vincitore, avrebbe imposto il giogo sui nostri colli di uomini liberi.
Su, ora paga per tutti noi l'atto di sacrilegio commesso,
perché Dio, il Signore, ritorni a proteggere il nostro accampamento assicurandoci la salvezza».
Terminato il discorso di Giosuè, si leva una pioggia di sassi
che colpisce il condannato e percuote i suoi figli;
la lucente fiamma del fuoco afferra e dissolve in grigia cenere
gli animali e tutto ciò che egli aveva messo da parte come suoi beni.
Una volta compiute queste azioni riparatrici, si allontanano tutti gli affanni:
Dio, benevolo, vede tutto ciò e nello stesso tempo ridà ad ognuno il consueto vigore,
grazie al quale i soldati saranno in grado di respingere tutte le schiere nemiche.
Il generale riceve allora i solenni ordini del Signore:
gli comanda di disporre in ordine di battaglia gli eserciti confederati, pronti ad affrontare
[qualsiasi guerra;
deve scegliere mille giovani aitanti e di provata capacità in combattimento
perché si dirigano verso la macchia preparando un agguato contro il nemico,

haut procul hos tacite †gergesia† moenibus abdens,
ut cum mentita formidine uertere terga
occipiat clausosque uiros educat in aequum,
continuo celeres nemorosa cubilia linquant
nudatasque uiris studeant peruadere portas.
Nec mora, propositis respondent omnia uatis.
Postquam obliquo decertant agmine turmae,
princeps terga suos confestim uertere iussit,
quos inimica super denso ruit agmine turba
ac multo clamore premit ferrumque coruscat.
Quod speculata cohors, quae concaua ualle latebat,
euolat et uacuis perrumpit moenia portis,
subiciens rapidos tectis sublimibus ignes,
confusus dum deinde sonus ac flebile murmur
Gergessos conferre caput uisumque coegit.
Respiciunt atram in caelum uolitare fauillam
flammarumque globos, quos culmina capta uomebant,
diuersamque manum tergo frontique minantem:
deprensi horrescunt exosaque tela relinquunt.
Confixa ante oculos lacrimantumque ora parentum
pars in praecipites fossas uictore ruente
truditur, aut captae portis sese arietat urbis.
Sternuntur ferro iuuenum bis milia sena.
Ipse quoque exultans aususque erumpere in aequum
rex primo incursu capitur uinctusque tenetur
configiturque cruci; miserum dant saxa sepulchrum.
Omnibus absumptis solum non sorbuit ignis

e nasconderli in gran segreto non lontano dalle mura †…†,
perché, quando inizierà a battere in ritirata fingendo di essere stato colto dalla paura
e indurrà a scendere sul campo di battaglia gli uomini prima asserragliati dentro le mura,
subito lascino, veloci, i loro nascondigli tra gli arbusti
e procurino di fare ingresso in città attraverso le porte sguarnite di difesa.
Non c'è alcuna esitazione: tutto risponde ai piani strategici del profeta.
Dopo che le schiere iniziano a combattere allineate in colonne che marciano obliquamente,
il principe ordinò che i suoi soldati si dessero subito alla fuga voltando le spalle al nemico:
si precipita su di loro, in fitte schiere, l'esercito degli avversari,
che li incalza con grande strepito: scintillano le armi.
Perciò la schiera che stava in agguato, nascosta in una concava valle,
esce velocemente allo scoperto e fa breccia nelle mura attraverso le porte prive di difesa,
appiccando il fuoco vorace alle alte case.
Quand'ecco che, poi, uno strepito confuso e un flebile gemito
costrinsero i Gergesei a voltarsi indietro per guardare ciò che accadeva.
Vedono la cenere nera che volteggia in aria salendo verso il cielo,
i vortici delle fiamme che uscivano dai tetti delle case conquistate
e l'esercito nemico che li minaccia in varie direzioni, alle spalle e di fronte:
ormai messi alle strette, rabbrividiscono e lasciano cadere le odiose armi.
Trafitta davanti agli occhi e ai volti dei genitori in lacrime,
una parte di loro viene spinta in alcune fosse scoscese dal travolgente impeto
del vincitore, o urta contro le porte della città ormai conquistata:
dodicimila uomini vengono stesi a terra dalle armi nemiche.
Lo stesso re, che, in preda al furore, aveva osato uscire in campo aperto,
al primo assalto viene catturato, messo in catene
e crocifisso: delle semplici pietre sono il suo povero sepolcro.
Tutto è ormai perduto: l'unica cosa che il fuoco non ha divorato

quod rapuit festina manus; iumentaque tantum
sunt direpta neci, subeunt quae pondera tergo.

9 1 Interea ad reges reuolat uictoria cunctos.
Audit Amorreus Iordani adiunctus amoeno
et qui dumosis posuere in montibus aulas
uel campos habitant laetos uallesque supinas,
et qui caerulei consistunt margine ponti,
Cheteusque simul Chananeusque susurrat
Eueusque pauet Ferezeusque labascit,
et Iebusa manus pariter Gergessaque pallent.
2 Nec tamen infracti penitus penitusque iacentes
attollunt animos seseque in proelia firmant:
omnibus unus amor, Iesum detrudere regnis.
Conueniuntque Gabana, loco atque agmina sistunt.

8 30 Ipse inter curas bellorum construit altar,
31 Moysetis de more, Deo; quod uincula ferri
nulla ligant, dum saxa simul conpacta cohaerent,
aequali coeunte situ, libamina promens
grata Deo, quis spirat odor iucundus in altis.
32 Quin etiam, legis describit iura magistrae:
Deuteron est nomen, quoniam transacta reuoluit;
quam pariter totum fas est cognoscere mundum.
33 Arca sacerdotum uehitur ceruicibus alma,
quicumque ut uideant Domini donaria summi.
34 Atque etiam uates populo benedicere suetus
percurrit, quae iussa prius, quae cauta deinde,
gestorum ratione pari atque ordine certo.

è ciò che la mano del vincitore, lesta, ha afferrato;
solo gli animali da soma vengono sottratti alla morte.
Nel frattempo a tutti i re della regione giunge la notizia della vittoria:
lo viene a sapere l'Amorreo che abita vicino all'ameno Giordano
e coloro che hanno costruito i loro palazzi sui monti boscosi
o abitano le fertili campagne e le valli dai dolci pendii
e quelli che vivono sulle rive del mare ceruleo;
l'Ittita e il Cananeo mormorano inquieti,
l'Eveo teme per la sua sorte e il Perizzita vacilla;
le schiere dei Gebusei impallidiscono di paura, come l'esercito dei Gergesei.
Non sono tuttavia interamente scoraggiati né si danno ancora per vinti:
prendono animo e, facendosi coraggio, pensano alla battaglia:
hanno tutti un unico desiderio, quello di cacciare Giosuè dai loro regni.
Si incontrano a Gàbaon e radunano lì i loro eserciti.
Giosuè stesso, mentre attende alla guerra, costruisce un altare
a Dio secondo l'uso di Mosè: nessuna struttura di ferro
lo tiene assieme, le pietre aderiscono l'una all'altra compatte:
ne risulta una costruzione uniforme e regolare; poi versa
in onore di Dio una gradita libagione, che diffonde un profumo soave nell'aria.
Inoltre, trascrive i precetti della legge divina, maestra del suo popolo:
il suo nome è Deuteronomio, poiché rinnova la legge precedente;
è bene che tutto il mondo la conosca allo stesso modo.
L'alma arca viene trasportata a spalla dai sacerdoti
perché chiunque veda i magnifici doni dell'altissimo Signore.
Inoltre, il profeta, che è solito benedire il suo popolo,
elenca tutti i comandamenti seguendo l'ordine in cui sono stati dati,
trascrivendoli come si trattasse di un resoconto di fatti

9 3 At Gabaona manus postquam successibus altis
Iudaeos creuisse uidet caesosque tyrannos
urbibus euersis nullumque obsistere posse,
4 callida uersuto celerant conludia facto
16 et, quos contiguis regio coniunxerat aruis,
9 confingunt discreta procul sese adfore terra
mirantes tropaea uiri palmasque recentes,
11 si ualeant precibus uictori adiungere dextras
et sociare domos totamque adnectere gentem
uicturam ratione data, ni dissona corda
despiciant humiles et subdita colla retractent.
Utque fide certae ualeant seruare colorem,
12 5 deprensos multo conpellunt pondere mulos,
putria portantes celeri molimine farra,
quae ueteres lasso cohibebant tegmine sacci;
13 4 uinaque consuti multo cum uulnere folles
uix retinent, dum plaga negat uincire liquorem.
13 5 Vestitus lacero nudabat corpora panno,
calceus adtritus misere dat tegmina plantis.
15 Frangitur his ductor populi, dum supplice palma
uincitur et mentes credit cohaerere loquellae.

[compiuti, ricordati uno dopo l'altro, scrupolosamente.
Ma allora alcuni uomini di Gàbaon, visto che i Giudei
vanno fieri per l'incremento delle loro vittorie, e che i tiranni sono stati uccisi
una volta cadute le loro città, constatato che nessuno può opporsi alle loro forze,
si affrettano a mettere in atto un astuto tranello con un'azione ingegnosa
e, loro che hanno terre confinanti con quelle conquistate da Giosuè,
fingono di arrivare da lontano, da un paese distante,
per ammirare i trionfi dell'eroe e le recenti vittorie,
se con le loro preghiere riusciranno a stringere la destra al popolo vincitore,
ad unire le loro famiglie con quelle degli avversari e a consegnare tutto il loro popolo
[nelle mani degli Israeliti,
perché possa vivere secondo le regole stabilite, a meno che gli animi dei nemici,
[in disaccordo con le loro proposte,
non disprezzino gli umili e si rifiutino di accogliere degli uomini
[che si presentano come sudditi.
Per riuscire a mantenere l'apparenza di uomini davvero credibili,
radunano tutti i muli che riescono a prendere e li caricano di pesanti some;
camminando con andatura veloce portano con sé del pane raffermo,
che dei vecchi sacchi tenevano nella loro stoffa logora;
a stento gli otri, ricuciti e con molti tagli, contengono il vino:
gli strappi del tessuto non permettono di trattenere bene il liquido.
Le vesti, di panno lacero, lasciavano scoperte parti del loro corpo,
e dei calzari logori coprivano poveramente i loro piedi.
Il condottiero del popolo d'Israele si impietosisce a vederli, mentre viene convinto
dalle mani che si tendono in gesto di supplica e crede che le loro parole rispecchino realmente
[ciò che hanno nell'animo.

Suscipit orantes ueniam castrisque receptat,
16 set, ut saepe solet, non longum ficta teguntur,
conpositosque dolos aperit testatio ueri.
22 Ilicet hos uates coram castigat amice;
19 et, quia iurarat Domini per nomen aeterni,
mansit amica fides, sed ius commune negatum est
21 23 lixarum officio circum sacraria iussis
conuehere exsortes puris de fontibus undas.
10 1 Hos Donibezelo postquam descisse relatum est,
regna Iebusea qui tum tractabat in aula,
5 quinque mouet reges suscepta in proelia fidos,
acrius obliquus sociis pro foedere rupto,
quam <in> populum, inmensas acies qui fuderat armis.
6 At Gabaon coetu multorum territa regum
mittit oratores uatemque exposcit amicum,
confestim toto succurrat milite maestis.
7 Nec mora, correptis dimittit Galgala signis
8 hostica castra petens, Domino subdente uigorem
talibus adloquiis: “Timeas ne nomina regum
multa simul ualidasque putes his esse cohortes;
quamlibet inmensa confidant nube cateruae,
nil pedes efficiet equitum nec tela ualebunt,
falcibus et curuis armatas temne quadrigas.
Namque ego pallenti quatiam formidine gentes;
nusquam fronte pari concurrent comminus hostes
palantes tumido ualida cum milite caede”.

Prende sotto la sua protezione questi uomini che implorano la sua benevolenza

[e li accoglie nell'accampamento.

Ma, come spesso accade, le menzogne non durano a lungo,

e la testimonianza della verità svela gli inganni abilmente orchestrati.

Il profeta, dopo averli chiamati davanti a lui, li rimprovera con benevolenza,

e, poiché aveva giurato sul nome del Signore eterno,

il patto di amicizia fu mantenuto, ma venne negata loro la parità di diritti:

ebbero la mansione di vivandieri con l'ordine

di raccogliere presso il santuario del Signore acque speciali, attinte da fonti pure.

Quando venne riferito ad Adonì-Sedek che i Gabaoniti erano passati dalla parte dei nemici,

egli, che allora governava nella sua corte il regno dei Gebusei,

si mette in marcia con cinque re fidati, di provata lealtà in battaglia,

più ostile nei confronti dei suoi alleati a causa della rottura del patto

che nei riguardi del popolo d'Israele, che aveva sbaragliato con le armi immense schiere.

Ma la città di Gàbaon, spaventata dal coalizzarsi di tanti re che le muovevano guerra,

manda degli ambasciatori e implora il profeta suo alleato

di intervenire subito, con tutto il suo esercito, per portare soccorso ai suoi sventurati abitanti.

Nessun indugio da parte di Giosuè: prese le insegne, lascia Gàlgala

dirigendosi verso i campi dei nemici, confortato e rinvigorito dal Signore

con queste parole: «Non temere i tanti nomi dei re

che combattono alleati, non credere che i loro eserciti siano veramente forti;

sebbene facciano affidamento sull'immenso numero delle loro schiere,

a nulla varranno gli sforzi del fante, nulla potranno le armi dei cavalieri;

sprezza le quadrighe armate di falci ricurve.

Io, infatti, farò tremare e impallidire di paura quelle genti;

i nemici non si scontreranno in nessun luogo con voi corpo a corpo, in fronte contrapposto,

correndo qua e là con soldati superbi per aver compiuto una grande strage».

9 Haec ubi cognouit, numerosum tendit ad hostem;
†namque apafum belli tenuerunt sede tyranni†
10 confestimque fugam dimisso milite sumunt.
Cetera turba uirum confusae stragis aceruo
occubuit camposque inpleuit fusa patentes,
11 nec tantum exanimes uincentum perculit ensis,
quantum praegelidi conferta ex grandine nimbi;
et licet hinc enses, hinc fulmina clara coruscent,
una dies tantis non est sat longa triumphis.
12 Ergo hebetes cernens gladios et funera lenta,
auxilium a Domino princeps, quod sueuerat, orat:
"Quamlibet extentis lux haec non sufficit horis:
tempora ni iubeas noctis se adiungere luci.
Sit nunc flamma uagi librato in pondere solis
nec moueat tremulos lunaris circulus ignes,
ut elementa, suis ceu nescia currere metis,
tempora protelent, condensus dum ruit hostis".
13 Auditur propere: sol sistitur et uaga luna
cohibuit faciles utroque in cardine cursus.
16 Nec minus et reges, quos concaua saxa tegebant,
18 obstricta ceruice palam consistere iussit.
24 Undique tum positis concurrit Iudaea telis
inpressoque genu conculcat colla gementum.
26 Ilicet exsangues crucibus figuntur in altis
pendentes, donec sese nox reddidit atra.

Allora, saputo questo, Giosuè si dirige verso il variegato esercito degli avversari,
†e, infatti, i tiranni tennero … al fronte†:
immediatamente si danno alla fuga, lasciando andare i soldati.
Tutti gli altri uomini rimasti sul campo caddero nella mischia, nel massacro generale,
e i loro corpi, abbattuti dai nemici, riempirono l'aperta pianura.
Non fu tanto la spada dei vincitori a colpire coloro che morirono,
quanto piuttosto la gelida pioggia di grandine fitta scesa dal cielo;
e, sebbene di qua scintillino le spade, di là i fulmini con i loro bagliori,
un sol giorno non basta per conseguire così grandi trionfi.
Perciò, vedendo che le spade avevano perso il loro vigore e la strage dei nemici
[si compiva a fatica,
il principe, com'era solito fare, invoca l'aiuto del Signore:
«Per quanto possano ancora prolungarsi le ore del giorno, questa giornata non ci basta,
a meno che tu non ordini che le ore della notte si uniscano a quelle di luce.
Ora la fiamma del sole, astro errante, si mantenga in equilibrio
e il disco della luna non emetta i suoi tremuli raggi,
perché gli elementi della natura, come incapaci di compiere appieno il loro corso,
consentano di prolungare il giorno, mentre le fitte schiere nemiche
[rovinano a terra sconfitte».
Le sue parole ricevono pronto ascolto: il sole si ferma e la luna errante
arrestò il suo naturale percorso: non sorse né tramontò.
Così pure ordinò che i re nemici, che si erano nascosti in una caverna,
rimanessero lì dentro sorvegliati a vista, tenuti prigionieri con il collo legato.
Ed ecco che i Giudei, deposti i giavellotti, si avventano da ogni parte sui re nemici
e nel finirli, mentre questi gemono, premono il ginocchio sui loro colli.
Vengono poi appesi su alte croci, da cui pendono esanimi,
finché non è giunta la notte oscura:

27 Tum suspensa uirum deponit corpora ligno,
quae super adgestis onerantur saxa ruinis.
29 His actis properat bellator subdere Lemnam,
30 grandaeuosque necat, pueris nec defuit ensis;
nil penitus tota permissum uiuere gente.
31 Inde petita Lachis prostratis moenibus ardet;
33 rex etiam populi capitur ferroque necatur.
38 Dabira quin etiam, paribus cooperta ruinis,
extincta legione perit socioque tyranno.
40 Et qui dumosis habuere in collibus arces
aut curuas coluit ualles camposque iacentes,
occidit, extinctis pariter cum rege maniplis.
11 1 Ac dum cuncta fluunt successu laeta secundo,
Abirus, acta uidens uictricis fortia gentis,
ditia qui populis Asorum regna regebat,
festinans flammam uicini extinguere belli,
congregat eximios reges populosque feroces.
Quem Roboamus adit propere Ma[che]donis ab aula;
et Somorus factusque comes Axinus in armis,
2 8 et qui Sidonia ductor regnabat in arce,
Ceneritus Arabusque, quibus contermina regna,
firmabant animos sceptri socialis amore.
Iungitur Ernadurus et qui coniuncta Chanannus
3 rura colit ponto, uel qui primordia solis
rubra uident, roseus cum primum panditur axis.
His super adproperat Iebuso adfinis Amorrus;

allora fa deporre dal legno delle croci i corpi degli uomini che vi stavano sospesi:
sopra di essi vengono poste delle grosse pietre, un cumulo di macerie.
Fatto questo, il guerriero si affretta a sottomettere Libna,
uccide tutti gli adulti, ma la sua spada non risparmiò neppure i bambini:
non venne permesso assolutamente che i nemici vivessero tutti assieme nella loro città.
Poi la città di Lachis, una volta assalita e abbattute le mura, viene data alle fiamme:
anche il suo re viene catturato e passato a fil di spada.
Anzi, Debir stessa cade, anch'essa ricoperta da un cumulo di rovine:
il suo esercito viene annientato, il re che combatteva per essa ucciso.
E quanti avevano le loro roccaforti sui colli boscosi
o abitavano le concave valli e le estese pianure,
tutti cadono: gli eserciti vengono abbattuti assieme ai re che li guidano.
E mentre ogni cosa procede felicemente, con esito favorevole,
Iabin, vedendo le eroiche imprese del popolo dei vincitori,
egli che governava le ricche contrade del regno di Asor,
volendo affrettarsi a spegnere la minaccia della guerra ormai imminente,
crea un esercito costituito da eccellenti sovrani e popoli indomiti.
Subito lo raggiunge Iobab, proveniente dalla corte di Madon;
i re di Simnron e di Acsaf, eletto suo compagno d'armi,
e il condottiero che regnava nella rocca di Sidon,
il re di Chinaròt e l'Arabo, i cui regni confinano tra loro,
si facevano animo confidando nel potere dell'alleanza che avevano stretto.
Si uniscono a loro gli abitanti di Dor, assieme ai Cananei che abitano le terre
vicine al mare e a quelli che vedono i primi rossi raggi del sole nascente,
non appena il cielo si apre alla vista, tinto di roseo colore.
Oltre a questi si affrettano a partecipare alla guerra gli Amorrei, che confinano
[con i Gebusei;

Cetius Eucheusque Ferezeusque sequuntur,
qui deserta colunt squalentis deuia †thitsae†.
4 Omnibus est animus stipata incurrere turba.
Exim quisque suo contorquent spicula ritu:
hic peditum incedit legio densataque nube
6 quadriiugique ruunt ferrato milite currus,
ut fragor ipse fuget nitentem comminus hostem.
7 At parte ex alia Iesus nil territus instat,
propter aquas ueniens Maronis nomine dictas;
8 atque ubi cum lecto conscendit milite collem,
desuper incurrens securum proterit hostem.
Omnia caede madent tellusque infecta cruore est.
9 Mox currus celeres subiectus deuorat ignis
cornipedumque pedes gladio truncantur acuto.
10 Ipse regum princeps ferro dat pectus Asurus;
11 urbs etiam totis procumbit subruta muris.
14 Communis hic praeda datur uictoribus omnis.
12 24 Bis denos hac pugna duces nouemque peremit
unus ab astrigera signum qui sumpserat aula.
11 23 Protinus adscribit uates populoque uiritim
diuidit ablatas tantis pereuntibus urbes
gentibus, obtentu positas et cardine terrae,
12 1 unde rubet croceum uenientis flamma diei,
trans amnem prisco Iordanem nomine dictum
usque supinatam †chebronis† nomine uallem,
Hermonium ad montem, uasto qui uertice surgit,
3 atque †adamar† pelagus, Cheneret marmora glauca,

seguono gli Ittiti, gli Euchei e i Perizziti,
quelli che abitano le sperdute contrade dell'arida †…†:
hanno tutti l'intenzione di attaccare i nemici dirigendosi contro di loro in massa.
Quindi ciascuno di loro scaglia le armi secondo l'uso proprio del suo popolo:
qui avanza l'esercito dei fanti in densi nugoli, e corrono veloci
le quadrighe di guerra portando i soldati corazzati,
perché il rumore stesso dell'esercito in marcia metta in fuga il nemico che incalza da vicino.
Dall'altra parte, però, sta Giosuè, per nulla spaventato dagli avversari:
si avvicina alle acque chiamate col nome di Meron,
e, subito dopo essere salito su un colle con il suo scelto esercito,
ne discende lanciandosi sul nemico, che si sentiva sicuro, e lo schiaccia.
Ogni cosa gronda di strage, la terra è impregnata del sangue delle vittime;
poi il fuoco appiccato ai veloci carri da guerra li distrugge,
i garretti dei cavalli vengono tagliati con la spada affilata.
Lo stesso re di Asor, capo della coalizione dei sovrani, offre il petto alla spada del nemico;
anche la sua città cade, abbattuta con tutta la cinta delle mura.
Tutto quanto il bottino comune viene spartito tra i vincitori.
Un solo uomo, che aveva assunto il comando dell'esercito per assegnazione divina,
uccise ventinove re nemici nel corso di questa battaglia.
Subito dopo il profeta assegna e divide tra il suo popolo, tribù per tribù,
le città strappate a così tanti popoli ormai caduti,
quelle poste ad occidente e quelle che si trovano nel punto della terra
da dove la fiamma del giorno che sorge brilla col suo colore dorato,
al di là del fiume che con antico nome è chiamato Giordano,
fino alla dolce valle †…†,
fino al monte Ermon, che si eleva con la sua ampia cima,
al mare †…† e alle azzurre acque del mare di Kinneret,

sepositam et Fasgam dudumque Asedota uocatum.

4 Solus conpositis restabat praeda duellis
Bassamum rector (Ocum dixere uetusti),
titanum uirtute ferox, quos rector agebat,
Astarota cui domus est et sedes in Aedra.
6 Huius terra datur tribubus sulcanda duabus
et mediae, dum laeta placet atque herbida uallis,
Rubenae Gadaeque simul sociaeque Manasse.
7 Cetera partitur sociis dux aequus in omnes.

13 5 Accedit regio qua Libanus exit in auras,
6 et mare Masrefatum fecundaque Sidonis arua.
14 Leuitas Dominus uillarum nomine priuat.
22 Balamus occumbit uentura edicere suetus.

14 6 At socius semperque duci coniuncta Chalebus
corda gerens, placido subnixus pectore fatur:
“Nota tibi, ductor, animi sententia nostri
tempore iam ex illo, pariter quo uisere terras
8 hostiles missi, cunctis pauitantibus unus
te socio exprompsi nil posse obsistere nobis;
quamlibet inmensi facerent noua bella gigantes,
stare Deum contra nostraeque adsistere parti.
9 Nempe tenes, placidus ut nobis maxima quaeque
pollicitus fuerit senior ac sorte seorsa
hunc dederit collem mihimet cunctisque meorum.
12 Et nunc, quod bellum E<na>china ex gente superstat,
cognata cum pube geram, non degener aeuo,

al lontano Pisga e al luogo da tempo chiamato Asedoth.
Una volta terminati i conflitti, restava, come unico nemico da catturare,
il re di Basan – gli antichi lo chiamavano Og – ,
fiero dell'audacia dei titani, di cui era il condottiero:
abitava in Astarot e aveva sede in Edrei.
La sua terra viene data da arare a due tribù e mezza,
poiché la vallata è fertile e verdeggiante:
viene assegnata ai figli di Ruben, di Gad e ai compagni del popolo di Manasse.
Il condottiero distribuisce le rimanenti terre a tutti i suoi alleati, giusto verso tutti:
si aggiunge la regione da dove il monte Libano si innalza verso il cielo,
dove si trovano il mare Misrefot-Màim e i fecondi campi di Sidone.
Il Signore priva i Leviti del possesso di territori.
Balaam, l'indovino che era solito predire il futuro, muore.
Poi Caleb, uomo amico e sempre fedele al suo comandante,
sorretto dalla sua amabile pacatezza, dice:
«O generale, ti sono noti i propositi del nostro animo,
sin da quel tempo in cui siamo stati mandati insieme ad ispezionare
le terre nemiche: mentre tutti erano in preda alla paura, io solo,
assieme a te, sostenni che non c'era niente che potesse opporsi a noi
e che, sebbene gli immensi giganti suscitassero nuove guerre,
Dio era contro di loro e stava dalla nostra parte.
Certo tu ricordi che il mite vecchio ha promesso di dare a noi
il meglio, e, riservandoci in sorte qualcosa di diverso da tutti gli altri,
ha donato a me e a tutti i membri della mia famiglia questo colle.
Ed ora, quella guerra che resta da fare, che dovremo combattere contro il popolo
[degli Anakiti,
la combatterò con gli uomini del mio stesso sangue, senza essere invalidato dall'età,

14 10 etsi quater denus bis iam mihi uoluitur annus.

12 Ordinis esto memor sedemque adlega petenti,

quam propriam teneant nati prolesque natorum”.

13 Talia poscentem Chebrono in colle locauit.

15 Additur et magnis haut decolor urbibus Arboc.

15 15 His actis properat Dabiram exscindere gentem,

cuius opus suetum dociles conscribere fatus

et elementa graues pueris dictare magistros.

16 Elicit ille uirum promissae ad foedera natae,

prompta cui uirtus animusque in pectore praesens.

63 Omnibus interea populis seruire coactis

Iebusea manus patriis non cessat ab aruis,

Chananno perstante domi tectisque parentum.

Cetera ter ternis tribubus metata traduntur.

20 7-8 Leuitis merito bis ternas segregat urbes

3 perfugioque dedit factum noxale timenti,

ne poena adficeret admissa piacula casu.

(cfr. LXX 20, 4) Quae proceres mandat librata expendere lance,

[vd. *Num.* 35, 16-21] ut facto grauiore reum nex congrua damnet.

21 39-40 Ipse quater denas Leuitis deuouet urbes

fenoris exsortes. Tum plebis consona uoce

accipit Efremum uentura in tempora collem,

urbe super iucta, mansit cui Tamnata nomen.

Condidit hic cultros dura de caute paratos,

de quibus obscenos dictu truncauerat artus.

sebbene abbia ormai raggiunto gli ottant'anni.
Ricordati di quanto è stato predisposto e concedi questo luogo a noi che te lo chiediamo:
i nostri figli e i nostri nipoti lo abiteranno dopo di noi».
Giosuè assegnò il colle di Ebron a Caleb che aveva avanzato tali richieste
e aggiunge ad esso la città di Kiriat-Arbà, non meno bella rispetto a quelle più grandi.
Una volta che ciò è stato fatto, Caleb si affretta a sbaragliare gli abitanti di Debir,
che erano soliti scrivere racconti facili ad impararsi,
e i maestri, con grande serietà, dettavano le lettere dell'alfabeto ai bambini.
Convince a combattere per lui un uomo di grande virtù e risoluto ardore
proponendogli un accordo: gli promette in sposa sua figlia.
Intanto, mentre tutti i popoli vengono ridotti in schiavitù,
l'esercito dei Gebusei non si ritira dalle sue terre:
continua a restare nella regione di Canaan e ad abitare le case dei padri.
Il resto del territorio conquistato, dopo essere stato misurato, viene assegnato
[alle nove tribù.
Giustamente Giosuè riserva ai leviti sei città
e le diede come rifugio a chi temeva di essere colpito da una vendetta riparatrice,
perché nessuna pena sanzionasse azioni sacrileghe commesse involontariamente.
Affida ad alcuni uomini insigni il compito di valutare con misura l'entità delle colpe,
perché l'esecuzione capitale venga comminata adeguatamente, nel caso di un crimine
[particolarmente grave.
Egli stesso destina poi quaranta città ai leviti,
esentate dai tributi. In seguito, riceve per unanime decisione del popolo
il monte Èfraim, proprietà sua e dei suoi discendenti per tutti i tempi a venire,
e la città arroccata su di esso, cui rimase il nome di Timnat-Serah.
Vi custodì i coltelli ricavati dalla dura pietra,
con i quali aveva circonciso gli uomini del suo popolo.

22 1 Omnibus explicitis socios remeare uolentes
Iordanis trans stagna uagi his inbuit orsis:
2 “Grata manus nobis sanctoque electa Tonanti
fortibus e factis pariles meruistis honores,
quos dedit Omnipotens cunctis, qui collibus istis
4 conposuere domus. Et nunc remeate laetantes.
Illud pro cunctis repetens uos saepe monebo,
5 ut memores sitis, quanta uos cura perennis
diligat Omnipotens, dederit quae praemia uobis;
et quae constituit sanctis facienda loquellis,
noritis seruanda fore, quia uita perennis
his quaeritur rebus, maneat si gratia legis
inoffensa Dei semperque in pectore degat.
Ergo Deus Dominusque simul timeatur, ametur
uisceribus totis totoque e pectore nostro:
sic fiet, ut uestra pressentur sub iuga gentes”.
22 6 Haec ubi dicta dedit cunctisque optanda poposcit,
10 illi iter inceptum peragunt fluuioque propinquant
conspicuamque locant turrito culmine molem.
11 Quae tribubus ubi facta nouem monumenta patescunt,
12 ceu Domini inmemores, cupiunt conlidere bello:
13 ante tamen missi, certum qui noscere possent;
Fineus legitur, Aaronis candidus heres,
14 atque decem primi tribuum meritoque locoque,
16 qui memores mandata simul procerisque patrumque

Compiuti tutti questi atti, Giosuè esorta con queste parole i compagni
che vogliono ritornare al di là delle calme acque dell'errante Giordano:
«Soldati a me cari, esercito scelto dal Signore, il Dio tonante,
voi, in virtù delle vostre valorose imprese, avete meritato degne ricompense,
che l'Onnipotente ha elargito a tutti coloro che hanno costruito su questi colli
le loro case. E ora, ritornateci in grande festa:
spesso, ripetendo davanti a voi quest'invito, tornerò a raccomandarvi
di ricordare con quanta premura il Signore eterno
ed onnipotente vi ama, quali doni vi ha concesso;
e sappiate che tutti i comandamenti che Egli vi ha comunicato per mezzo delle Sue sante parole,
dovranno essere rispettati scrupolosamente, perché la vita eterna si guadagna
proprio grazie al rispetto della Sua volontà, se la vostra riconoscenza verso la Legge di Dio
rimarrà inviolata e si manterrà sempre viva nel vostro cuore.
Dunque il nostro Dio e Signore sia sempre temuto, amato
con tutta la nostra anima e il nostro cuore:
così accadrà che i popoli pagani saranno piegati sotto il vostro giogo».
Dopo che Giosuè ebbe così parlato e chiesto a Dio, per tutti loro,
[ciò che ci si doveva augurare di ricevere,
essi portano a termine il cammino intrapreso, si avvicinano al fiume
e vi collocano una grande costruzione coperta da un tetto torreggiante.
Quando le altre nove tribù vedono che è stato costruito quest'altare,
come dimenticandosi del loro Signore, vogliono impugnare le armi contro di loro.
Vennero tuttavia mandati avanti degli uomini che potessero accertarsi dell'accaduto;
viene scelto Fineès, discendente di Aronne, che era stato uomo di specchiata virtù,
assieme ai dieci uomini delle tribù più in vista per virtù e rango:
essi rievocano, allo stesso tempo, le raccomandazioni e gli ordini del comandante e degli anziani,

euoluunt, maestis quamquam nil criminis esset:

“Dicite, quae fuerit substructi cura sacelli?

Excideritne Deus? Sanctaene oracula legis?

Ergone deserto gentilia sacra Tonante

quaeritis et uiui functorum conditis aras?

17 Numquid parua dedit cunctis monumenta Fegorus,

exitio informi misero damnatus in ausu?

Haec odio ingentes mandant populosque patresque,

dum bellum sociale parant atque arma resumunt.

19 Numquid parua data sunt uobis iugera terrae,

quae placuit uobis? Aut <si> producere fines

ac proferre libet, de nostris sumite campis;

dum modo sidereo semper sacrata Tonanti

sit synagoga parens nobis nec dissona distet.

20 Conmoneat sensus factum dementis Achari,

idola cum rigidis formauit mortua saxis.

Nonne malum praeceps contracti criminis egit,

unius ob noxam populum qui perculit Vltor?”.

21 Illi humiles blandis respondent talia dictis:

22 “Nos colimus, qui cunta pio sermone creauit

quique uidet tacitis haerentia crimina fibris;

nec opus, ut testes ad publica facta uocemus:

ipse Deus nouit, quae causa extruxerit aram.

27 Nobis cura fuit condendae ad flumina molis

perpetuae, ut captae maneat testatio terrae,

sebbene quegli infelici non avessero compiuto alcuna trasgressione:

«Diteci, perché vi siete impegnati a costruire questo sacello?

Avete dimenticato Dio o le rivelazioni della sua santa Legge?

Dunque aspirate ad avere templi pagani, abbandonato il Signore, il Dio tonante,

e, voi che siete vivi, ricostruite gli altari di quelli che sono morti?

E' stato forse di poco conto l'ammonimento che ha dato a tutti voi Peor,

colpevole dell'orribile morte che il nostro popolo patì per la sua sciagurata audacia?

Queste azioni destano odio nelle altre tribù e nei loro anziani: sono tutti uomini potenti,

che, intanto, progettano una guerra contro di voi, che eravate loro alleati,

[e riprendono in mano le armi.

Forse che vi sono stati dati solo piccoli appezzamenti della terra

che vi piaceva? Ma, se volete ampliare ed estendere

i vostri confini, prendete pure delle parti di terra dai nostri campi,

purché la nostra comunità, sempre consacrata al celeste Tonante,

resti la madre di tutti noi, e non si crei un'altra assemblea che, lontano dalle nostre terre,

[professi una religione diversa.

L'atto di sacrilegio compiuto dallo stolto Acan sia di monito alle vostre menti:

ricordatevi di quando costruì degli idoli morti con dure pietre.

Non è forse vero che il Vendicatore che colpì il popolo per il delitto commesso

da un solo uomo punì il crimine compiuto con una pena rovinosa?».

Quelli, allora, rispondono con umiltà a questo discorso, usando parole convincenti:

«Noi veneriamo Colui che creò ogni cosa per mezzo delle Sue sacre parole,

Colui che vede i crimini nascosti nel segreto del cuore:

non c'è bisogno di chiamare dei testimoni per confermare ciò che è evidente a tutti:

Dio stesso sa qual è il motivo della costruzione di quest'ara.

Abbiamo voluto fabbricare un altare che duri per sempre

presso le acque del fiume, perché rimanga una testimonianza della conquista della nostra terra,

ne quandoque fiant uenturae obprobria proli
credentum sancti diuisa oracula templi.
29 Nescimus uanis oblata libamina diuis.
Ne uero, ne tanta pios dementia mutet,
ut placeat quidquam, Domino quod displicet alto!
Illa nobis tantum mactare ac sternere fas est,
quae sueuit synago ga Deo libare perenni".
31 His dictis manifesta fides placidique tribuni
32 laudibus ornatos meritis liquere laetantes.
23 1 Interea longo uates iam senior aeuo
2 accitum populum monitis fidelibus inplet:
"Cernitis ut, ciues, me iam longaeua senectus
ingrauet <et> motu tardentur membra supremo:
3 et nunc uel moneo, uel, si non displicet, oro,
ut uestra sit uita Deus, lex semper in ore,
et quae praestiterit nobis cunctisque parentum
patribus, euoluat memori sententia fatu.
4 Namque feras gentes, quarum nunc regna tenetis,
24 12 non gladius domuit noster, non perculit arcus,
23 4 sed Dominus, qui signa pius agmenque praeiuit,
praegrediens nosmet, quotiens fit comminus hostis;
5 qui populos tantos gelida formidine missa
subdidit ac reges uoluit succumbere nobis;
quique parans uacuos nostris cultoribus agros
post bellum atque arma feras prorumpere iussit,
ut reliquam partem conductis morsibus essent.
Ergo agite et pontum siccatum discite uobis

perché un giorno non vengano commessi oltraggi nei confronti dei nostri discendenti
da parte di chi creda che non valgono anche per noi le rivelazioni del sacro Tempio.
Non conosciamo libagioni offerte a divinità inesistenti.
Che una simile pazzia non muti i cuori di tutti noi, uomini pii,
al punto da far sì che gradiamo qualcosa che possa dispiacere all'eccelso Signore!
Ci è consentito immolare e versare sull'altare soltanto
ciò che la nostra comunità è solita offrire al nostro Dio, che è eterno».
Da queste parole era evidente la loro lealtà: tranquilli, i rappresentanti delle tribù
lasciarono allora questi uomini soddisfatti, dopo aver loro dedicato meritate lodi.
Nel frattempo il profeta, assai vecchio, ormai, per l'avanzata età,
ammonisce con parole degne di fede il popolo che ha radunato attorno a sé:
«Cari concittadini, vedete come un'ormai lunga vecchiaia
mi indebolisce, e le membra sono sempre più lente, impacciate dagli anni:
e ora vi esorto, o, se non vi dispiace, vi prego:
fate in modo che Dio sia la vostra vita, che la legge del Signore sia sempre sulle vostre labbra,
e che il mio discorso con parole capaci di far ricordare
vi rievochi ciò che Dio ha concesso a noi e a tutti i padri dei nostri padri.
Infatti non fu la nostra spada che domò quelle genti bellicose,
di cui ora possedete i regni, né furono i nostri archi le armi che le annientarono:
il loro vero vincitore è il Signore, che benevolo precedette le nostre insegne e il nostro esercito,
mettendosi alla testa delle nostre schiere ogni volta che il nemico si faceva vicino:
Egli che ha sottomesso popoli così numerosi dopo aver suscitato in loro
un'agghiacciante paura e ha voluto che i loro re cadessero in nostro potere;
Egli che, per rendere i campi liberi per i nostri coloni,
dopo la guerra e le armi ordinò che sbucassero delle fiere
perché divorassero i nemici che ancora restavano, avventandosi tutti insieme su di loro.
Perciò su, ricordatevi che per voi si sono prosciugate le acque del mare

insuetoque modo fluuium sistente meatu
concretum, tenuis si nondum desuper unda
stringitur in glaciem calidum durata per aestum:
ut Deus inmensi per saecla ingentia facti
accipiat meritas laudes, dum consona plausu
lingua canit nil esse deum sublimius uno.
6 Pergite, quo ducit docilis sententia legis;
7 ne uariis actus sub flexibus ambitus erret.
24 14 Idola nulla uirum deuicta ex gente supersint.
Sit Dominus uobis Deus arduus et Deus ingens.
15 Quod si cassa placent et mortua numina cordi,
dicite. Discedam, noceant ne uana colentes.
Eligite, o cuncti, quae sunt accommoda uobis.
20 Deserit Omnipotens refugas longeque refutat,
9-10 qui sub pestiferi quondam monumenta Balacis
omnia laeta magis uati despondit amico.
11 Adspice, quae teneas, quam fortes fuderis hostes
et quam magna Deus cunctis fidelibus addat.
Hunc colite et ualidas legi conectite mentes".
16 Consona respondit populi sententia uati:
"Accipe, magne ducum, quae sit fiducia nobis;
17 illum, Niliacis qui nos educere terris
dignatus, colimus solumque agnoscimus omnes

e che in modo insolito il fiume ha visto gelarsi le sue acque quando si arrestò
la corrente, se è vero che non è naturale che un'onda leggera scendendo verso valle
geli d'improvviso, formando un unico blocco, nel pieno della torrida estate:
perché Dio, nel corso delle numerose generazioni, riceva meritate lodi
della sua grandissima impresa, mentre la nostra voce
all'unisono, in segno di approvazione, canta ricordando che non c'è nulla di più grande
[dell'unico vero fra gli dèi.
Fatevi guidare nella direzione in cui vi conduce la parola della legge del Signore,
[oggetto del nostro studio,
perché il cammino che abbiamo fin qui compiuto non devii dalla retta via
[per seguire percorsi diversi.
Non resti più alcuna traccia degli idoli adorati dagli uomini che abbiamo sconfitto.
Il Signore sia per voi il vostro Dio eccelso, il vostro Dio grande:
perché, se il vostro animo crede in dèi vuoti e morti,
ditelo: me ne andrò, perché gente che adora idoli vani non mi arrechi danno.
Scegliete, tutti quanti assieme, che cosa vi si addice.
L'Onnipotente abbandona i traditori e li respinge lontano da sé,
Egli che, un tempo, presso i monumenti eretti dal funesto Balak,
promise al suo fedele indovino grande letizia.
Guarda, Israele, ciò che ora hai in tuo possesso: ricordati quanto erano forti i nemici
[che hai piegato,
e quanto grandi sono i doni che Dio elargisce a tutti coloro che gli sono fedeli!
OnorateLo e adeguate i vostri animi forti ai precetti della Sua Legge».
Le parole con cui il popolo d'Israele rispose al profeta erano dello stesso tenore:
«Misura tu stesso, grande comandante, quanto siamo affidabili:
noi veneriamo Colui che ci fece l'onore di guidarci fuori dalle terre bagnate
dal Nilo: noi tutti Lo riconosciamo come l'unico Dio

esse Deum caeli terraeque et marmoris alti,
quo mandante maris patuerunt aequora Rubri
et qui signa dedit nostris percongrua uotis,
18 qui gentes nostris subiecit gressibus omnes".
Haec ubi disseruit populus fidelia fatu,
25-26 pagina sanctificis legitur laudabilis orsis.
Ipse senex cautem terebinthi in caudice ponit,
27 ut sit perpetuae testis noscenda fidei.
29 Expletis igitur uitae dux optimus actis,
cuius uita fuit centum distenta per annos
30 atque decem, functus merito dat membra sepulchro
Efremo in colle, fuerat qui sedibus aptus.
Iustitiae ob meritum nulli defletur amico:
cultellos tantum proceris iunxere fauillis,
circumcisa quibus fuerat Iudaea iuuentus,
32 ossaque in Sicimis Iosepi inposta quiescunt,
in quibus et membra fuerant tumulata Iacobi.
33 Post hunc terrenos linquit Eleazarus actus.
Ergo uiris tantis post acta insignia functis,
gentiles populus cultus atque idola sumpsit,
defugiens Dominum terrae Dominumque caelorum.
Subditur Eglomum, quae propter facta tyrannis,
atque quaterdenos uixit captiuus in annos.

del cielo, della terra e del profondo mare,
per ordine del quale si aprirono le acque del Mar Rosso:
Egli che ci ha favoriti esaudendo pienamente le nostre preghiere,
Egli che ha posto tutti i popoli pagani sotto il nostro tallone».
Quando il popolo ebbe detto queste parole che dimostravano grande fedeltà,
viene letto il patto tra Giosuè e il popolo, degno di lode per le sue sacre disposizioni.
Il vecchio profeta in persona pone una pietra nel tronco di un terebinto,
perché venga riconosciuta come simbolo dell'eterna fede del popolo d'Israele.
Poi, compiuti tutti gli atti della sua vita, l'ottimo generale,
la cui lunga vita è arrivata al traguardo di centodieci anni,
consegna, morto, le membra al suo degno sepolcro
sul monte Èfraim, dove si era insediato.
Vista la sua santità, nessun amico ne piange la morte:
soltanto, misero assieme alle ceneri i coltelli usati dal condottiero
quando aveva circonciso i giovani del popolo d'Israele;
le ossa di Giuseppe riposano ora seppellite a Sichem,
dove erano state tumulate anche le membra di Giacobbe.
Dopo di lui lascia la vita terrena il sacerdote Eleazaro.
Perciò, morti così grandi uomini dopo imprese di altissimo valore,
il popolo iniziò a seguire culti pagani e ad adorare idoli,
allontanandosi dal Signore della terra, che è Signore anche dei Cieli.
Il popolo d'Israele viene sottomesso ad Eglom, e a causa di queste azioni viene instaurato
[un regime autoritario:
Israele visse suo schiavo per quarant'anni.

CAPITOLO III

COMMENTO FILOLOGICO E LINGUISTICO

v. 2: *confore:* nel senso di «diventare», «venire ad essere»: quest'accezione non è la più consueta. Generalmente, il verbo significa «avvenire», «accadere»: cfr. ad es. Ter. *Andr.* 167, *et spero confore;* Dict. Cret. II 22, *quod magis spero confore,* oppure «essere opportuno, conveniente» (cfr. Amm. XXIV, 8, 4). Il verbo viene usato con il significato di «divenire», «essere» solamente nella letteratura tarda, in particolare proprio nell'*H.*: cfr. *ThlL* IV, *s.u.,* 259, 8: vd. anche *Exod.* 67-68, *Hebraea de plebe palam, quae conforet altrix/ imperat acciri* (la figlia del faraone ordina ad un'ancella di andare a chiamare una donna ebrea perché diventi nutrice di Mosè, il bambino da lei ritrovato in una cesta nelle acque del Nilo) e *ibid.* 1146, *uenturumque diem sollemnem confore dixit* (Aronne proclama l'indomani giorno festivo, in onore del vitello d'oro appena plasmato).

v. 5: *terrarum in parte reposta:* per l'uso di *repostus* con il significato di «lontano», cfr. Verg. *Aen.* III 364, *Italiam petere et terras temptare repostas;* Val. Fl. IV 713, *omne solum regesque patent gentesque repostae.*

v. 8: *Libanon:* è correzione di Pitra, recepita da Peiper. I codd. portano la lezione *Libano.* Si tratta di un grecismo (acc. da Λίβανος), a sua volta derivante dall'ebraico *Lebânôn.*

v. 12: *conserta:* è correzione di Peiper. I codd. portano la lezione *rĕferta,* accolta dal Pitra; Mayor 1889, p. 122, *nt. ad loc.* propose la correzione *conferta.* Mi pare più plausibile la proposta di Peiper: il verbo *consero* seguito dall'acc. *proelia* assume generalmente il significato di «venire a battaglia», «ingaggiare un combattimento»: cfr. *ThlL* IV, 417, *s.u.,* 10-23 (possibili oggetti: *bellum, certamen, dimicationem, proelium, pugnam:* vd. ad es. Verg. *Aen.* II, 397-398, *multaque per caecam congressi proelia noctem/ conserimus...;* Prosp. Aquit. *epit. haeres.* 10, *aspera conserui praelia fine pari*). Diverso il significato di *rĕfercire,* «riempire» e *confercire,* «serrare», «unire assieme» (quest'ultimo è generalmente riferito alle schiere dei soldati, non alla battaglia: vd. *ThlL* IV, 172, *s.u.* "confercio", in partic. 28-72: cfr. ad es. Verg. *Aen.* II 347).

v. 17: *uiriles… curas:* probabilmente per ovviare a *ūriles* (la prosodia corretta sarebbe *uĭriles*), Mayor 1889, p. 122, nt. *ad loc.,* preferirebbe leggere: *"eia age", mirifice deus intonat, "arripe curas!"*. Mi pare tuttavia che si possa mantenere il testo tradito da **B:** infatti, anche l'avverbio *uiritim* nell'*H.* presenta talvolta la vocale *ī* nella prima sillaba della parola: vd. *Gen.* 43-44, *ūritim cunctis nomen, quod permanet, indit/ Adamus; ibid.* 1398-1399, *diuiduasque dapes ūritim exponere gaudens/ porrigit* (si assiste qui ad una sovrapposizione fra i temi di *uĭr* e di *uīs;* la distinzione tra le diverse quantità vocaliche non è più avvertita: cfr., infatti, i casi in cui ricorre l'avverbio *uiritim* con la prima *i* breve: *Num.* 16, *quinquies et denos, domuum cum deinde uĭritim; Ios.* 404, *protinus adscribit uates populoque uĭritim*). Per il nesso *uiriles ... curas,* cfr. Verg. *Aen.* IX 311, *ante annos animumque gerens curamque uirilem;* Val. Fl. I 55, *tu, cui iam curaeque uigent animique uiriles.* Vista anche la reminiscenza virgiliana, è forse meglio accogliere la lezione *uiriles* di **B**, come fa il Peiper, anziché *uiriliter* di **A**, preferito dal Pitra. A favore di quest'ultima lezione potrebbe deporre, forse, il testo di *Vet. Lat. Ios.* 1, 7, *inualesce itaque et uiriliter age,* anche se, nel

nostro testo, il v. *agere* non ha il significato di «agire», «comportarsi», ma accompagna l'interiezione *heia,* «suvvia»; inoltre, *curas* resterebbe senza determinativo.

v. 24: *tertia… linea:* il verso propone un'immagine un po' involuta: in *ThlL* VII/2, 1437, 33 il passo viene citato con qualche dubbio tra i pochi casi nei quali il sostantivo *linea* assume il significato di «linea dell'orizzonte» (gli altri passi dell'*H.* segnalati in Wacht 2004, p. 288, *s.u.* "linea" non attestano usi analoghi del termine nell'opera): cfr. *ThlL ibid.*, rr. 29-32, in cui si osserva che il sostantivo *linea* viene impiegato con quest'accezione solamente in Manil. I 654, *haec quoque per totum uolitabit linea caelum* e in Sen. *nat. quaest.* V 17, 3, *hanc lineam, quae inter aperta et occulta est, id est hunc circulum, Graeci* ὁρίζοντα *uocant, nostri finitorem esse dixerunt, alii finientem.* L'intuizione di Mayor 1889, p. 123, nt. *ad loc.,* che propone di attribuire all'espressione *tertia... linea* il significato di «terzo giorno», è corretta, dato che l'immagine, rifacendosi al passo biblico qui parafrasato, *Ios.* 1, 11 (cfr. *LXX, ibid.* – parole di Giosuè che gli scribi dovranno riferire al popolo d'Israele –: "Ετοιμάζεσθε ἐπισιτισμόν, ὅτι ἔτι τρεῖς ἡμέραι καὶ ὑμεῖς διαβαίνετε τὸν Ιορδάνην τοῦτον εἰσελθόντες κατασχεῖν τὴν γῆν, ἣν κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν δίδωσιν ὑμῖν"; *Vet. Lat. Ios.* 1, 11, *"praeparate uobis frumentum, quia adhuc* ***tribus diebus*** *transibitis Iordanem istum, ut* [scil. *tu, plebs Istrahel*] *intres possidere terram quam Dominus Deus patrum nostrorum dabit uobis";* in *Vulg. ibid.* si legge: *"praeparate uobis cibaria, quoniam* ***post diem tertium*** *transibitis Iordanem et intrabitis ad possidendam terram quam Dominus Deus uester daturus est uobis"*), rappresenta il ripetersi del fenomeno del sorgere del sole per tre giorni consecutivi prima dell'allocuzione di Giosuè al suo popolo, ma i passi addotti dal commentatore a sostegno della sua proposta interpretativa risultano fuorvianti: «the third day is meant; *linea* seems to be used, as in Pliny and Persius, of the line on a sun-dial». I passi a cui Mayor si riferisce nel suo commento sono Pers. 3, 4, *sufficiat, quinta dum linea tangitur umbra* (per il quale cfr. *ThlL* VII/2, 1436, 20-21) e, probabilmente, Plin. *hist. nat.* VII 60, 218, *nec congruebant ad horas eius lineae:* va notato che, in entrambi i testi citati, si fa riferimento alla linea tracciata sulla meridiana per segnare una determinata ora, non per indicare il giorno. Nella mia traduzione ho mantenuto il significato di «linea dell'orizzonte» proprio di alcuni rari usi del sostantivo *linea,* considerando l'ordinale *tertia* come un avverbio numerale (= *tertio*): per questo tipo di scambio, che qui pare inevitabile supporre, cfr. Leumann – Hofmann – Szantyr, *Lateinische Grammatik,* II, pp. 213-214: cfr. anche *Hept. Gen.* 273-274, *nam clara polo cum lumina solis/ septima* [= *septimo*, avv. num.] *prodierint*…. Per l'uso topico dell'aggettivo *puniceus* in riferimento al colore dell'aurora, cfr. *Hept. Leu.* 84, *septima puniceis aurora eluxerit astris.* Per quanto riguarda il contenuto del v. 24, bisogna notare che, nel testo biblico, il discorso di Giosuè alle tribù d'Israele (per il quale cfr. *Ios.* 1, 12-15), qui parafrasato ai vv. 24-30, non viene pronunciato dopo tre giorni rispetto alle esortazioni degli scribi (cfr. vv. 21-23), ma in un momento non precisato, che parrebbe di poter collocare subito dopo l'annuncio dato da questi ultimi. Il poeta ha probabilmente sottoposto a sua interpretazione l'ipotesto, immaginando che l'eroe, secondo una consuetudine tipica dell'*epos,* arringhi il suo popolo subito prima del passaggio del Giordano e dell'assedio di Gerico, che avvengono tre giorni dopo le esortazioni degli scribi al popolo (ma bisogna notare che prima di questi eventi deve essere narrata la sortita delle spie nella città nemica – cfr. vv. 31-76 – , dopo la quale il popolo d'Israele attraverserà il fiume: cfr. v. 77 sgg.).

v. 25: *iuncto Iordane: iunctus* ha qui il significato di «congiunto», cioè «vicino»: cfr. *ThlL* VII/2, 655, 42-43. Per un analogo uso del participio *iunctus* nell'*H.,* cfr. *Gen.* 625, *clamore immodico Sodomae iunctaeque Gomorrae; Exod.* 154, *Channaneus habet Cheteo et iunctus Amorrus; ibid.* 1128, *Achisamo de Dana tribu iunctoque Beselo;* vd. anche *Ios.* 263, *audit Amorreus Iordani adiunctus amoeno.*

v. 26: *percepta in rura:* è lezione dei codd. Mayor 1889, p. 123, nt. *ad loc.* propone di correggere l'espressione sostituendola con *percepto in rure,* ma mi sembra che il testo possa essere accolto così com'è tradito dai mss., dato che la costruzione del v. *relinquere* con *in* + accusativo sembra suggerire che le mandrie degli animali, le donne e i bambini che rimarranno al di qua del Giordano durante l'assedio di Gerico vivranno lì provvisoriamente, in attesa del ritorno dei soldati vittoriosi, accampandosi qua e là sui territori precedentemente occupati. Per l'uso di *in* + accusativo con i verbi di stato, con implicita l'idea di un movimento precedente, cfr. ad es. Cic. *Phil.* 5, 19, *adesse (me) in senatum iussit;* cfr. anche Leumann – Hofmann – Szantyr, *Lateinische Grammatik,* II, pp. 276-277, che riporta, fra gli altri, il seguente esempio di *in* + accusativo con il verbo *relinquere:* Cato *agr.* 52, 1, *eum qualum, aut calicem terra impleto, calcatoque bene, in arborem relinquito.* Per un uso simile nell'*H.,* cfr. *Deut.* 191, *cum semper dominus in astra celsus.*

v. 27: *ac:* è lezione di **B**; in **A** si legge *ad.* Peiper accoglie qui la correzione *at* di Mayor 1889, p. 123, nt. *ad loc.* Mi pare però che se *ad* di **A** non è difendibile (data la natura transitiva del v. *gerere*), la lezione *ac* di **B,** accolta anche da Pitra nel suo testo critico, possa essere mantenuta.

v. 32: *gentis:* è lezione di **B**, accolta da Peiper nel suo testo critico. Pitra preferisce la lezione *gentes* di **A** (*ubi moenia, gentes…*). Mi sembra però preferibile leggere *gentis:* un riferimento ai popoli che abitano i luoghi citati è già presente poco prima, allo stesso verso: *quiue habeant homines;* inoltre, il verso è un prelievo integrale da Verg. *Aen.* VII 131, *quae loca… ubi moenia gentis.*

v. 34: *qui medium:* è lezione dei codd., che può essere conservata, se all'espressione *medium terrae* viene attribuita una valenza predicativa rispetto a *pinguia praedia.* Il verso ha creato qualche difficoltà agli interpreti: Pitra corregge il testo proponendo *per medium... (terrae);* Mayor 1889, p. 123, nt. *ad loc.* congettura *qui mediae… (terrae)*, mentre Peiper propone di correggere *qui Medium.* Quest'ultima lettura risulta difficile da comprendere, dato che *Medium* dovrebbe essere inteso, evidentemente, come un genitivo di un nome etnico che, tuttavia, non risulta attestato: l'unico sostantivo a cui sarebbe possibile pensare è *Medi, ōrum,* che non sembra, però, avere alcuna relazione con la proposta di Peiper. Non è molto chiara, in proposito, nemmeno la posizione di Wacht 2004, p. 297, che assimila l'aggettivo *Madius* a *Medius,* citando *Exod.* 97, *Madia quem tellus habet, qua sede sacerdos; Num.* 734, *quod sibi non licitum Madia ex gente parasset,* anche se non mi risulta che i due aggettivi siano mai sinonimi, né nell'*H.* né altrove: cfr. Perin, *Onom.,* II, 172-173, *s.u.* "Madian"; "Madius"; 237-238, *s.u.* "Medi"; "Media"; De Vit, *Onom.,* IV, 260-261, *s.u.* "Madian"; 430, *s.u.* "Medius". Lo stesso Peiper *in adpar.* propone dubitativamente di sostituire la lezione *Medium* (con iniziale maiuscola, nella sua ed.) con *Madiam,* un sostantivo indeclinabile che indica una regione non ben precisata, la c. d. "terra di Madian" (cfr. Perin, *Onom.,* II, 173-174, *s.u.* "Madian"). In *La Bibbia di Gerusalemme* 2009, pp. 127-128, nt. *ad Exod.* 2, 11-22, a proposito della terra di Madian, in cui si stabilì Mosè dopo essere fuggito dall'Egitto, si ricorda che

generalmente questa regione viene individuata nella zona dell'Arabia, a sud di Edom, a est del golfo di Aquaba, ma questa sembra essere una localizzazione geografica tardiva: originariamente i Madianiti costituivano un popolo nomade originario della penisola del Sinai (cfr. *Num.* 10, 29-32). Dalla lettura di altri passi biblici (in partic. *Re* I 11, 18), sembra di capire che la terra di Madian vada individuata nella regione a est del deserto di Paran, a sud del Mar Morto, da dove, evidentemente, il popolo dei Madianiti si spostava facendo incursioni nelle regioni di Moab e di Edom (*Gen.* 36, 35; *Num.* 22, 4; 22, 7; 25, 6; 25, 18; 31, 1-9; *Ios.* 13, 21). Non risulta che questa terra sia identificabile con la regione di Canaan, in Palestina, dove si trova Gerico, meta delle spie inviate da Giosuè: per questi motivi mi sentirei di escludere la possibilità che la lezione *medium* dei codd. sia una corruzione dal nome ebraico *Madian* (il testo biblico non può qui soccorrerci: in esso, infatti, non viene nominata alcuna terra con un nome preciso nel passo che corrisponde al nostro). La correzione *mediae (terrae)* proposta da Mayor non mi pare convincente: in questo caso ci si riferirebbe ad una non meglio precisata «terra di mezzo» (forse nel senso di terra che sta in mezzo tra l'accampamento degli Israeliti e Gerico?). Se fosse proprio necessario correggere il testo, mi sembrerebbe più opportuno accogliere la proposta di Pitra, *per medium... terrae* (una traduzione proponibile del v. 34 sarebbe la seguente: «mentre esplorano i fertili poderi (passando) per il centro di (quella) terra», intendendo *medium* come sost. neutro, «il mezzo», «il centro»): cfr. *ThlL* VIII, 588, 73-84, in cui vengono illustrate le occorrenze di *per medium* + genitivo, particolarmente frequenti nella *Vulgata:* cfr. *Exod.* 14, 22, *ingressi sunt... per medium sicci maris;* 14, 29; *Psalm.* 135, 14; *Deut.* 29, 16, *quomodo transierimus per medium nationum; Ios.* 3, 2, *transierunt praecones per castrorum medium; Par.* II 23, 20, *introire per medium portae.* Per l'uso del neutro *medium* + genitivo nell'*H.,* cfr. gli esempi (tutti con l'ablativo, però) dati da *Gen.* 1011, *ecce uiae medio uates uidet ardua castra; ibid.* 1345, *iamque uiae medio dum soluit uincula sacci; Exod.* 80, *forte uiae medio Pharia de plebe tuetur; Leu.* 233, *et positus campi medio, mandante loquella; Num.* 599, *ecce uiae medio domini mox angelus offert.*

v. 40: *loquentis:* è lezione di **A**; in **B** si legge *loquenti.* Peiper conserva giustamente la lezione *loquentis.* Pitra propone di correggere il participio *loquentis* di **A** /*loquenti* di **B** in *loquuta*; Mayor 1889, p. 123, nt. *ad loc.* propone di leggere *exigit absconsos. Stabili tum mente locuta est...,* ma le correzioni proposte da quest'ultimo (*tum; locuta est:* cfr. v. 46?) non mi sembrano necessarie.

v. 42: *lignorum:* è lezione dei codd., accolta da Pitra e da Peiper. Quest'ultimo propone dubitativamente *in adpar.* la correzione *linorum,* per rendere la parafrasi più aderente al contenuto del testo biblico, nel quale non si parla di una catasta di legna, ma di un luogo in cui erano stati riposti degli steli di lino: cfr. *LXX*, *Ios.* 2, 6, αὐτὴ δὲ ἀνεβίβασεν αὐτοὺς ἐπὶ τὸ δῶμα καὶ ἔκρυψεν αὐτοὺς **ἐν τῇ λινοκαλάμῃ** τῇ ἐστοιβασμένῃ αὐτῇ ἐπὶ τοῦ δώματος. Probabilmente il poeta è stato tratto in inganno da una traduzione poco corretta della versione dei *LXX:* cfr. *Vet. Lat. Ios.* 2, 6, *ipsa autem inposuit eos supra tectum, et abscondit eos in trabibus,* ***in ligno calamo*** [≈ ἐν τῇ λινοκαλάμῃ] *super tectum.* Diverso il testo di *Vulg. ibid., ipsa autem fecit ascendere uiros in solarium domus suae operuitque eos* ***lini stipula*** *quae ibi erat.* L'immagine dell'antro (cfr. *ThlL* II, 191-192) suggerisce l'idea di una cavità ricavata all'interno di una roccia oppure all'interno di una massa di materiale come il legno di un albero (es. Verg. *georg.* IV 44, *exesae arboris antro*), una catasta di ciocchi di legna o, eventualmente, di steli di lino, simili a fusti di piccoli arbusti per caratteristiche e consistenza. Gli steli di lino di cui parla il testo biblico non erano destinati ad essere

bruciati: venivano posti sulle terrazze ad essiccare, per poi subire un lungo processo di lavorazione da cui si ricavavano le fibre da tessere. L'immagine dell'antro ligneo era familiare, data la risonanza dell'episodio del cavallo di Troia, in cui si nascosero i soldati greci prima di attaccare la città nemica: per l'uso di *antrum* in riferimento al cavallo troiano, cfr. Petron. 89, 7, *aperitur ingens antrum et obducti specus*.

v. 48: *ex furua… Aegypto:* l'aggettivo si riferisce al colore della pelle degli Africani, e, per metonimia, all'Egitto stesso: cfr. Iuu. 12, 104, *furua gente; Hept. Exod.* 1159, *furuaque exire Canopo.*

v. 58: *denset:* è lezione dei codd., come indicato da Peiper; Pitra leggeva, erroneamente, *densat:* anche il *ThlL* V/1, 543, 12 sgg. ritiene corretta la lettura *denset,* specie alla luce del confronto con *Hept. Exod.* 8, *corpora et inmensa densentur nube phalanges;* cfr. anche Prud. *ham.* 409, *surgit in auxilium Chananeus atque agmina denset.*

v. 65: *fiam:* è lezione dei codd. Per ovviare a *fĭam,* Mayor 1889, p. 124, nt. *ad loc.* propone di correggere il testo sostituendo *ruam.* Non si tratta di una correzione necessaria: nell'*H.* le forme del verbo *fio* presentano quasi sempre *ĭ:* cfr. infatti le forme *fĭas* (*Leu*. 155); *fĭat* (*Gen.* 6; *Leu.* 128 e 208; *Num.* 10 e 109; *Iud.* 658); *fĭet* (*Num.* 713; *Ios.* 478; *Iud.* 496 e 677); *fĭunt* (*Gen.* 282 e 483; *Exod.* 395 e 1283; *Num.* 146, 460 e 485); *fĭant* (*Exod.* 718; *Leu.* 32; *Ios.* 513; *Iud.* 667). Cfr. Wacht 2004, pp. 195-196, *s.u.* "fieri": su 30 voci complessive, analizzabili ai fini della definizione della quantità della prima sillaba del verbo, nell'*H.* si riscontrano solo due esempi di *ī* (si tratta dei seguenti casi: *fĭat, Exod.* 876 e *fĭunt, Exod.* 786).

v. 66: *patribus et caris:* qui *patres* è utilizzato per designare la coppia costituita dai genitori: l'uso è testimoniato in *ThlL* X, 1/5, 674, 72; 675, 1-40: cfr. ad es. Stat. *Theb.* II 464; pare essere tipico della poesia cristiana e del lessico epigrafico: cfr. ad es. Paul. Nol. *carm.* 31, 592 e 632; *Hept. Iud.* 540, *patribus eloquitur Samson*.

v. 73: †*osamo*†: è lezione dei codd., ma non dà senso. Il Peiper propone di correggere in *Aïsamo,* sulla base del passo di *LXX, Num.* 33, 49, ἀνὰ μέσον Αισιμώθ; Pitra, pur mantenendo il testo tràdito, scrive (p. 210, nt. *ad loc.*): «tantum legitur in sacris libris eos perrexisse ad *montana;* timeo ne codex iterum uitietur; forsan legendum: *montano in colle*»; Mayor 1889, p. 124, nt. *ad loc.* sostiene erroneamente che l'ultima parte della parola, la sillaba *–mo,* potrebbe essere letta *–ino,* e propone di stampare nel testo critico *uicino.* Cfr. *LXX, Ios.* 2, 22: καὶ ἐπορεύθησαν καὶ ἦλθοσαν εἰς τὴν ὀρεινὴν καὶ κατέμειναν ἐκεῖ τρεῖς ἡμέρας (l'espressione εἰς τὴν ὀρεινήν viene tradotta «vers le Haut-Pays» in Moatti-Fine 1996, p. 104); cfr. anche *Vet. Lat., ibid., et uenerunt* ***in montuosa*** *et manserunt ibi* ***tribus diebus.*** *Et perquisierunt illos qui persequebantur per omnes uias, et non inuenerunt* e *Vulg. ibid., illi uero ambulantes peruenerunt* ***ad montana*** *et manserunt ibi* ***tres dies*** *donec reverterentur qui fuerant persecuti; quaerentes enim per omnem uiam non reppererunt eos.* L'espressione *montano in colle* mi sembrerebbe ridondante, oltre che difficilmente spiegabile dal punto di vista paleografico. Quanto al colle Hayeshimōt (o Bet-Iesimòt), va detto che esso viene nominato solo nel citato passo di *Num.* 33, 49: il toponimo ebraico significa letteralmente «le rovine»; la sua localizzazione pare abbastanza sicura: «on situe ce site sur la rive gauche du Jordain au tell-el 'Azême, près de la limite nord de la mer Morte» (così Dorival 1994, pp. 553-554, nt. *ad*

loc.). Il colle potrebbe anche essere quello di cui si parla nel nostro passo, ma mi sembra azzardato proporre una forma come *Aïsamo,* non altrimenti attestata in latino (nell'*H.* non viene parafrasato il passo di *Num.* 33, 49: la narrazione si arresta al cap. 32: un eventuale confronto fra gli usi linguistici riscontrabili nei due passi, perciò, non è possibile). Ho perciò apposto le *cruces.*

v. 78: *Sattina:* è correzione di Peiper per *Attina* dei codd. Cfr. *LXX Ios.* 3, 1, καὶ ὤρθρισεν᾽ Ιησοῦς τὸ πρωί, καὶ ἀπῆραν ἐκ **Σαττιν** καὶ ἦλθοσαν ἕως τοῦ Ιορδάνου…; *Vet. Lat., ibid., et uigilauit Iesus mane, et profecti sunt ex* ***Sattin*** *et uenerunt usque ad Iordanem…* e *Vulg. ibid., igitur Iosue de nocte consurgens mouit castra egredientesque de* ***Setthim*** *uenerunt ad Iordanem….*

v. 80: *trina:* è correzione di Peiper; i codd. portano la lezione *una.* La correzione è dovuta a necessità di rispondenza nei confronti del testo biblico: cfr. *LXX Ios.* 3, 2: καὶ ἐγένετο, **μετὰ τρεῖς** ἡμέρας διῆλθον οἱ γραμματεῖς διὰ τῆς παρεμβολῆς…; *Vet. Lat., ibid., et factum est* ***post tertium diem,*** *transierunt scribae per media castra* e *Vulg., ibid., ... uenerunt ad Iordanem ipse et omnes filii Israhel et morati sunt ibi* ***per tres dies***. Per l'uso dell'espressione *trina die* nell'*H.,* cfr. *Exod.* 176, *dicatis, ut trina die deserta per arva.*

v. 84: *milia quod sensim duo compleat:* nel testo manca l'indicazione dell'unità di misura. Traduco «pari a circa due mila cubiti», seguendo il testo biblico: cfr. *LXX Ios.* 3, 4, ἀλλὰ μακρὰν ἔστω ἀνὰ μέσον ὑμῶν καὶ ἐκείνης ὅσον δισχιλίους **πήχεις**; cfr. *Vet. Lat., ibid.: sed longum intervallum sit inter uos et eam, quasi duo milia* ***cubita*** *stabitis* e *Vulg. ibid., sitque inter uos et arcam spatium* ***cubitorum*** *duum milium.*

fluentis: è correzione di Mayor 1889, p. 124, nt. *ad loc.,* accolta da Peiper. La lezione dei codd. è *fluentes,* mantenuta da Pitra.

vv. 86-87: *haec inter… dignus:* i due versi ribadiscono la grandezza dell'eroe scelto da Dio per portare a termine la missione iniziata da Mosè: essi ricalcano la struttura e il contenuto dei vv. 1-2 (*haec inter dominus Iesum dignatus adire/ promittit ualidis sublimem confore donis*).

v. 89 sgg.: il Peiper segnala qui la presenza di una lacuna, evidentemente per mancanza di una perfetta continuità narrativa tra i vv. 86-89 e i vv. [90-105] così come sono tràditi dai codd. Nel mio testo ho supposto, invece, la presenza di una trasposizione di versi. La numerazione dei versi da me adottata nel testo è alternativa all'ordine dei versi tràdito dai mss. e conservato dal Peiper, la cui numerazione è qui riportata tra parentesi quadre. Se consideriamo l'intero passo costituito dai vv. 86-108 così com'è tradito, notiamo alcune incongruenze: infatti, non appena i sacerdoti toccano col piede la riva del Giordano (v. 89), vengono scelti dei tribuni che prelevano dall'alveo del fiume delle pietre da collocare in ricordo del passaggio del popolo d'Israele (vv. [90-96]), ma non è ancora stato narrato il miracolo che permette a Giosuè e ai suoi di attraversare il Giordano: esso, infatti, viene descritto soltanto ai vv. [100-105]. Un'altra incongruenza è costituita dalla posizione dei vv. [97-99], nei quali le tribù di Ruben, Gad e Manasse vengono rappresentate mentre stanno attraversando il fiume (i verbi *transmeare, subsequi, properare* sembrano suggerire non che il popolo *si accinge* ad attraversare il Giordano, ma che *sta compiendo, compie* la traversata, con il letto del fiume già privo d'acqua: cfr. v. [97], *nudatum... amnem*), quando, in realtà, il miracolo viene annunciato solo nel passo che segue. Mi è parso che si possano risolvere queste difficoltà collocando la sezione costituita dai vv. [100-105] dopo il v. 89: ciò consente di mantenere una certa

congruenza con la stessa narrazione presente nell'ipotesto, dato che i vv. 86-89 corrispondono a *Ios.* 3, 7 e 3, 15; inserire subito dopo i vv. [100-105] permette di proseguire il racconto in continuità con il cap. 3 del libro di *Giosuè,* alla cui parafrasi devono logicamente seguire i vv. che rielaborano il cap. 4 (vv. [90-99]; 106-108: è da notare, infatti, che quest'ultime due sezioni di versi sono poste in forte continuità narrativa: cfr. anche la ripresa a distanza: *transmeat,* v. [97] ~ *transmeauere,* v. [106]). Questa trasposizione di versi può forse essere spiegata con un salto dell'occhio del copista dal *cum* che apre la sezione narrativa costituita dai vv. [100-105] al *tum* con cui inizia il v. [90]. Se così fosse, l'errore doveva essere presente già nell'archetipo (o nel subarchetipo), perché entrambi i codd., **A** e **B**, riportano i versi nell'ordine sopra descritto (**C** non trascrive questa parte di testo). Forse il copista, dopo aver trascritto i vv. [90-99], si rese conto dell'errore commesso, dato che doveva aver omesso di copiare proprio la parafrasi della ben nota narrazione del miracolo delle acque del Giordano: potrebbe aver così deciso di ricontrollare il testo del suo antigrafo e di rimediare trascrivendo i vv. [100-105] dopo i vv. [90-99], ponendo un segno, poi caduto, che indicasse la loro effettiva posizione dopo il v. 89. Per la possibilità di una correlazione del tipo *iamque* (v. 88) ~ *cum subito* (v. [100]), vd. ad es. *Ios.* 149-150.

v. 91 [101]: *glacie:* Becker 1889, p. 46, nt. *ad loc.,* a proposito dell'uso di questo sostantivo, scrive: «nullum in sacro textu inuenitur uestigium, quo ad hanc interpretationem ducamur». In effetti, il testo dei *LXX* e quello della *Vulgata* non sembrano far riferimento al congelamento delle acque. In *LXX, Ios.* 3, 16 si legge, infatti: καὶ ἔστη τὰ ὕδατα τὰ καταβαίνοντα ἄνωθεν, ἔστη **πῆγμα ἓν** ἀφεστηκός μακρὰν σφόφρα σφοδρῶς ἕως μέρους Καριαθιαριμ, τὸ δὲ καταβαῖνον κατέβη εἰς τὴν θάλασσαν Αραβα, θάλασσαν ἁλός, ἕως εἰς τὸ τέλος ἐξέλιπεν. Secondo *LSJ,* p. 1399, *s.u.* πήγνυμι, il sostantivo πῆγμα designa «anything fastened or joined together», oppure «anything congealed»; quando il termine è usato in quest'ultima accezione, esso è normalmente accompagnato da un genitivo epesegetico: cfr. ad es. Polyb. III 55, 5, τὸ πῆγμα τῆς χιόνος, «la neve ghiacciata», cioè «il ghiaccio»; Ruf. med. *onom.* 215, τὸ πῆγμα τῆς τροφῆς, «la massa del cibo», cioè, in questo contesto, «il grasso». Citando il passo di *LXX Ios.* 3, 16, in cui πῆγμα viene usato senza genitivo epesegetico, *LSJ, ibid.* spiega il termine traducendolo, semplicemente, come «solid mass», come propone anche Moatti-Fine 1996, pp. 108-109: «alors s'arrêtèrent les eaux qui descendaient d'en haut, elles s'arrêtèrent en un seul bloc». Sul significato del testo greco, cfr. anche Theodoret. Cyr., *quaest. in Ios.,* 2, 305 (*PG* LXXX, col. 465), τὸ μέντοι πῆγμα, ἄσκωμα ὁ Σύμμαχος ἡρμήνευσεν· ἐπεχομένη γὰρ τῶν ὑδάτων ἡ ῥύμη οἷον ἠσκοῦτο, καὶ ἐκορυφοῦτο (trad.: «del resto, Simmaco traduce πῆγμα con ἄσκωμα [per cui cfr. *LSJ,* p. 258, *s.u.:* «any swelling», quindi nel senso di «rigonfiamento»: cfr. anche *PGL,* p. 245, *s.u.*]: infatti, la forza delle acque, trattenuta, poiché viene continuamente esercitata una pressione, si innalza verso l'alto»). Cfr. *Vulg., Ios.* 3, 13: *et cum posuerint uestigia pedum suorum sacerdotes qui portant arcam Domini Dei uniuersae terrae in aquis Iordanis, aquae quae inferiores sunt decurrent atque deficient; quae autem desuper ueniunt* ***in una mole consistent;*** *ibid.*, 3, 16: *steterunt aquae descendentes* ***in uno loco et instar montis intumescentes*** *apparebant procul ab urbe quae uocatur Adom usque ad locum Sarthan; quae autem inferiores erant in mare Solitudinis, quod nunc uocatur Mortuum, descenderunt, usquequo omnino deficerent.* Il quest'ultimo passo, la *Vulgata* interpreta con una certa libertà l'ebraico, in cui viene usato il termine *nēd,* che significa «muro, blocco»[1]; nei *LXX,*

[1] Nel testo ebraico di *Ios.* 3, 13 si legge: «Quando le piante dei piedi dei sacerdoti che trasportano l'arca di YHWH, signore di tutta la terra, si fermeranno nell'acqua del Giordano, l'acqua del Giordano si dividerà: l'acqua che scende da

invece, il sostantivo πῆγμα traduceva in modo molto aderente, oltre che efficace, il vocabolo originario. Tuttavia, il termine greco in questione poteva rivelarsi insidioso, in quanto si prestava ad un equivoco, data l'assenza di un genitivo epesegetico che precisasse meglio lo stato della materia: si trattava di una massa (πῆγμα) d'acqua ancor liquida tenuta sospesa, o di un enorme blocco di ghiaccio, che aveva causato l'interruzione della corrente del fiume in quanto l'acqua si era, appunto, solidificata? A questa seconda ipotesi pensava sicuramente il traduttore della *Vetus* nel passo di *Ios.* 3, 16: *et steterunt aquae quae descendebant desusum,* ***stetit congelata restans*** *longe ualde usque ad partem Cariathiarim; quae autem iam descenderat, descendit in mare Arabum, mare salinarum, quoad usque ad finem deficeret.* Qui il traduttore ha reso correttamente il primo ἔστη (singolare in greco per *schema Atticum*) mediante il plurale *steterunt,* riferito ad *aquae;* nella frase successiva, invece, pur non trovando un corrispettivo per il sostantivo πῆγμα, ha mantenuto il verbo al singolare, nella forma *stetit,* con cui viene reso il secondo ἔστη, trascurando il fatto che il soggetto grammaticale, in latino, è ancora il plurale *aquae;* ha poi tradotto l'espressione πῆγμα ἕν mediante la coppia participiale *congelata restans.* È evidente che l'errore presente in quest'ultima versione, dovuto ad un'interpretazione troppo letterale del greco, caratterizzata da un eccesso di razionalismo, è alla base della narrazione dell'episodio proposta dal parafraste. Per l'uso del sostantivo *glacies* in riferimento a questo passo biblico, vd. anche vv. 107 e 541-542.

vv. 92-93 [102-103]: *se/ condit in oceanum:* uso particolare, già virgiliano, del v. (*se*) *condere,* nel senso di «sfociare»: cfr. *ThlL* IV, 150, 59-66: vd. *Aen.* VII 802, *in mare conditur Ufens.* E' da notare l'impiego del sostantivo *oceanus* per indicare il Mar Morto, in cui sfocia il Giordano. Nell'*H.* il termine *oceanus* si riferisce generalmente al Mar Rosso (cfr. Wacht 2004, p. 361), forse sull'esempio di Hor. *carm.* I 35, 32, *timendum Oceano rubro:* cfr. *Ex.* 443-444, *ac deserta sequi Rubrumque opponere captis/ oceanum?; ibid.* 1029-1030, *...qua marmore rubro/ aestuat oceanus uentosis lubricus undis; Deut*. 25, *oceanum semperque uagum, quo flamina uenti...;* diverso il caso di *Gen.* 277, *aestuet oceanus spumosos largius amnes* (verso inserito nella descrizione delle acque che sommergono la terra nel corso diluvio universale). Anche in *Deut.* 5, descrivendo il corso del Giordano, il poeta aveva parlato di un fiume che sfocia in mare aperto: *pontoque dehinc miscetur aperto.* L'errore era stato colto da Becker 1889, p. 45: «auctorem in arte geographica satis rudem fuisse: omnes mirabuntur, quod Iordanem in Oceanum fluere narrat […]. Nam lacus ille sulphureus uix oceanus uel pontus apertus dici potest. Sed haec inscientia magis saeculo quam poetae opprobrio est»; cfr. anche Peiper 1891, p. XXIV, nt. 1. Il testo di *LXX Ios.* 3, 16, porta: κατέβη εἰς τὴν θάλασσαν Αραβα, θάλασσαν ἁλός; cfr. *Vet. Lat. Ios.* 3, 16, *descendit in mare Arabum, mare salinarum.* Del tutto differente il testo della *Vulg., ibid., in mare Solitudinis, quod nunc uocatur Mortuum, descenderunt.*

---

sopra si arresterà **come un solo argine**»; in *Ios.* 3, 16: «l'acqua che scendeva da sopra **si arrestò, innalzandosi come un unico argine a grande distanza**, presso Adam, la città che è vicino a Zartan, mentre l'acqua che scendeva verso il mare dell''Araba – il mare salato – si distaccò del tutto» (trad. Dalla Vecchia 2010, p. 45). Al testo della *Vulgata* sembra rifarsi Paul. Nol. *carm.* 27, 518-525: *... Iesus,/ quo duce Iordanis suspenso gurgite fixis/ fluctibus a facie diuinae restitit arcae./ Vis noua diuisit flumen; pars amne refuso/ constitit et fluuii pars in mare lapsa cucurrit/ destituitque uadum, et ualidus qua fonte ruebat/ inpetus adstrictas alte cumulauerat undas/ et tremula conpage* ***minax pendebat aquae mons.*** Nei versi citati il poeta descrive gli affreschi che decoravano le pareti del santuario eretto sulla tomba di san Felice a Nola: cfr. la traduzione di Ruggiero 1990, pp. 377-378.

v. 96 [90]: *bissena tribus:* il numerale *bisseni, -ae, -a* è qui usato al singolare collettivo: cfr. anche i vv. 98 [92], *calculus… bissenus* e 111, *bissena ex caute.* L'uso dell'aggettivo numerale, di per sé plurale, al singolare è attestato altrove, anche nella poesia classica: cfr. ad es. Stat. *silu.* V 3, 92, *quis labor Aonios seno pede ducere cantus.*

v. 102 [96]: *diluit:* per *diluere,* cfr. *ThlL* V/1, 1189, *s.u.,* 65-70: «i. q. *luere, madefacere*»: cfr. Catull. 99,7; Sen. *nat. quaest.* VI 26, 4; Val. Fl. III 557; Ambr. *myst.* 8, 48.

v. 107: *glacies:* vd. *supra,* nt. *ad u.* 91 [101].

tepore: è lezione di **A,** accolta già da Pitra e poi da Peiper. Il codice **B** porta la lezione *tempore*. Non mi pare che per i vv. 105-107 siano necessarie le correzioni proposte da Mayor 1889, p. 125, nt. *ad loc.,* che vorrebbe correggere così il testo: *usque sub immensum dubiis cum fluctibus aequor/ atque ubi Iordanem trans emersere rigentem,/ laxatur glacies, solis mollita uapore.*

v. 108: *exsuctasque:* è lezione di **B**, accolta da Peiper. Il cod. **A** dà la lezione *exsuetas.* Non mi sembra opportuna la correzione *assuetasque* proposta da Pitra.

v. 110: *demittunt:* è correzione di Peiper per *dimittunt* dei codd., lezione mantenuta da Pitra. L'espressione *demittere mentem/ animum* significa «perdersi d'animo», «scoraggiarsi»: cfr. *ThlL* V/1, 492, 75-82; diverso il significato di *dimittere animum,* «rivolgere il pensiero a», «occuparsi di»: cfr. *ThlL* V/1, 1208, 68-69: vd. ad es. Ou. *met.* VIII 188; Sen. *benef.* 7, 8, 1; *ad Marc.* 21, 3.

v. 113: *plebs tanta:* l'indefinito *tantus* ha spesso, nell'*H.,* il valore di «così grande numericamente», «così numeroso», «di tale quantità»[2], come già, talvolta, negli autori classici: cfr. ad es. Luc. VII 834; X 192. Cfr. anche vv. 405-406 (*tantis pereutibus…/ gentibus*); v. 534 (*populos tantos*); vd. anche altrove, ad es. in *Iud.* 617, *milite tanto; ibid.* 374, *funera tanta.*

v. 118: *annona, quam:* è lezione dei codd., mantenuta da Peiper. Pitra correggeva invece: *ditibus annonam quum passim plurima messis,* mentre Mayor 1889, p. 125, nt. *ad loc.* proponeva giustamente di mantenere *annonā:* «is it needful to say that the ms. reading is sound, *annona* being abl. instr.?». Mi sembra che il testo tràdito possa essere mantenuto: traducendo alla lettera i vv. 117-119, si legge: «viene poi celebrata la Pasqua e la bianca manna viene negata/ (agli Ebrei) ricchi del grano [*annona* = "raccolto", ma anche "grano": cfr. *ThlL* II, 112, 25-55] che (*quam*) l'abbondante raccolto da tutte le parti/ ha offerto al popolo che faceva a gara a mietere frumento». Se volessimo accettare il testo proposto da Pitra, dovremmo intendere invece: «... la bianca manna viene negata/ ai ricchi Ebrei quando (?) l'abbondante raccolto da tutte le parti/ ha dato grano (*annonam*)/ al popolo che faceva a gara nel mietere il frumento».

v. 120: *azyma… laetos:* Pitra e Peiper mantengono qui il testo nella forma tràdita dai codd., pur correggendo giustamente la lezione *azima* di **A** e *azema* di **B** in *azyma.* Non mi sembrano necessarie le correzioni proposte da Mayor 1889, p. 126, nt. *ad loc.,* che ritiene che si dovrebbe leggere *deque farinosa alit azyma polline laetos,* spiegando che «the *a* of *alit* was absorbed in that of *farinosa,* and then the line was recast». Il sostantivo *azyma* presenta *ў,* come sempre accade nell'*H.,* in cui

[2] Nell'epoca tardoantica i monosillabi *tot* e *quot* iniziano a perdere terreno a vantaggio degli aggettivi indefiniti *tanti* e *quanti:* il fenomeno è individuato e spiegato in Norberg 2005, p. 39.

costituisce spesso il dattilo della prima sede (cfr. *ThlL* II, 1645, 50, «secunda syllaba longa apud Graecos corripitur apud poetas Latinos» e Wacht 2004, p. 45); in questo caso, *azyma* viene impiegato come sostantivo femminile singolare (generalmente è di genere neutro: cfr. *Hept. Exod.* 394, 975, 987; *Iud.* 282, ma cfr. *ThlL* II, 1646, 47-51, che attesta l'uso al femminile singolare: oltre ad *Hept. Gen.* 640, *azyma quos tenui de polline candida pascit* e *Ios.* 120, vd. Oribas. *syn.* 4, 2; 4, 13).

v. 122: *nouorum… actis:* i codd. portano unanimi *nouorum in mense senis bis solibus actis,* testo che Pitra e Peiper mantengono senza esitazioni. Una traduzione letterale del testo tràdito può essere la seguente: «nel (primo) mese di quelli nuovi (cioè all'inizio del mese nuovo: i "mesi nuovi" sarebbero quelli successivi al passaggio del Giordano), essendo trascorsi dodici giorni». *Actis* è lezione dei codd., mantenuta da Peiper: non sembra opportuno correggere in *altis,* come propone Pitra. Mayor 1889, p. 126, nt. *ad loc.* ha sollevato delle obiezioni nei confronti del testo tràdito, innanzitutto perché la Bibbia parla di quattordici giorni, non di dodici, dall'inizio del mese (cfr. *LXX Ios.* 5, 10, καὶ ἐποίησαν οἱ υἱοὶ Ισραηλ τὸ πασχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ τοῦ μηνὸς ἀπὸ ἑσπέρας ἐπὶ δυσμῶν Ιεριχω e *Vet. Lat., ibid., et fecerunt filii Istrahel Pascha* ***quarta decima die*** *mensis a uespere in occasu Iericho in campo; Vulg., ibid.*, *manseruntque filii Israhel in Galgalis, et fecerunt phase,* ***quarta decima die mensis*** *ad uesperum in campestribus Hiericho*); inoltre, il verso si aprirebbe con un baccheo (*nŏuōru(m) īn,* con sinalefe finale), e pertanto risulterebbe metricamente irregolare. Mayor propone di correggere il testo così: *mense* ***nouo*** ***biduo*** *bis senis solibus auctis:* trad. lett.: «all'inizio del mese, aumentati dello spazio di due giorni dodici giorni (= quattordici giorni, al quattordicesimo giorno dall'inizio del mese)»: «the scribe's eye wandered from *–uo* to *–uo,* and condemned the intervening letters to extinction [...] Then in his helplessness, counting on his fingers only five feet in the hexameter, he made a desperate effort to patch up the rent, with what result you see...». Quest'ultima soluzione ripristinerebbe la correttezza del dato numerico (quattordici giorni anziché dodici), ma determinerebbe uno stravolgimento del testo trasmesso dai codd.; inoltre, la congettura *auctis,* necessaria se si vuole introdurre la correzione *biduo,* scalzerebbe il più adatto *actis,* termine tecnico che si riferisce al passaggio del tempo (cfr. ad es. Ter. *hec.* 394, *mensis agitur hic iam septimus;* Liv. III, 6, *ut tunc principium anni agebatur*). Ritengo che il primo emistichio debba essere conservato così com'è tràdito dai mss., dal momento che la lezione dei codd. dà senso; inoltre, occorre considerare che l'intero passo costituito dai vv. 117-122 è confrontabile sia dal punto di vista tematico che da quello linguistico con *Hept. Exod.* 974-977, *... quo mollia ius est/ azyma triticeo gaudentes sumere farre,/ ut monui dudum, primo uos mense nouorum,/ libertas cum plena fuit discedere Aegypto:* si tratta dei versi con i quali Mosè ricorda l'uscita del suo popolo dall'Egitto e la celebrazione della Pasqua con il pasto a base di pane azimo (cfr. *Ios.* 120, *azyma niuosa pascit de polline laetos*); con l'espressione *primo... mense nouorum* si intende il mese successivo al passaggio del Mar Rosso e all'uscita dall'Egitto (cfr. v. 977). Nel nostro caso, analogamente, la perifrasi *nouorum in mense* si riferisce alla nuova epoca aperta dal passaggio del Giordano, che segna l'abbandono definitivo dell'esilio nel deserto e l'ingresso nella terra promessa. Più complicato risulta il riferimento ai dodici giorni dall'inizio del mese, anziché quattordici: è possibile che si debba qui supporre un problema nella tradizione del testo, dato che dal confronto fra la *Bibbia* ebraica[3], i *LXX,* la *Vetus* e la *Vulgata* non emergono

[3] Per il testo ebraico, cfr. *Ios.* 5, 10 nella traduzione di Dalla Vecchia 2010, p. 53: «Gli Israeliti si accamparono a Ghilgal e celebrarono la Pasqua il quattordici del mese, alla sera, nelle steppe di Gerico». Secondo il testo di *Exod.* 12,

differenze nell'indicazione dei giorni. Quattordici giorni dall'inizio del mese è il tempo prescritto per la celebrazione della Pasqua anche in *Num.* 9, 2-3. Il verso implica probabilmente la necessità di una correzione: si potrebbe risolvere la difficoltà leggendo *septem* al posto di *senis;* è da notare, infatti, la frequente presenza nell'*H.* dell'avverbio *bis* in unione con il numerale *seni,* fenomeno che potrebbe essere, forse, all'origine dell'errore: cfr. ad es. *Ios.* 96, *bissena;* 98, *bissenus;* 111, *bissena;* 255, *bis milia sena.* Per il ricorrere dell'agg. *bissenus,-a, -um,* vd. anche *Exod.* 382; 1041; *Num.* 13; 322; 464; la forma *bis senus, -a, -um* ricorre invece in *Gen.* 587; 1101; 1321; 1483; *Leu.* 66; *Num.* 17; 130; 152; 752. L'espressione *bis septem* per indicare il numero 14 si ritrova anche in Verg. *Aen.* I 71; IX 161; Ou. *met.* XI 302; *fast.* V 414; Manil. III 260; *Ilias Latina* 221; Sil. XII 468; XII 469; Iuu. 14, 324; Seren. *med.* 953; Auson. *epigr.* 58, 3; Aus. *epist.* 15, 19; Prud. *ditt.* 21; Pallad. *insit.* 3; Alc. Avit. 5, 236; Eug. Tolet. *carm.* 45, 4; da notare, infine, anche *Hept. Num.* 451, *atque eadem sub morte ruunt bis milia septem.*

v. 123: *despectat:* è correzione di Peiper per *dispectat* dei codd., mantenuto, invece, da Pitra.

v. 125: *micantem:* è correzione di Pitra per *mirantem* dei codd. Anche Peiper 1891, p. XXXIII, nt. *ad u.* 125 dichiara di preferire l'emendamento del Pitra, rinunciando a *minantem,* correzione da lui inizialmente proposta nel testo critico (p. 161). L'emendamento di Pitra è da preferire, alla luce del confronto con *Hept. Num.* 613, *quadrupes hunc strincto* [= *stricto*] *uidit* <u>*mucrone micantem*</u>. Va rilevata una forte analogia di contesto tra i due passi: *Hept. Num.* 613, infatti, parafrasa *Num.* 22, 27, in cui viene descritta l'apparizione di un angelo; per l'uso di espressioni simili, cfr. anche Ennod. *carm.* I 12, 5, *mucrone parta lux micat.*

v. 126: *celeres:* è correzione di Mayor 1889, p. 126, nt. *ad loc.* per la lezione *celeri* dei codd. Peiper proponeva di correggere il testo leggendo *celere,* da interpretarsi come forma avverbiale non altrimenti attestata nell'*H.* (cfr. Wacht 2004, p. 62, *s.u.*); Pitra, invece, emendava in *celeri ... gressu:* si tratterebbe di una correzione economica, ma il v. *coniungo* esige qui la presenza del complemento oggetto. Per il nesso *celeres… gressus,* cfr. Sen. *Med.* 847-848, *celeres domum/ referte gressus;* simile il passo di Val. Fl. IV 176, *terga sequi properosque iubet coniungere gressus.*

v. 128: *Phoenicum ex gente:* l'espressione è da intendersi nel senso di «popolo degli orientali», detto degli abitanti di Gerico e dei loro alleati, contrapposti al popolo d'Israele. Per l'uso dell'aggettivo in questa sede, cfr. *LXX Ios.* 5, 12, (*scil.* οἱ υἱοὶ Ἰσραηλ) ἐκαρπίσαντο δὲ τὴν χώραν **τῶν Φοινίκων** ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ*; Vet. Lat., ibid., sed decerpserunt fructus ex terra. Possederunt autem regionem* ***Phoenicum*** *in illo anno* (la traduzione dal greco è un po' approssimativa); diversa, invece, la versione di *Vulg., ibid., sed comederunt de frugibus praesentis anni terrae* ***Chanaan.***

---

la Pasqua venne istituita per ricordare la liberazione degli Israeliti dall'Egitto: essa veniva celebrata alla vigilia del 14 del mese di Nisan, ovvero il mese delle spighe in maturazione: in quest'occasione, ciascuna famiglia sacrificava un agnello per ricordare il sacrificio offerto quando Dio aveva liberato gli Israeliti dall'Egitto. Durante la cena pasquale si mangiava del pane cotto senza uso di lievito, in ricordo dei frettolosi preparativi compiuti quando il faraone aveva finalmente concesso al popolo di Israele di lasciare l'Egitto (cfr. *Exod.* 12, 31). In seguito al sacrificio dell'agnello, inoltre, si aspergevano col suo sangue gli stipiti e l'architrave delle case: cfr. *DEB,* pp. 1000-1002, *s.u.* "Pasqua ebraica"; *GBU,* pp. 1161-1163, *s.u.* "Pasqua".

v. 130: *delapsus:* è correzione di Peiper per *dilapsus,* lezione dei codd., mantenuta da Pitra. E' sicuramente da preferire l'emendamento di Peiper: cfr. *ThlL* V/1, 414, 61-62, *s.u. delabor:* «de animantibus uel rebus personatis, *i.q.* deferri, deuolare, decidere, decurrere, descendere sim.»; *ibid.,* 1157, 40-41, *s.u. dilabor:* «*i.q.* in partes dissolui, discindi, diffluere, diuidi, diduci, discurrere, diffugere».

vv. 135-137: *o domine… soluat:* mi pare corretta la punteggiatura stabilita per questo passo da Mayor 1889, p. 127, nt. *ad loc.* e da Peiper, mentre il testo di Pitra sembra proporre una lettura poco aderente al contenuto del testo biblico: *"O Domine, immensam dignatus linquere sedem,/ quo famulum celerare iubes". Quas sumere curas/ dicitur, ut propere plantarum uincula soluat...* Cfr. *LXX Ios.* 5, 14-15, καὶ᾽ Ιησοῦς ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ εἶπεν αὐτῷ· **"Δέσποτα, τί προστάσσεις τῷ σῷ οἰκέτῃ;"** καὶ λέγει ὁ ἀρχιστράτηγος κυρίου πρὸς ᾽Ιησοῦν· "Λύσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν ποδῶν σου· ὁ γὰρ τόπος, ἐφ᾽ᾧ σὺ ἕστηκας, ἅγιός ἐστιν"; vd. *Vet. Lat., Ios.* 5, 14-16, *et Iesus procidit in faciem super terram et dixit illi:* ***"Domine, quid praecipis seruo tuo?".*** *Et dixit princeps militiae Domini ad Iesum, dicens: "Solue calciamenta de pedibus tuis: locus enim, in quo tu stas, sanctus est"; Vulg. Ios.* 5, 15-16, *cecidit Iosue pronus in terram et adorans ait:* ***"Quid dominus meus loquitur ad seruum suum?".*** *"Solue", inquit, "calciamentum de pedibus tuis: locus enim in quo stas sanctus est". Fecitque Iosue ut sibi fuerat imperatum.*

v. 136: *quae:* è lezione dei codd., conservata nel testo da Peiper. Pitra stampava invece *quo,* seguito da Mayor 1889, p. 127, nt. *ad loc.* (trad.: «dove ordini che il tuo servo si affretti?...»). La lettura di Peiper è quella corretta, anche alla luce della struttura parallela realizzata attraverso il secondo emistichio del verso (*quas sumere curas*).

v. 139: *atque:* è correzione di Peiper per *ad* dei codd. Pitra preferiva leggere *ab,* ma qui è più logico aspettarsi la presenza di una congiunzione coordinante, data la presenza dell'ablativo di limitazione *muris* e dell'ablativo di qualità *obice firma*.

v. 142: *toto:* è lezione dei codd. La lettura di Peiper, *toto... (milite),* si contrappone a quella, errata, di Pitra, *totos... (muros).* Cfr. *Hept. Num.* 776, *concedit praestatque tamen, si milite toto; Ios.* 323, *confestim toto succurrat milite maestis.*

v. 147: *tum:* è lezione dei codd.; Peiper riteneva che i mss. portassero la lezione *cum,* che Pitra stampava correggendola nella forma *quum;* Mayor 1889, p. 127, nt. *ad loc.* proponeva di correggere in *iam.*

v. 148: *proceris:* genitivo dell'agg. *procer, -eris,* il cui uso al singolare è piuttosto frequente nell'*H.:* se ne contano 28 occorrenze complessive (cfr. Wacht 2004, pp. 418-419). Nel latino classico l'uso dell'aggettivo era in genere limitato alle forme del plurale, con la sola eccezione di Iuu. 8, 26, *agnosco procerem; salue Gaetulice,…;* anche in epoca tarda, comunque, l'uso delle forme del singolare resta piuttosto isolato, fatta eccezione per l'*H.* Un esempio è dato da Paul. Petric. *Mart.* VI 122, *pallebat tanti proceris discrimine;* qualche altra rara occorrenza si riscontra in *CLE* 904, 8, *dum Christo procerem mens inimica facit;* 1445, 3, *Martini quondam proceris sub dextera tinta;* 1445, 6, *Cerbasium procerem Protasiumque colit*.

v. 156: *mortale:* è lezione di **A,** contro *morale* di **B** e **C.** Già Pitra proponeva questa lettura, al contrario di quanto dichiarato da Peiper *in adpar.*

vv. 170-172: *interea… credit:* come notava già Pitra 1852, p. 213, nt. 2, il testo dell'*H.* sembra qui integrare la Scrittura (cfr. *Ios.* 7, 1), secondo cui Achan avrebbe soltanto rubato una parte del bottino che doveva essere dedicato a Dio. Cfr., a proposito, *Ios.* 6, 17-19, in partic. 18-19: «Quanto a voi, guardatevi da ciò che è votato allo sterminio: mentre operate la distruzione, non prendete nulla di ciò che è votato allo sterminio, altrimenti rendereste votato allo sterminio l'accampamento d'Israele e gli arrechereste una disgrazia. Tutto l'argento e l'oro e gli oggetti di bronzo e di ferro sono consacrati al Signore: devono entrare nel tesoro del Signore» (trad. CEI 2009, p. 395: vd. *ibid.,* nt. *ad loc.:* «l'espressione "sterminio per il Signore", detta anche "anatema" [in ebraico, *cherem*], evoca l'offerta al Signore dell'intero bottino, regola della guerra santa. Tale offerta, realizzata nella forma cruenta dello sterminio, evitava che i vincitori traessero benefici personali da una vittoria dovuta principalmente a Dio. Ciò evitava soprattutto che gli Israeliti si contaminassero con l'idolatria dei popoli pagani [cfr. Lv. 27, 28-29; Dt. 7, 1-6; 13, 13-19; 20, 16-18]»). Qui si parla, invece, di una forma di idolatria di cui sarebbe responsabile Achan (cfr. v. 174 e anche vv. 502-503 e nt. *ad locc.*), anche se, successivamente, si narra che Giosuè fece sequestrare dei beni di cui Achan stesso si era indebitamente appropriato (cfr. vv. 208-212). Per una possibile interpretazione del passo, vd. *infra,* cap. IV, p. 188, nt. 65.

v. 172: *saxa leuata manu:* cfr. *ThlL* VII/2, 1236, 21 sgg.: «opera manu facta (aedificando, construendo, sim.)»: cfr. *Hept. Exod.* 20, *inmensas… leuent substructis molibus arces.*

v. 173: *Acharus, Carmeli filius Zambri:* osserva Pitra 1852, p. 213, nt. 2: «Idem [Achar] ex *LXX* uocatur: Ἄχαρ υἱὸς Ζαμβρί. At in Vulgata *Achan, filius Charmi, filii Zabdi.* Idem dicitur 1 Paralip. II, 7, *filius Zamri.* Unde interpretes induxere Achan fuisse binomium, tamque Charmi quam Zabdi filium uocatum: id porro noster luculenter confirmat». Per il passo biblico qui parafrasato, cfr. *LXX, Ios.* 7, 1, καὶ ἐπλημμέλησαν οἱ υἱοὶ Ισραηλ πλημμέλειαν μεγάλην καὶ ἐνοσφίσαντο ἀπὸ τοῦ ἀναθέματος· καὶ ἔλαβεν Αχαρ υἱὸς Χαρμι υἱοῦ Ζαμβρι υἱοῦ Ζαρα ἐκ τῆς φυλῆς Ιουδα ἀπὸ τοῦ ἀναθέματος· καὶ ἐθυμώθη ὀργῇ κύριος τοῖς υἱοῖς Ισραηλ; *Vet. Lat., ibid.: et neglexerunt filii Istrahel neglegentiam, et fraudauerunt fraude de anathemate, et sustulit Achar, filius Charmi, filii Zara, ex tribu Iuda, de anathemate, et indignatus est in ira Dominus filiis Istrahel; Vet. Lat., ibid., et neglexerunt filii Istrahel neglegentiam et fraudauerunt fraude de anathemate, et sustulit Achar, filius Charmi, filii Zara, ex tribu Iuda, de anathemate et indignatus est in ira Dominus filiis Istrahel; Vulg., ibid.: filii autem Israhel praeuaricati sunt mandatum et usurpauerunt de anathemate: nam Achan, filius Charmi filii Zabdi filii Zare de tribu Iuda, tulit aliquid de anathemate iratusque est Dominus contra filios Israhel.* Cfr. anche il testo ebraico (trad. Dalla Vecchia 2010, p. 63): «Gli Israeliti commisero una violazione riguardo a quanto era votato all'anatema: 'Akan, figlio di Karmi, figlio di Zabdi, figlio di Zerah, della tribù di Giuda prese qualcosa di ciò che era votato all'anatema. Allora si accese l'ira di YHWH contro gli Israeliti».

Zambri: ho così corretto la lezione dei codd. *Ambri* (mantenuta da Pitra e da Peiper), sulla base del testo biblico (vd. i passi testé citati); ho invece mantenuto il tràdito *Carmeli,* per quanto errato, in quanto si tratta di un nome troppo lontano dalla forma onomastica originale per consentire una congettura adeguata e plausibile: è possibile che tale forma sia stata esemplata sul toponimo

Carmelus, -i, o *Carmel,* indecl., che indica la catena montuosa del Carmelo, in Giudea (si ha qui forse un fraintendimento, o una sovrapposizione fra due nomi diversi).

v. 174: *sectata:* è lezione dei codd., come dichiarato da Peiper. Non sembra opportuno leggere *scitata,* come proponeva Pitra.

v. 176: *consueta:* è lezione dei codd.: appare sospetta a Mayor 1889, p. 128, nt. *ad loc.,* secondo il quale l'aggettivo, da correggere in *contempta,* dovrebbe essere riferito ad *arua*: «the country was entirely *new,* just explored by Joshua's scouts (c. 7, 2); but if not 'familiar' (*consueta*), it was 'despised'...». Il testo presuppone però una lettura diversa da quella proposta da Mayor: la struttura dei vv. 175-177 suggerisce di interpretare *consueta* come attributo di *trina milia* (vv. 175-176), mentre il sostantivo *arua* è accompagnato dall'aggettivo *hostica* (v. 177), collocato in *enjambement.* Il testo biblico conferma questa lettura: vi si narra che gli ambasciatori mandati da Giosuè nella terra dei Gai ritornano proponendo al comandante di inviare pochi uomini nella terra nemica, dato che l'esercito degli avversari non è numeroso (il commento del narratore, quel *nefas* del v. 176, suona come una condanna dell'errore tattico di Giosuè e dei suoi, che hanno inviato a combattere pochi uomini, quelli che *si era soliti* armare contro una città, e non l'intero popolo degli Israeliti, come sarebbe stato necessario): cfr. *LXX, Ios.* 7, 3-4, καὶ ἀνέστρεψαν πρὸς Ἰησοῦν καὶ εἶπαν πρὸς αὐτόν· "Μὴ ἀναβήτω πᾶς ὁ λαός, ἀλλ' ὡς δισχίλιοι ἢ τρισχίλιοι ἄνδρες ἀναβήτωσαν καὶ ἐκπολιορκησάτωσαν τὴν πόλιν· μὴ ἀναγάγῃς ἐκεῖ τὸν λαὸν πάντα, ὀλίγοι γάρ εἰσιν". Καὶ ἀνέβησαν ὡσεὶ τρισχίλιοι ἄνδρες καὶ ἔφυγον ἀπὸ προσώπου τῶν ἀνδρῶν Γαι; vd. *Vet. Lat., Ios.* 7, 3-4, *et reuersi sunt ad Iesum, et dixerunt ad eum: "Non ascendat omnis populus, sed duo uel tria milia uirorum ascendant, et deuastent ciuitatem; ne ducas illo uniuersum populum: pauci enim sunt". Et ascenderunt illo fere tria milia uirorum, et fugerunt a facie uirorum qui erant in Gaet; Vulg., Ios.* 7, 3-4, *et reuersi dixerunt ei: "Non ascendat omnis populus, sed duo uel tria milia uirorum pergant et deleant ciuitatem, quare omnis populus frustra uexatur contra hostes paucissimos". Ascenderunt ergo tria milia pugnatores qui statim terga uertentes percussi sunt a uiris urbis Ahi…*

v. 177: *credentum:* è lezione di **A** e **B**, conservata da Peiper**,** mentre Pitra preferiva leggere *credunt tum,* secondo il testo di **C.**

v. 178: *pubem:* è lezione dei codd., accolta da Peiper. Pitra stampava invece *Gaeorum urbem,* forse leggendo male o correggendo il testo tràdito. Per l'uso del sostantivo *pubes, -is* nel senso di «uomini adulti», cioè di popolo appartenente ad una comunità, cfr. Cic. *Mil.* 61, *omnem Italiae pubem* («tutta la popolazione adulta dell'Italia»); Verg. *georg.* I 343, *pubes agrestis* («la gente dei campi»).

v. 181: *praeuida:* è lezione di **B** e di **C**, accolta da Pitra, mentre Peiper preferisce stampare *prouida,* lezione di **A**. Sembra più opportuno leggere *praeuida,* anche alla luce di *Hept. Num.* 54, *praeuidus hic uates undam de fonte capessat.*

v. 182: *confestim:* è lezione dei codd., da ritenersi genuina. Non sembrano pertinenti le correzioni proposte da Mayor 1889, p. 129, nt. *ad loc.,* che vorrebbe leggere *quem comitata senum <u>sonitum dat</u> turba maerentum,* senza reale necessità, dato che il v. 182, così com'è tràdito, parafrasa abbastanza

fedelmente una parte di *Ios.* 7, 6, in cui si fa riferimento al gesto di contrizione compiuto da Giosuè e dagli anziani del popolo d'Israele e al loro prostrarsi in atto di preghiera (cfr. v. 183, *supplicat*): cfr. *LXX, ibid.,* καὶ διέρρηξεν ᾽Ιησοῦς τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, καὶ ἔπεσεν ᾽Ιησοῦς ἐπὶ τὴν γῆν ἐπὶ πρόσωπον ἐναντίον κυρίου ἕως ἑσπέρας, αὐτὸς καὶ οἱ πρεσβύτεροι Ισραηλ, καὶ ἐπεβάλοντο χοῦν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν; *Vet. Lat., ibid., et conscidit Iesus uestimenta sua, et procidit Iesus super terram in faciem ante Dominum usque ad uesperum, ipse et seniores Istrahel, et miserunt puluerem super capita sua; Vulg., ibid.: Iosue uero scidit uestimenta sua et cecidit pronus in terram coram arca Domini usque ad uesperum, tam ipse quam omnes senes Israhel miseruntque puluerem super capita sua*.

v. 183: *Auses: lectio difficilior* di **C** contro *aures* di **A** e **B** (quest'ultima lezione è conservata da Pitra). *Auses* è il nome originario di Giosuè, che gli fu cambiato da Mosè: cfr. *Num.* 13, 16-17. Cfr. Tert. (?) *carm. adu. Marc.* 3, 67, *at Iesus Naue filius, Auses ante uocatus,* ripreso quasi alla lettera in Vict. *de lege Domini* 98, *Iesus, Naue filius, Auses ante uocatus.* Il nome ricorre in clausola di verso anche in *Hept. Exod.* 1201 (dov'è congetturale a fronte di *aures* dei codd.) e 1265 (dove **A** presenta la lezione *auris,* diversamente da *Auses* di **C**).

v. 185: *pendere:* è lezione dei codd., mantenuta da Peiper. Il testo tràdito ha destato qualche perplessità: cfr. *ThlL* X/1, VII, 1043, 41-42, *s.u.* "pendo (pendĕre)": «uix recte trad. Cypr. Gall. *Ios.* 185». Pitra e Mayor 1889, p. 129, nt. *ad loc.* preferiscono leggere *pandere* (cfr. *ThlL ibid.,* 40, «[*sc. 'pendere'* in mss.] confunditur cum *'pandere'*»). Nel testo biblico si fa riferimento al passaggio del Giordano in questi termini: *LXX, Ios.* 7, 7-8, καὶ εἶπεν ᾽Ιησοῦς· "Δέομαι, κύριε, ἵνα τί διεβίβασεν ὁ παῖς σου τὸν λαὸν τοῦτον τὸν Ιορδάνην, παραδοῦναι αὐτὸν τῷ Αμορραίῳ ἀπολέσαι ἡμᾶς; καὶ εἰ κατεμείναμεν καὶ κατῳκίσθημεν παρὰ τὸν Ιορδάνην"; cfr. *Vet. Lat., Ios.* 7, 7, *et dixit Iesus: "Praecor, Domine, ut quid traiecit puer tuus populum istum Iordanen, tradere eum Amorrreo, perdere nos? Si mansimus et commorati sumus apud Iordanen!"; Vulg., Ios.* 7, 7, *et dixit Iosue: "Heu Domine Deus, quid uoluisti transducere populum istum Iordanem fluuium, ut traderes nos in manus Amorrei et perderes? Utinam, ut coepimus, mansissemus trans Iordanem"*. E' possibile che vi sia stato uno scambio tra il verbo *pendēre,* richiesto qui dal senso, e il verbo *pendĕre* (metaplasmo di coniugazione): cfr. *ThlL* X/1, VII, 1028, *s.u.* "pendeo (pendēre)", 72-74: «uerbum intrans. in *–ēre* cadens iuxta uerbum principale trans. *pendĕre,* cuius notio originaria fuit i.q. "suspendere"; cfr. *iacēre* (intrans.): *iacĕre* (trans.)». Lo scambio tra *pendĕre* e *pendēre* è frequentemente attestato, soprattutto nel latino tardo: cfr. *ThlL* X/1, VII, 1029, 1 sgg. e 40 sgg., ed è documentato, ad esempio, in Ven. Fort. *carm.* I 13, 15; VIII 3, 370; *carm. app.* 27, 10. La proposta di correzione *pandere* avanzata da Pitra non sembra necessaria né verosimile, dato che il contesto richiede qui un verbo che indichi l'aprirsi delle acque e il loro separarsi: il v. *pandere* può essere utilizzato in riferimento alle acque, ma solo nel senso di «stendersi, distendersi, aprirsi allo sguardo dello spettatore, estendersi»: cfr. *ThlL* X/1, II, 194-195, 58 sgg.

v. 186: *aequoreos:* l'aggettivo si riferisce alle acque del fiume Giordano, e non, come si potrebbe pensare, a quelle del Mar Rosso: oltre al testo biblico, cfr. *Hept. Deut.* 48-49, *et nunc* ***aequorei*** *quoniam* ***Iordanis*** *ad undas/ uenimus;* per l'uso dell'aggettivo *aequoreus* in riferimento alle acque dei fiumi, cfr. *ThlL* I, 1028, 26 sgg. (vd. ad es. Stat. *Theb.* IX 462-463, *non secus aequoreo iactat Teumesius amnis/ Hippomedonta salo;* Mart. X 51, 8, *litus et aequoreis splendidus Anxur aquis;* Auson. *urb.* 82, *Hispalis, aequoreus quam praeterlabitur amnis*; *Mos.* 483, *amnibus, aequoreae te*

commendabo Garunnae; Prosp. *de prouid.* 35-36, *non castella petris, non oppida montibus altis/ imposita, aut urbes amnibus aequoreis*).

v. 188: *Amorrus:* è lezione di **A** e **C**, contro *Amorreos* di **B**, che Peiper preferiva: si può notare, però, che, nel nostro testo, la forma *Amorrus* è preferita in posizione finale di verso (cfr. vv. 219; 384 *vs* 196; 263).

vv. 189-190: *flumen/ qui... siccatus:* la costruzione grammaticale è insolita, dato che *flumen* è di genere neutro, mentre il pronome *qui* è maschile, come il participio *siccatus.* Pitra e Peiper stampano *flumen;* lo stesso Peiper 1891, p. XXXIII, nt. *ad u.* 189, però, propone poi di inserire nel testo, al posto di *flumen,* la correzione *numen,* asserendo erroneamente che *nomen* è lezione di tutti e tre i codd. Per quanto riguarda l'uso di *flumen* come sostantivo maschile, il *ThlL* VI/1, 957, 21-23 cita, oltre al nostro passo, *Grom. Vet.* p. 365, l. 7 ed. Lachmann; Iul. Hon. *cosmogr.* B 10, p. 30 *Geogr. Lat. min.* ed. Riese, ll. 11-12, *flumina tria Ichthyophagi dicta ex campis Indiae nati ad oceanum festinantes in eum fluunt; chr. Alex.* 112, 201, (*MGH* auct. ant., vol. IX/1), *fiunt simul flumina currentes XL.*

v. 190: *qui patuit… harena:* Pitra conferisce un'intonazione interrogativa al periodo, che mi sembra da escludere: si tratta piuttosto di un'esclamazione.

v. 191-192: *loquetur,/ quod… cupias:* l'espressione equivale a *dicet te cupere.*

seruitio: è correzione proposta da Mayor 1889, p. 130, nt. *ad loc.:* in **A** troviamo la lezione *seruitium,* mantenuta da Pitra e Peiper, mentre in **B** e **C** leggiamo *seruitum.* Mi sembra però poco probabile che il v. *detrudere* abbia come soggetto *seruitium,* come sembrerebbero interpretare i due editori citati, che propongono lo stesso testo, forse intendendo così: «che preferisci (*mage… cupias*) che la schiavitù cacci (*detrudere*) [*scil.* da qui, da questo paese, dalla terra di Canaan] i tuoi eletti?». Nell'*H.* non si riscontrano però altri casi in cui il verbo *detrudere* sia usato in unione ad un sostantivo astratto come *seruitium:* il verbo ha sempre un soggetto personale e, quando assume il significato di «cacciare, espellere (da)», è generalmente accompagnato dall'ablativo (cfr. ad es. *Ios.* 272, *omnibus unus amor Iesum detrudere regnis*), oppure risulta usato da solo, quando il contesto permette di ricostruire facilmente il complemento di moto da luogo: cfr. *Gen.* 717-718, *dum maxima iussa/ obseruat domini, pariter detrusit utrumque* [scil. *de domo sua*]; *Exod.* 359, *tum uero incumbunt omnes detrudere plebem* [scil. *ab Aegypto*]; in altri casi, il verbo ha un significato diverso, quello di «respingere (un nemico)», in ambito militare: vd. *Leu.* 271; *Ios.* 228). La costruzione più comune del verbo prevede l'uso di *in* + accusativo: cfr. *ThlL* V/1, 843, 44-45, «accedit uel praeualet notio puniendi, castigandi: in carcerem, custodiam...». Una lettura come *quod mage in seruitium cupias detrudere lectos?* (trad. lett.: «che desideri cacciare i tuoi eletti in schiavitù?») imporrebbe di far aprire il verso con un cretico, problema di non facile soluzione, nonostante la presenza di alcune 'licenze' metriche nell'*H.* Per ovviare a questa difficoltà, Mayor 1889, 130, nt. *ad loc.* proponeva, come prima soluzione, questa lettura: *quod cupias in seruitium detrudere lectos,* eliminando *mage,* che però – ammette – è probabilmente lezione genuina e andrebbe conservata: «*mage* occurs also Exod. 81 and is hardly likely to have come from a scribe». Il *ThlL* V/1, 844, 8, cita, tra gli altri, questo verso, ma il nostro sembra essere l'unico luogo testuale menzionato che non presenti la costruzione del v. *detrudere* con *in* o *ad* + accusativo.

La correzione *seruitio,* che sembra la più plausibile tra quelle che si possono proporre, è avvalorata da *ThlL ibid.,* 68-70, in cui si attesta l'uso del dativo con il verbo *detrudere,* in particolar modo nel latino tardo, con il significato, proprio del lessico giuridico, di «costringere a, condannare a»: vd. ad es. Iunil. 2, 17, *qui pro similitudine operum poenis similibus detruduntur.*
Bisogna notare, inoltre, che questo passo dell'*H.* (vv. 191-199) sembra ampliare un po' liberamente il contenuto del testo biblico parafrasato, nel quale non si fa riferimento ad una temuta riduzione in schiavitù del popolo d'Israele presso i nemici, bensì al suo sterminio totale, che Giosuè avverte come imminente, dato che lui e i suoi non godono più della protezione di Dio: vd. *LXX, Ios.* 7, 8-9, "καὶ τί ἐρῶ, ἐπεὶ μετέβαλεν Ισραηλ αὐχένα ἀπέναντι τοῦ ἐχθροῦ αὐτοῦ; καὶ ἀκούσας ὁ Χαναναῖος καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν περικυκλώσουσιν ἡμᾶς καὶ **ἐκτρίψουσιν ἡμᾶς ἀπὸ τῆς γῆς**· καὶ τί ποιήσεις τὸ ὄνομά σου τὸ μέγα;"; vd. *Vet. Lat., ibid., "et quid dicam, quod conuertit Istrahel dorsum contra inimicum suum? Et audiet Channaneus, et omnes qui commorantur terram, et circumibunt nos, et contribulabunt nos a terra; et quid facies nomen tuum magnum?";* vd. *Vulg. ibid., "mi Domine Deus, quid dicam uidens Israhelem hostibus suis terga uertentem? Audient Chananei et omnes habitatores terrae ac pariter conglobati circumdabunt nos atque* ***delebunt nomen nostrum de terra.*** *Et quid facies magno nomini tuo?".* Infine, dal confronto con il passo biblico citato appare evidente che al v. 192 va conferita un'intonazione interrogativa, diversamente da quanto proposto dagli editori del testo.

v. 196: *Iebuseus:* è lezione di **A** e di **C**; Pitra e Peiper preferiscono leggere *Iebusaeus* con **B**.

v. 198: *pateris:* è lezione dei codd. Pitra leggeva erroneamente *poteris* e correggeva in *poterit:* quest'ultimo editore, di conseguenza, era costretto a correggere anche *superbos,* lezione dei codd., in *superbus* (trad. «dunque il superbo potrà deridere il tuo nome…»).

v. 199: *ignotaeque Tibi gentes:* così i codd., seguiti sia dal Pitra che dal Peiper. Va detto che in questo passo non si può attribuire all'aggettivo *ignotus* significato passivo: le genti pagane non possono essere «sconosciute», «ignote» a Dio, in quanto Egli è onnisciente. Credo che l'espressione qui usata dal poeta debba essere intesa nel senso di «genti ignobili», «oscure», cioè «prive di pregio» agli occhi del Signore (*Tibi* è qui un dativo di relazione), quindi da Lui non considerate, in quanto non importanti, nonostante, in questo momento, Egli sembri privilegiarle. Per quest'accezione di *ignotus,* cfr. *ThlL* VII/1, 324, 21 sgg.: «de genere et ordine: *i.q.* ignobilis, humili loco natus, uilis», contrapp. a *generosus*: vd. Pac. fr. 221 Ribbeck 1897[3], *ques sunt is? – ignoti, nescio ques ignobiles*[4] (per questa particolare accezione dell'agg., cfr. anche il commento al passo in Schierl 2006, p. 358); Hor. *sat.* I 6, 24, *trahit gloria non minus ignotos generosis;* Ou. *met.* XII 600-601, *rara per ignotos spargentem cernit Achiuos/ tela Parim*[5]; Sen. *clem.* I 21, 4, *cum ciuibus et ignotis atque humilibus eo moderatius agendum est, quo minoris est adflixisse eos;* id. *breu. uit.* 20, 3, *foedus ille quem in iudicio pro ignotissimis litigatoribus grandem natu et imperitae coronae assensiones captantem spiritus liquit;* Dict. Cret. III 7, *inter ceteram stragem ignotorum nacti plurimos Priami filiorum interficiunt*. Nel nostro caso, notiamo che *ignotus* non indica chi

[4] Il frammento pacuviano in questione apparteneva alla tragedia *Medus:* per un'ipotesi sulla sua collocazione all'interno del dramma, cfr. Nosarti 1993, p. 38.
[5] Nel passo citato ci si riferisce al fatto che Apollo vede Paride che durante la battaglia non prende di mira nobili eroi, ma gente comune, uomini di basso rango, tanto che il dio lo apostrofa poi così ai vv. 601-602: *«quid spicula perdis/ sanguine plebis?».*

appartiene ad uno strato sociale subalterno, bensì chi risulta inferiore al popolo eletto nella considerazione che Dio ha di lui.

Per altre occorrenze del nesso *ignot* gens/ gent** + dativo espresso o sottinteso nell'*H.,* cfr. i seguenti passi, in cui *ignotus* è però sempre usato nell'accezione più comune del termine (= «ignoto», «sconosciuto»): *Exod.* 1167-1168, *"dabitur in terris multum praestantior armis/ gens ignota tibi, quae sit te principe uictrix",* versi corrispondenti ad *Exod.* 32, 10[6]. Un uso particolare dell'aggettivo *ignotus* si osserva anche in *Deut.* 230-231, *dum rectum potius uidetur ipsi/ ignotam refugis praeferre gentem*, passo in cui viene parafrasato *Deut.* 32, 21: nella versione dei *LXX* si legge: "κἀγὼ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπ' ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς", mentre in *Vet. Lat., ibid.,* "*et ego ad zelum conpellam eos super non gentem; in gentem sine sensu ad iracundiam concitabo illos*", e in *Vulg., ibid.:* "*et ego prouocabo eos in eo qui non est populus, et in gente stulta irritabo illos*"[7].

v. 203: *prima dies:* viene così indicato l'inizio del giorno, analogamente a quanto avviene in Sen. *Herc. fur.* 672, *praebere lumen primus aut serus dies* (cfr. *ThlL* V/2, 1054, 42-43). Cfr. *Hept. Exod.* 606, *quare agite et primo redeuntis lumine solis; ibid.* 619, *quin etiam primo cum se lux reddidit ortu; ibid.* 742-743, *cum prima ruborem/ tertia luce dedit stellis aurora remotis; Num.* 29, *at qua prima rubet uenientis flamma diei;* 185, *porrigit aurorae primaque ad lumina solis.* L'espressione *prima dies* sembra equivalente, pertanto, a *prima lux:* cfr. *OLD,* I, p. 591, *s.u.* "dies", n. 2 a), «the light of day, daylight».

dimouit: è correzione di Peiper per la lezione *demouit* di **B** e **C**; **A** porta solo la parte iniziale della parola (*dem*), che è seguita da uno spazio bianco, dopo il quale troviamo l'aggettivo *opacam:* la lettura proposta da Peiper è accolta anche in *ThlL* V/1, 1218, 34-35. Per l'uso del verbo *dimoueo* in descrizioni simili a questa, vd. ad es. Verg. *Aen.* III 589, *umentemque Aurora polo dimouerat umbram.*

---

[6] Nel passo citato vengono riportate le parole che Dio rivolge a Mosè dopo aver assistito all'adorazione dell'idolo d'oro da parte del popolo d'Israele: cfr. *LXX, Exod.* 32, 10, "καὶ νῦν ἔασόν με καὶ θυμωθεὶς ὀργῇ εἰς αὐτοὺς ἐκτρίψω αὐτοὺς καὶ ποιήσω σέ εἰς ἔθνος μέγα" ("e ora lasciami e, sdegnato con furore contro di loro, li frantumerò e farò di te una grande nazione", trad. Lucca 2012, p. 435); *Vet. Lat., ibid.,* ed. Robert 1881, p. 187, *"et nunc sine me, et iratus ira in eis contribulabo eos, et faciam te in gentem magnam"; Vulg., ibid., "dimitte me, ut irascatur furor meus contra eos, et deleam eos, faciamque te in gentem magnam".* Il passo di *Hept. Exod.* 1167-1168 può essere tradotto così: «verrà dato sulla terra un popolo molto più eccellente in guerra,/ un popolo che (ora) ti (= a te, Mosè) è sconosciuto e che, sotto la tua guida, sarà vincitore».

[7] Il passo citato è incluso all'interno del cantico che Mosè innalza esaltando la fedeltà di Dio alle Sue promesse, in contrasto con l'ingratitudine del popolo, nei confronti del quale Egli si è sempre dimostrato leale e buono. Mosè afferma che sarà un monito per gli Israeliti, quando questi avranno dimostrato ancora una volta, dopo la sua morte, la loro inettitudine. Le parole di Mosè riportate nel testo biblico sono una sorta di parafrasi del pensiero stesso di Dio: perciò il discorso è in prima persona. Il testo ebraico dice: «Mi resero geloso con un non-dio, mi irritarono con i loro idoli; io li renderò gelosi con un non-popolo, li irriterò con una nazione stolta» (trad. Papola 2011, p. 363; è da notare che il testo greco dei *LXX* sembra molto fedele all'originale, come pure le versioni latine). Il significato del passo, tuttavia, non è del tutto chiaro: soprattutto, gli esegeti non hano chiarito del tutto le due espressioni «non popolo» e «nazione stolta»: da un lato, infatti, studiosi come Dogniez – Harl 1992, p. 332, nt. a *LXX, Deut.* 32, 21, si limitano a citare l'interpretazione cristiana, per cui «ces versets sont traditionnels pour exprimer le remplacement de l'ancien peuple par le peuple nouveau, les chrétiens, qui s'identifient au "non-peuple", à la nation "insensée"»; dall'altro, altri interpreti del testo, come Papola 2011, p. 363, nt. *ad loc.,* spiegano così il significato delle parole divine: «l'identità di questo gruppo è deliberatamente oscura, ma "non popolo" fa pensare a nomadi barbari, mentre l'appellativo "stolta" suggerisce che si tratta di una nazione di vandali»; nessuna spiegazione è data in Paganini 2011, p. 436, nt. *ad loc.* Il poeta ha reso il versetto biblico volgendolo alla terza persona, senza far parlare Mosè *in persona Dei.* Il passo dell'*H.* sopra citato va probabilmente inteso così: «poiché a Lui (= al Signore) sembra giusto, piuttosto,/ preferire a chi si allontana da Lui (= il popolo d'Israele, colpevole di infedeltà nei Suoi confronti) un popolo che (*sott.* a noi) risulta ignoto».

v. 205: *cognatasque tribus:* le tribù d'Israele sono dette «consanguinee», in quanto ciascuna di esse discendeva da uno dei dodici figli di Giacobbe, e ne portava il nome: cfr. *Gen.* 29, 32 - 30, 24; 35, 16-18 e soprattutto 49, 1-28.

vv. 206-207: i versi sono un'anticipazione dei successivi vv. 222-225.

dat corpora morti/ inproba: il neutro plurale indica qui probabilmente come «creature immonde, empie» Achan e i suoi figli, che vengono lapidati (cfr. vv. 222-223), mentre gli animali e tutti i beni di cui il ladro disponeva vengono bruciati (cfr. vv. 224-225). I seguaci di Achan sembrano essere risparmiati (cfr. v. 202, in cui si parla della necessità di espiare le colpe uccidendo solo il responsabile del crimine e i suoi discendenti –; v. 220, *pro cunctis… pende*). La perifrasi *dare corpora morti* è semanticamente equivalente a *leto dare* (o *mittere*), per cui cfr. Verg. *Aen.* V 806, *cum Achilles milia multa daret leto; ibid.* XI 172, *tropaea quos dat tua dextera leto;* Ou. *fast*. II 664, *corpora non leto missa trecenta forent.* Per altre ricorrenze del nesso *morti* o *ad mortem dare/ mittere,* cfr. Sen. *Herc. fur.* 1049, *idem tuos qui misit ad mortem furor?;* Auson. *epigr.* 10, 2, *nec satis ad mortem credidit esse datum;* Paul. Nol. *carm.* 24, 122, *ad mortem et ad uitam dati; Anth. Lat.* 4 R., 43, *poneret, in risum quaerens quos dedere morti; CLE* 555, 5-6, *superante genetrice sua quae se cupiebat ob illam/ ante morti dari.*

v. 208: *dixit:* è lezione dei codd., che appare sospetta a Mayor 1889, pp. 130-131, nt. *ad loc.,* che vorrebbe correggere il testo in quanto Achan «did not say till he was forced by the ordeal (Joshua 7, 13-19) and by the adjuration of the General (Joshua 7, 19)»: la proposta di correzione *luxit* non è verosimile, dato che nel testo biblico non si riscontrano riferimenti al pianto di Achar: come segnalava Peiper 1891, 164, il verso parafrasa qui *Ios.* 7, 20: cfr. *LXX,* καὶ ἀπεκρίθη Αχαρ τῷ Ἰησοῦ; *Vet. Lat., ibid., et respondit Achar ad Iesum; Vulg. ibid., responditque Achan Iosue.*

v. 210: *sepulta:* è lezione dei codd. Per ovviare al cretico iniziale di verso (*quæ sĕpūlta*) Mayor 1889, p. 131, nt. *ad loc.* propone di leggere *sĕpĕlīta,* ma si tratta di una correzione non necessaria: l'*usus scribendi* del poeta (cfr. Wacht 2004, p. 491, *s.u.* "sepelire") conferma la bontà della lezione dei codd.: cfr. *Gen.* 868, *amissum cum sole diem oculosque sepultos; Leu.* 18, *mox tamen abstinuit genitor lugere sepultos; Num.* 486, *contingit ossaque uirum bustumue sepulti.* Nel nostro caso, si verifica un allungamento di una sillaba breve in tesi (*sĕpulta* > *sēpulta*): il fenomeno si osserva talvolta in poeti di epoca tarda, come Drac. *laud. Dei* II 361, *criminis inuentor scelerum rēpertor et auctor* e *Orest.* 179, *nec uolo tam multi sceleris rēperdere fructum.*

v. 211: *haec:* è lezione dei codd., conservata da Peiper; mi sembra sia da mantenere. Non mi pare opportuno correggere in *huc,* come propone Pitra: va notata, infatti, la correlazione *haec…quae.*
missi: è correzione di Pitra, che sembra accettabile, vista l'aderenza al testo biblico e la necessità di modificare il testo tràdito dai codd., che presenta qualche difficoltà. Infatti, né *missa sunt* di **A** né *misso sunt* di **B** e **C** paiono soddisfacenti, donde anche la correzione *quaerunt* proposta da Mayor 1889, p. 131, nt. *ad loc.,* che mi sembra accoglibile; la parte finale del verso, *quae cito reperta,* si può conservare senza necessità di adottare le correzioni proposte dagli editori (*quae cito <cuncta> reperta* Pitra; *quaesita reperta* Mayor: da notare che il participio perfetto del verbo *quaero* ricorre già al v. 213, *ille ubi quaesitam uidit non defore praedam*. Quest'ultima proposta di correzione è

dettata, probabilmente, dalla presenza dell'avverbio *cito,* che ha qui struttura prosodica trocaica, *cītŏ* anziché giambica, *cĭtō:* cfr. Peiper 1891, p. 344, *Index metricus*).
cito: è questo l'unico caso nell'*H.* in cui tale avverbio viene impiegato al grado positivo; in altri due casi, si preferisce usare il comparativo, nella forma *cĭtius:* cfr. *Gen.* 468, *stellarum citius turbas uel dicet harenae; Exod.* 1084, *expromet citius pelagus quas uoluat harenas.* Il testo biblico qui parafrasato è *Ios.* 7, 22: cfr. *LXX:* καὶ ἀπέστειλεν ᾽Ιησοῦς ἀγγέλους, καὶ ἔδραμον εἰς τὴν σκηνὴν εἰς τὴν παρεμβολήν· καὶ ταῦτα ἦν ἐγκεκρυμμένα εἰς τὴν σκηνήν, καὶ τὸ ἀργύριον ὑποκάτω αὐτῶν; *Vet. Lat., ibid., et misit Iesus* ***nuntios:*** *et cucurrerunt in tabernaculum ipsius, et haec erant abscondita in tabernaculo, et argentum sub ipsis; Vulg., ibid.:* ***misit*** *ergo Iosue* ***ministros*** *qui currentes ad tabernaculum illius* ***reppererunt*** *cuncta abscondita in eodem loco et argentum simul.*

v. 213: *defore:* è da tradursi come se si trattasse di un infinito presente (*deesse*), dato che il verbo non implica qui un riferimento al futuro (è usato, probabilmente, solo per comodità metrica: *dēfŏrĕ* vs *dēēssĕ*). Cfr. il caso analogo di *ādfŏrĕ* (v. 292), anch'esso collocato per comodità in quinta sede d'esametro, dove è richiesto il dattilo, in luogo dell'infinito presente *ādēssĕ*.

v. 216: *adiuuit:* è correzione di Peiper per *audiuit* di **A** e **B** e *adiuit* di **C.** Non mi sembra sia da preferire la proposta *adulatur* di Mayor 1889, p. 131, nt. *ad loc.* Pitra stampava *audiuit,* segnalando però a p. 214, nt. 5, che le lezioni dei mss. non erano soddisfacenti: «corruptus hic locus uidetur».

v. 220: *pro cunctis… pende:* mi pare corretta la lettura di Peiper, che segue i codd. (**B** presenta la lezione *admira* anziché *admissa*). Pitra leggeva erroneamente *per cunctos… pande* (nel senso di «rivelare davanti a tutti»? Ma i crimini compiuti sono già stati ammessi da Achan: vd. v. 208-209). La colpa di Achan e dei suoi seguaci, non ben identificati numericamente (cfr. vv. 171-172 e 174), di cui ha patito le conseguenze tutto il popolo d'Israele (tanto che i Gai hanno sbaragliato l'esercito di Giosuè in battaglia: cfr. vv. 175-179), viene ora pagata (cfr. v. *pendere*) da Achar per tutti (*pro cunctis*).

v. 224: *idem:* accolgo la lettura di Peiper, che segue la lezione di **A** e **C**, mentre in **B** si legge *id est;* Pitra stampava *item.*

v. 225: *canoque in puluere soluit:* è lettura proposta da Peiper, che segue i codd. **A** e **B**; la lezione *canopeique* di **C,** corretta in *Canopi quae* da Pitra 1852, p. 214 e nt. 9 e in *conopeaque* da Mayor 1891, p. 132, nt. *ad loc.* mi pare corrotta.

v. 229: *hic:* è lezione dei codd., come già sostenuto da Peiper; Pitra correggeva il testo tràdito stampando *haec;* quest'ultimo editore, inoltre, sosteneva erroneamente che *hic* fosse lezione solo di **C**.

v. 231: *insignes:* è correzione proposta dubitativamente da Pitra 1852, p. 165, nt. 11, in alternativa alla lezione *insigni* dei codd., accolta da Peiper. Per espressioni simili, cfr. Verg. *Aen.* XI 640, *ingentem corpore et armis;* Sil. III 262 (= VI 708), *ingens et corpore et armis;* V 175, *praestantem corpore et armis,* passi in cui notiamo che la coppia nominale *corpore et armis* risulta formata da due ablativi di limitazione, il cui referente è indicato proprio dall'aggettivo che li precede

immediatamente, e che designa il vigore e la forza che contraddistinguono un determinato agente (di solito, come nel nostro caso, un guerriero); viceversa, non si hanno altri casi di impiego di formule come *iuuenes insigni corpore et armis,* dove avremmo due ablativi di qualità, con l'aggettivo *insignis* riferito ad uno dei due termini della coppia nominale in questione.

v. 233: †*gergesia*†: è lezione di **A** e di **C**, mentre **B** porta la forma *gersia.* Il Peiper scriveva *Gergesi a,* mentre Pitra preferiva correggere in *Gaeorum* (cfr. v. 178). Il toponimo dovrebbe indicare la città di Γαι (cfr. *LXX Ios.* 8, 1 sgg.), nome reso nella *Vetus* con la forma *Gaet(h)* o *Geth,* mentre la *Vulgata* porta la forma *Ahi,* che rende l'ebraico ʿ*Ay*. La città e la regione circostante dovevano essere sotto il controllo dei Gergesei (cfr. v. 247, *Gergessos,* v. 269, *Gergessa* [scil. *manus*]), da cui, forse, il nome della città qui utilizzato dal parafraste, non altrimenti attestato e di grafia incerta: perciò ho apposto le *cruces.* Si potebbe, in alternativa, pensare di correggere la lezione dei codd. in *Gergessis* (scil. *moenibus*).

v. 236: *nemorosa:* è lezione di **B** e di **C**, mentre in **A** si legge *numerosa;* Pitra stampava invece, erroneamente, *umbrosa.*

v. 239: *obliquo:* è lezione di **A** e di **C**; **B** porta la forma *oblico.* Forse per motivi metrici, Mayor 1889, p. 132, nt. *ad loc.* proponeva di correggere *obliquo* in *obluctantes* (si avrebbe così sinalefe tra *postquam* e la parola che segue). L'espressione *obliquo agmine* appartiene al lessico militare: cfr. *ThlL* IX/2, 99-100, 83 sgg.: vd. ad es. Curt. IV 15, 1, *interim Alexander… agmen obliquum incedere iubet;* Frontin. *strat.* II 3, 1, *obliqua acie cum hoste conflixit;* Veg. *mil.* III 20, *secunda depugnatio est obliqua, plurimis melior.*

v. 251: *exosaque:* è lezione di **B**, accolta da Pitra; **A** e **C** portano invece la forma *exossaque,* accolta nel testo critico da Peiper, che dapprima la ritiene lezione dei codd., salvo poi precisare a p. XXXIII: «251: *add.* exosa **B**?». Il *ThlL* V/2, 1595, *s.u.* "exosus, -a, -um", rr. 57-58 preferisce conservare il testo di **B**, avvertendo *ibid.,* 1594, r. 35, che il participio *exosus* «scribitur -*ss*- saepius in codd., *e.g.:* Verg. *Aen.* 11, 436; Cypr. Gall. *Ios.* 251; Boeth. *cons.* II, 4, 6...». Non mi pare che si possa sostenere che *exossa* sia qui un accusativo neutro plurale dell'aggettivo *exossus/(exossis),* «flessibile», voce rara e non riferibile alle armi, i *tela* del v. 251. Per l'uso di *exossus*/ *exossis,* cfr. *ThlL* V/2, 1593, 65-70, in cui si citano un solo caso di impiego di quest'aggettivo in senso proprio (Apul. *apol.* 40; ma vd. anche Lucr. III 720-721, in cui ricorre la forma *exos: animantum copia tanta/ exos*) e alcuni esempi di uso metaforico[8]. L'aggettivo *exossus/exossis* non sembra ricorrere in nessun passo dell'*H.; exosus,* invece, si ritrova in *Gen.* 1325-1326, *se diram uitare famem terramque Chanannam/ exosos* e *Exod.* 82, *Hebraeum quendam, sortemque exosus iniquam* (in entrambi i casi è usato come participio con valore attivo). Credo perciò che nel nostro passo sia opportuno accettare la lezione di **B**; inoltre, bisogna osservare che l'aggettivo viene qui utilizzato con significato passivo. Come segnalato da Peiper, il passo parafrasa *Ios.* 8, 22, ma il testo biblico non ci soccorre, dato che in questo punto del testo si osserva un ampliamento poetico dell'asciutta descrizione presente nella fonte biblica: cfr. *LXX, Ios.* 8, 22, καὶ οὗτοι ἐξήλθοσαν ἐκ τῆς πόλεως εἰς συνάντησιν καὶ ἐγενήθησαν ἀνὰ μέσον τῆς παρεμβολῆς, οὗτοι ἐντεῦθεν καὶ οὗτοι

[8] Cfr. Apul. *apol.* 74, *saltandis fabulis exossis plane et eneruis,* con riferimento ad un ballerino snodato, dall'andatura dinoccolata; *met.* I 4, *eneruam et exossam saltationem,* in cui si parla di una danza flessuosa; Sidon. *epist.* VIII 16, 2, *dictio exossis, tenera, delumbis,* dove ci si riferisce ad uno stile letterario privo di vigore.

ἐντεῦθεν· καὶ ἐπάταξαν ἕως τοῦ μὴ καταλειφθῆναι αὐτῶν σεσωσμένον καὶ διαπεφευγότα; *Vet. Lat., ibid., et hii exierunt de ciuitate obuiam, et facti sunt inter Istrahel in medium isti hinc et isti illinc, et mactauerunt illos usque dum non relinqueretur ex illis quisquam saluus effugiens;* in *Vulg., ibid.,* si legge invece: *siquidem et illi qui ceperant et succenderant ciuitatem egressi ex urbe contra suos medios hostium ferire coeperunt. Cum ergo ex utraque parte aduersarii caederentur, ita ut nullus de tanta multitudine saluaretur….*

v. 252: *confixa:* è lezione dei codd. Pitra correggeva il testo tràdito integrandolo: *≤pars≥ fixa ante oculos lacrymantumque* [sic] *ora parentum,* per creare un parallelismo con il verso successivo, *pars in praecipites fossas uictore ruente.* Non mi pare necessario intervenire sul testo tràdito, nonostante il debito che i versi 252-254 hanno nei confronti di Verg. *Aen.* XI 887-890, dove ricorre l'anafora *pars… pars: exclusi ante oculos lacrumantumque ora parentum/ pars in praecipitis fossas urguente ruina/ uoluitur, immissis pars caeca et concita frenis/ arietat in portas et duros obice postis,* anche se la scelta del Pitra potrebbe contribuire a conferire maggiore equilibrio al periodo proprio grazie all'anafora, in forza della quale i due versi 252-253 verrebbero ad indicare due azioni distinte.

v. 258: *confĭgiturque:* è lezione dei codd. Mayor 1889, p. 133, nt. *ad loc.* vorrebbe correggere il testo perché ametrico (***cōnfĭgĭ**tūrque*), e propone di leggere *suffixusque* o *affixusque.* Peiper 1891, p. 344 annovera la forma *confĭgitur* tra i casi di abbreviamento anomalo all'interno di parola (altrettanto fa il *ThlL* IV, 211, 9, *s.u.* "configo", citando il nostro passo come unico caso di abbreviamento della sillaba in questione); nell'*H.* il verbo *configere* ricorre solo qui e in *Ios.* 252, *confixa ante oculos lacrimantumque ora parentum*.

v. 261: *direpta:* è lezione dei codd., mantenuta dal Pitra e corretta dal Peiper in *dirempta.* Il verbo *diripere* significa qui «sottrarre», «togliere a», come indicato in *ThlL* V/1, 1263, 49 (per l'uso del dativo, cfr. *ibid.,* r. 44 sgg.). La correzione proposta dal Peiper non sembra necessaria; Mayor 1889, p. 133, nt. *ad loc.* preferiva leggere *erepta:* in effetti, il v. *eripio* viene talvolta usato nel senso di «strappare via da», cioè di «portare in salvo» (da un pericolo, che può essere espresso in caso dativo): cfr. *OLD,* I, p. 678, *s.u.,* n. 5 b; *Georges* 2013, I, col. 1893, *s.u.,* lett. B, ma, nel nostro caso, sembrerebbe banalizzante leggere *erepta* al posto di *direpta,* che è lezione di tutti i mss.

v. 267: *Cheteusque:* è lezione di **C**, mentre *Cetheusque* è lezione di **A** e **B**. Peiper correggeva in *Cetaeusque,* Pitra correggeva in *Hetaeusque,* probabilmente sulla base di *Vulg., Ios.* 9, 1, *Hetteus.* Ho preferito seguire **C** perché la sua lezione è più aderente alla traslitterazione dal gr. Χετταῖος: cfr. *Vet. Lat., Ios.* 9, 1, *Chettaeus* (cfr. anche la forma *Cittaee,* in Prud. *ham.* 420). Il nome designa gli Ittiti, che in *Gen.* 10, 15 vengono ricordati come discendenti di Chet (o Heth), secondogenito di Canaan, da cui il loro nome: cfr. Perin, *Onom.,* I, p. 739-740, *s.u.* "Heth".

Chananeusque: lezione di **A** e di **C**; **B** omette questa parte del verso. Il Peiper preferiva scrivere *Chananaeus,* con dittongo, ma quest'intervento non mi pare necessario.

v. 268: *Eueusque:* è lezione di **A** e **C,** accolta dal Peiper; in **B** il sostantivo è omesso. Pitra preferiva correggere in *Euaeusque,* ma mi pare che si possa mentenere la lezione dei codd.

Ferezeusque: è lezione dei codd., corretta da Peiper in *Pherezeusque.* Preferisco mantenere la grafia dei mss., visto il confronto con *Vet. Lat., Ios.* 9, 1, *Ferezaeus;* cfr. anche Prud. *ham.* 420, *Ferezea.* Vd. anche *infra,* nt. *ad u.* 385.

labascit: è lezione di **A** e **B,** da preferire a *labescit* di **C**, conservato da Pitra. Secondo il *ThlL* VII/2, 773, 40-45, infatti, il v. *labescere* è una forma rara e non ben attestata del v. *labascere,* per il quale cfr. *ThlL* VII/2, 762, 18 sgg. (alla r. 38 è segnalato il nostro passo).

v. 269: *Iebusa:* è lezione dei codd., mantenuta da Peiper; Pitra preferiva correggere in *Iebusaea.*

v. 273: *Gabana:* è lezione di **A**, accolta da Peiper, mentre Pitra correggeva *Gebana,* lezione di **B** e di **C**, in *Gibana* (cfr. però *Gabaona,* v. 287). Il verbo *conuenire* è generalmente costruito intransitivamente, con *in* o *ad* + accusativo, ma può aversi anche il solo accusativo di luogo, con i nomi di città e piccola isola: cfr. ad es. Curt. IV 6, 2, *duces ergo copiarum Babyloniam conuenire… iubet;* è probabile che qui la forma *Gabana* vada intesa come un accusativo del nome della città di Gabaon, che altrove è presente al nominativo (cfr. v. 321, *at Gabaon coetu multorum territa regum*). La punteggiatura prevista in questa sede da Peiper sembra avvalorare quest'ultima interpretazione, sebbene lo stesso editore, a p. 305, *s.u.* "Gabana" ipotizzi dubitativamente che si tratti di un aggettivo da concordare con il neutro plurale *agmina.* Oltre alla difficoltà sintattica imposta da quest'ultima interpretazione, va rilevato che l'aggettivo corrispondente al nome della città di Gabaon sembra essere piuttosto *Gabaonus:* cfr. v. 287, *at Gabaona manus postquam successibus altis.* Wacht 2004, p. 211 sembra accogliere l'errata proposta formulata dal Peiper in sede di revisione dell'opera: alla voce "Gabanus/ Gabaonus" (agg.), infatti, le concordanze citano entrambi i passi di *Ios.* 273, *Gabana (agmina)* e *ibid.* 287, *Gabaona (manus).* La doppia forma non è attestata altrove.

vv. 274-286: secondo l'ipotesi di Peiper 1891, 166, *in adpar.,* i versi in questione andrebbero collocati dopo il v. 261 per ristabilire coerenza con l'ordine dei capitoli (8 e 9) presenti nel testo biblico. Forse, però, non è realmente necessario ipotizzare che si sia verificata una trasposizione di versi: il testo tràdito, infatti, presenta una sua intrinseca coerenza narrativa, nonostante venga anticipato l'inizio del cap. 9. Va notato, inoltre, che la collocazione della parafrasi della prima parte del cap. 9 ai vv. 262-273 risulta molto efficace dal punto di vista narrativo: così procedendo, infatti, il poeta è riuscito a sottolineare l'effetto di sorpresa e di timore che la sconfitta degli abitanti di Ai suscita nei re della terra di Canaan. Inoltre, è evidente la contiguità tra la figura del re di Ai, ucciso e crocifisso dagli Israeliti (vv. 257-258), e gli altri sovrani della terra di Canaan, che subiranno la stessa sorte (cfr. vv. 357-360): accostando tra loro questi personaggi, il poeta intendeva probabilmente sottolineare la relazione esistente tra le due vicende narrate (battaglia di Ai e battaglia di Gabaon), rimarcando il ruolo di conquistatore ricoperto da Giosuè.

v. 279: *describit:* è correzione proposta da Mayor 1889, p. 133, nt. *ad loc.* per *discribit* di **A**; **B** e **C** portano rispettivamente la forma *descripsit* e *discripsit.* Pitra stampava *describit,* che, a suo parere, era lezione di **A** e di **B**; Peiper, invece, mantiene nel testo critico la lezione *discribit* di **A**, da lui attribuita a **C**. Nella scelta del tempo verbale – indicativo presente o perfetto – mi pare opportuno preferire il primo, viste le altre voci verbali presenti nei versi immediatamente precedenti e seguenti. Il *ThlL* V/1, 658, 17-18, *s.u.* "describo" riporta questa spiegazione: «i.q. diligenter ab initio usque ad finem perscribere, κατάλογον, ἀναγραφὴν rerum uel hominum facere…»; più oltre, l. 70, «librum scriptum sim. transcribere»; col. 659, 50, «i.q. scribere (aliquid et de aliqua re)»: perciò, il verbo sembra adatto alla trascrizione di leggi e precetti, come in questo caso: cfr. ad es. Cic. *ac.* II 11, *ab eo ipso illos duos libros dicerent descripsisse;* Liv. III 31, 8, *inclitas leges*

Solonis describere. Differente è il significato del verbo *discribere:* cfr. *ThlL* V/1, 1354, 56: «i.q. scribendo (uel delineando) distribuere, diuidere»; col. 1355, 44, «latiore sensu i.q. distribuere».

v. 281: *quam:* è lezione dei codd., che pare genuina: il testo afferma che la seconda legge deve essere conosciuta come la prima, perciò *pariter.* Non mi sembra necessario correggere *quam* in *quae,* come fa Mayor 1889, p. 133, nt. *ad loc.,* intendendo il pronome come un neutro plurale da riferirsi, evidentemente, ad entrambe le leggi (cfr. i neutri *iura* e *transacta,* vv. 279; 280).

v. 282: *alma:* è lezione dei codd. Non mi pare necessaria la correzione *alta* di Mayor 1889, p. 133, nt. *ad loc.:* l'arca è datrice di vita, *alma,* in quanto simbolo del patto di alleanza tra Dio e il popolo di Israele: garantisce a quest'ultimo felicità e prosperità se i comandamenti divini verranno osservati.

v. 286: *gestorum ratione pari:* espressione che letteralmente significa: «(trascrive i comandamenti) in modo uguale a fatti, ad azioni compiute», cioè li elenca fedelmente, con ordine scrupoloso, come precisa ancora, subito dopo, il testo (vd. l'espressione *ordine certo*). Nel latino ecclesiastico il sostantivo *gesta* ha anche il significato di «relazioni, atti (di un concilio, di un sinodo, etc.)»: cfr. *ThlL* VI/2, 1948, 66-68: «de iis rebus, quae quomodo factae sunt, sic certa relatione in tabulis perscribuntur, i.q. *acta* (ὑπομνήματα…), contractum (συνάλλαγμα…)».

v. 287: *successibus altis:* il participio *altus* ha qui, probabilmente, il senso di «incrementato», «accresciuto». Per il verbo *alo* unito al sostantivo *successus,* cfr. anche Verg. *Aen.* V 231, *hos successus alit: possunt, quia posse uidentur;* Liv. XXII 3, 4, *hanc insitam ingenio eius temeritatem fortuna prospero ciuilibus bellicisque rebus successu aluerat.* Per indicare un incremento di qcs. si trova talvolta impiegato il comparativo *altior:* cfr., ad es., *Il. Lat.* 999-1000, *... altior* [*altius* in altri codd.[9]] *ipsos/ fert domini successus equos* e Apul. *met.* IV 4, 5, *meque in altioris uindictae uicem lupis et uulturiis praedam relicturos.* Per il verbo *cresco* unito al sostantivo *successus,* cfr. anche Liv. II 50, 3, *gaudere etiam multo successu Fabiis audaciam crescere* e *id.* XXII 12, 12 *quae pessima ars nimis prosperis multorum successibus creuit.*

v. 288: seguo il Peiper nell'accogliere *Iudaeos* di **AC**, non *Iudeos* di **B**: cfr., infatti, anche vv. 355; 577.

v. 292: *adfore:* il verbo va tradotto senza valore di futuro: vd. *supra*, nt. *ad u.* 213 (uso di *defore*).

v. 297: *despiciant:* è correzione di Peiper per *dispiciant* dei codd. Il senso del verso richiede evidentemente un verbo che significhi «disprezzare».

retractent: il verbo pare essere usato qui in un'accezione particolare: cfr. Forcellini – Corradini, *Lexicon,* IV, 129, col. 2, lett. b): «cum accusatiuo significat *reuocare, reprobare, omittere, quasi se retrahendo*»: cfr. anche *OLD,* II, p. 1811, *s.u.* "retracto", n. 4.

[9] Scaffai 1997, p. 183 preferisce quest'ultima lezione, sebbene risulti accettabile anche *altior:* non fornisce, tuttavia, alcuna precisazione nel suo commento. Il verso si riferisce ai cavalli di Achille, inorgoglitisi per l'accresciuto successo del padrone.

v. 298: *fide:* è una possibile correzione del testo tràdito, proposta per la prima volta da Mayor 1889, p. 134, nt. *ad loc.* **C** porta la lezione *fidis,* accolta da Peiper, mentre **A** e **B** leggono *fides;* Pitra proponeva la correzione *fidei,* che imporrebbe di considerare *–ei* finale di parola come un dittongo (cfr. Pitra 1852, p. 216, nt. 6: «malim diphthongescat ultima *fidei*»): l'emendamento di quest'ultimo editore è proposto dallo stesso Mayor 1889, *ibid.,* in alternativa alla forma *fide.* Il *ThlL* VI/1, 662, 13-14, *s. u.* "fides", riporta questo verso dell'*H.* ritenendo corretta la lezione *fides* (gen.) di **A** e **B,** citando, oltre a questo passo, *Vet. Lat., Matth.* 6, 30 secondo il testo del cod. K (cioè secondo la c.d. versione dell'*Afra*): *quanto magis nos modice* [= *modicae*] *fides?,* il cui testo risulta però corrotto[10], e *carm. Lat. epigr.* 1123, 3, in cui, in un verso inserito nella celebrazione di una defunta, si propone di leggere: *lanifici praeclara, fides pietatis alumna,* dove invece *fides* va inteso come nominativo, non genitivo, ed è necessario adottare una punteggiatura differente[11]. Pertanto, se, da un lato, la lezione *fidis* di **C** non pare corretta, dato che non si riscontrano altri esempi di tale forma come genitivo di *fides, -ei* [12], dall'altro non sembra verosimile nemmeno l'impiego di *fides* come genitivo. La correzione *fideī͡* di Pitra imporrebbe di considerare la parola come un bisillabo, fenomeno rarissimo nella poesia dattilica[13]; contro quest'ipotesi sembra deporre anche l'*usus scribendi* del poeta dell'*H.*: nel poema, infatti, la forma *fidei,* sia come genitivo che come dativo, è attestata solo come ultima parola dell'esametro, e costituisce sempre un trisillabo[14]. Mi pare da escludere anche l'ipotesi che la lezione originaria potesse essere *fidi,* forma di genitivo di *fides, -ei* attestata solamente in Apul. *met.* X 8, 2, *unus e curia senior prae ceteris compertae fidi atque auctoritatis praecipuae medicus.* Per queste ragioni, ritengo che sia più plausibile la proposta di correzione *fidē* avanzata da Mayor, sebbene tale forma non sia attestata nell'*H.:* l'impiego di *fidē* come genitivo, però, è ravvisabile già in alcuni esempi della letteratura classica, come Ou. *met.* III 341; VI 506; VII 728 e 737: cfr. Neue–Wagener, *Formenlehre…,* I, p. 572 e 574. L'emendamento *fide* è forse il più

[10] Cfr., infatti, il testo di *Vet. Lat., ibid.,* ed. Jülicher, *Itala…,* I, p. 35 (= Sabatier, *Bibliorum Sacrorum…,* III, p. 37) e *Vulg., ibid.: quanto magis uos modicae fidei?*

[11] Ho riportato il verso così come lo si legge in *ThlL, ibid.,* dove si segue l'interpunzione stabilita dal Leo e l'interpretazione da lui fornita, citata nell'ed. Buecheler 1897, p. 518, *in adpar.,* ma senza che nel testo critico di quest'ultimo editore il verso venga stampato con segni di punteggiatura che indichino una sua propensione ad accogliere l'ipotesi dello studioso tedesco. Il Leo, infatti, propose una lettura del verso in cui *fides* e *pietatis* sarebbero genitivi epesegetici dipendenti dal sostantivo *alumna,* ma gli editori moderni interpretano diversamente il testo: cfr. infatti J. Del Hoyo Calleja in Fernández Martínez 2007, pp. 88-91, che non adotta alcun segno di interpunzione editando questo carme, e, considerando *fides* come un nominativo che, accompagnato dall'aggettivo *praeclara,* forma un sintagma da cui dipende il genitivo *lanifici,* assegna al sostantivo in questione il significato di «esempio», «testimonianza», traducendo così il verso: «has sido un ejemplo distinguido en el trabajo de la lana, nutrida de piedad» (*ibid.,* p. 91); degna di nota anche la chiosa presente *ibid.,* p. 90: «la utilización de los abstractos *fides* y *fama* [rif. al verso successivo, *priscae praecipue fama pudicitiae*] junto a los genitivos de las virtudes elogiadas, es un procedimiento propio de la tradición poética culta».

[12] Tuttavia, come il Peiper, anche Becker 1889, p. 16 si dichiarava a favore della lezione di **C**, ritenendola una forma di genitivo da includersi tra i casi da lui definiti «flexionis rusticanae exempla» (cfr. *ibid.,* dove, per errore, si cita questo passo del libro di *Giosuè* assegnandolo alla parafrasi del libro dell'*Esodo*); cfr. anche *ibid.,* nt. 4, in cui lo studioso sosteneva che, in alternativa alla problematica forma *fidis,* da lui erroneamente indicata come lezione di **A**, si potrebbe leggere *fide,* come in Paul. Petric. *Mart.* VI 156-157, [scil. u. 152, *iam uero erga omnes curatio quanta medellas*] *... Verbo medicante fluens recteque probata/ praecipiti uirtute fide…* Per le affinità linguistiche rilevabili tra il poema dell'*H.* e la *Vita sancti Martini* di Paolino di Périgueux, cfr. ancora Becker 1889, pp. 24-26.

[13] Nella poesia dattilica la forma bisillabica del genitivo *fideī͡* ricorre solo in un pentametro dei *carm. Lat. epigr.* 1350, 4, *participare fideī͡, consilio regere;* diverso il passo di Enn. *ann.* 102 ed. Skutsch 1985, p. 78, *quod mihi reique fideī͡ regno uobisque, Quirites,* dove *fideī͡* è forma del dativo, non del genitivo.

[14] Cfr., infatti, i seguenti casi, in cui troviamo la forma del genitivo: *Exod.* 954-955, *non credes narrata tibi, quae nulla fidēī/ firmamenta iuuant; Num.* 267-268, [sc. *uates*] *mentemque ex aethere missam/ inuidia cohibere docet non esse fidēī*; *Num.* 331, *ex hac poma ferunt signum latura fidēī; Ios.* 570, *ut sit perpetuae testis noscenda fidēī;* in *Num.* 416-417, *... nam uisere nulli/ arua fuit licitum soli concessa fidēī* troviamo, invece, il dativo.

economico e giustificabile dal punto di vista paleografico, considerato anche il fatto che, secondo la *recensio* peiperiana, **A** e **B** risultano appartenenti a due rami diversi dello stemma, e che la forma *fides,* presente in entrambi, potrebbe essere una banalizzazione di un originario *fide.* Va osservato, infine, che nella valutazione del nostro caso il *ThlL* risulta contraddittorio: se, infatti, sotto la voce "fides" (cur. Fraenkel) si dichiara di preferire la lezione di **A** e di **B,** in III, 1721, 34-35, *s.u.* "color" (cur. Hofmann), il passo viene riportato secondo il testo di **C** accolto da Peiper.

v. 299: *conpellunt:* è correzione di Pitra per *conpellant* dei codd. Il testo richiede qui la presenza di un verbo al modo indicativo, perché la frase risulti reggente della finale al v. 298: *compellant* non può essere qui inteso come una voce verbale del v. *compellare,* che significa «nominare», «chiamare» o «parlare»; inoltre, per i motivi sintattici di cui si è detto prima, non si può ritenere che si tratti di un congiuntivo del v. *compellere,* come sostiene Wacht 2004, p. 76, *s.u.* Mi pare pertanto inevitabile correggere il testo tràdito: l'emendamento *conpellunt* è suggerito anche dal *ThlL* III, 2029, 66-67: il significato del verbo sarà pertanto quello di «riunire, mettere insieme (i muli)», come conferma *ThlL ibid.,* 57-59: «praeualente ui motus i.q. in unum cogere, congregare, conferre, deferre… animantes (passim et proprie de bestiis; hinc de hominibus)».

v. 300: *putria:* è lezione dei codd.: cfr. anche Mayor 1889, 134, nt. *ad loc.*; Pitra leggeva, a torto, *patria.* Cfr. il testo biblico dei *LXX, Ios.* 9, 5-6, καὶ ὁ ἄρτος αὐτῶν τοῦ ἐπισιτισμοῦ **ξηρὸς καὶ εὐρωτιῶν καὶ βεβρωμένος**; *ibid.,* 12, οὗτοι οἱ ἄρτοι, θερμοὺς ἐφωδιάσθημεν αὐτοὺς ἐν τῇ ἡμέρᾳ, ᾗ ἐξήλθομεν παραγενέσθαι πρὸς ὑμᾶς, νῦν δὲ **ἐξηράνθησαν** καὶ γεγόνασιν **βεβρωμένοι**; *Vet. Lat. Ios.* 9, 5, *et panes eorum* ***sicci*** *erant* ***et conrosi;*** *ibid.,* 12, *quoniam panes nostros calidos praeparauimus eos in die quo profecti sumus ut ueniremus ad uos. Nunc autem* ***sicci*** *facti sunt,* ***conrosi****; Vulg. Ios.* 9, 5, *... panes quoque quos portabant ob uiaticum* ***duri*** *erant* ***et in frustra comminuti****; ibid.* 12, *en panes quando egressi sumus de domibus nostris ut ueniremus ad uos calidos sumpsimus, nunc* ***sicci*** *facti sunt et* ***uetustate nimia comminuti****…*

v. 305: *adtritus:* sembra opportuno correggere così la lezione dei codd. *adtritis* (scil. *plantis*), conservata sia da Pitra che da Peiper. Secondo quest'ultimo editore, in **C** si leggerebbe proprio *adtritus,* da riferirsi al sostantivo *calceus,* come confermerebbe l'opinione del Becker, citato in Peiper 1891, p. 168, *in adpar.,* ma la lettura autoptica dei mss. mi consente di affermare che anche in **C** la lezione è *adtritis;* inoltre, non sono riuscito a individuare in Becker 1889 alcun riferimento ad un'ipotesi di lettura di questo verso. In ogni caso, effettivamente, sembra ragionevole pensare che proprio i calzari siano logori, come il resto dell'abbigliamento dei Gabaoniti, finalizzato ad indurre in inganno Giosuè: la lettura *adtritis… plantis* renderebbe poco logico il passo, dato che i piedi di questi uomini, provenienti, in realtà, da un paese molto vicino alla sede dell'accampamento degli Israeliti, non dovrebbero essere consumati: lo sarebbero se essi avessero veramente compiuto un lungo cammino per giungere al cospetto di Giosuè, ma sappiamo che non è così, nonostante le loro dichiarazioni: cfr. *LXX, Ios.* 9, 13, **καὶ τὰ ὑποδήματα ἡμῶν πεπαλαίωται** ἀπὸ τῆς πολλῆς ὁδοῦ σφόδρα; *Vet. Lat., ibid., et uestimenta nostra et* ***calciamenta nostra ueteruerunt*** *ab itinere longissimo nimis; Vulg., ibid., uestes et* ***calciamenta*** *quibus induimur et* ***quae habemus in pedibus*** *ob longitudinem largioris uiae* ***trita sunt et paene consumpta…*** E' difficile considerare il nesso *adtritis plantis* come un'ipallage («piedi consumati» nel senso di «calzari (*calceus*)

consumati»), in quanto non ne sarebbe immediata la comprensione, e il lettore, se non avesse sotto mano il testo biblico, rischierebbe di interpretare in modo errato il passo in questione.

v. 310: *aperit:* è lezione dei codd. La lettura *operit* di Pitra è errata e in contrasto con il senso generale del passo.

v. 313: *negatum est:* è lezione dei codd., conservata da Peiper. Pitra leggeva, a torto, *negatur.*

v. 314: *iussis:* è lezione di **B**, conservata da Pitra; **C** porta la forma *iusis;* in **A** si ha *iussi,* lezione accolta da Peiper.

v. 315: *exsortes:* è lezione di **B**; in **C** si legge *<e>xsortes,* mentre in **A** si trova la forma *exortes,* accolta da Peiper nel suo testo critico. Il *ThlL* V/2, 1883, 10-13, *s.u.* "exsors" riporta questo passo secondo l'ed. Peiper, riallacciandolo ai versi precedenti ed interpretandolo così: «ius commune negatum est (*seruis*) [v. 313, *ndr*]; … iussi conuehere exortes (*sc. iuris communis*) puris de fontibus undas (*exordes* coni. Pitra, ad *undas* referens) [v. 315, *ndr*]». Si dovrebbe perciò intendere che i Gabaoniti, privati della parità di diritti (*ius commune,* v. 313), vengono qui nuovamente definiti, per la seconda volta in tre versi, «privi del diritto comune». Pitra leggeva *exsordes,* senza contrassegnare in alcun modo il termine, altrimenti non attestato, né dare informazioni in nota circa le diverse lezioni dei codd.: il *ThlL* V/2, 1881, 39, *s.u.* "exsordis, -e", contrassegnata tra parentesi quadre, rimanda a *ibid.* col. 1883, 12, *s.u.* "exors", dove si fa riferimento solo al nostro passo, accennando cursoriamente alla lettura propostane da Pitra, anche se il senso dell'aggettivo **exsordis, -e* rimane oscuro (è forse il caso di pensare che si tratti di un errore di stampa presente nell'edizione del Pitra, nonostante P. Schmid, estensore della voce del *ThlL,* nel citare il passo, pensi ad una congettura proposta dal medesimo editore).
Le concordanze (Wacht 2004, p. 182, *s.u.* "exsors") attestano che il termine *exors/ exsors* ricorre nell'*H.* altre 7 volte oltre a questa. Dall'esame dei passi citati emerge che, generalmente, l'aggettivo *ex(s)ors,* quando significa «privo/privato di qcs.», «esente/esentato da qcs.» è accompagnato da un genitivo epesegetico, che qui occorrerebbe sottintendere: cfr. *Gen.* 1375, *se tamen exsortes* ***furtorum*** *cuncta referre; Exod.* 906-907, *iuratio sola/ exortem* ***culpae*** *faciet, quia fraude carebit; ibid.* 1217, *exortem sese faciens* ***culpabilis ausi****; Num.* 60, *... Quae* [scil. *mulier*] *fit si* ***criminis*** *exsors,...; Ios.* 457-458, *urbes/* ***fenoris*** (i.e. *uectigalis:* cfr. *ThlL* V/2, 1882, 41) *exsortes.* Nell'*H.* sono registrabili solamente altri due casi in cui l'agg. *exsors* è usato in senso assoluto, ma in entrambe le occasioni i contesti permettono di chiarire immediatamente il senso dell'espressione, così che il significato di «privo di qcs.», «senza qcs.» si attaglia perfettamente ai passi in questione: cfr. *Exod.* 303-304, ... [scil. *papulae,* v. 302] *nulloque exsorte relicto/ omnimodis gregibus generant tormenta per agros*[15] e *Num.* 656-657, [scil. *populus,* v. 655] *... seiunctus et exsors/ percipit optatas placido de numine sedes*[16].

[15] Il parafraste allude qui ad una delle piaghe d'Egitto, rappresentata dalle ulcere che colpiscono, oltre agli uomini, anche gli animali di tutte le razze, «senza che nessuno ne rimanga immune» (*nulloque exsorte relicto,* «subintell. *calamitatis*»: così chiosa questo passo il *ThlL, ibid.,* 1883, 34). Per il passo biblico qui parafrasato, cfr. *Exod.* 9, 10.
[16] Si tratta del popolo d'Israele, che l'indovino Balaam vede avvicinarsi da lontano alla terra di Canaan: «ecco un popolo che dimora in disparte e tra le nazioni non si annovera» (*Num.* 23, 9: trad. CEI 2009, p. 294). Nel passo dell'*H.* qui citato l'agg. *exors* è in endiadi con *seiunctus,* ed assume il significato di «isolato, lontano» (rispetto agli altri popoli, in quanto Israele è il popolo prescelto da Dio: andrà sottinteso qualcosa come *generis humani,* come propone il *ThlL,*

La posizione dell'aggettivo al v. 315 fa pensare alla possibilità che esso si riferisca piuttosto ad *undas* che al medesimo soggetto di *iussi* (v. 314), ovvero ai Gabaoniti. L'aggettivo *exsors* non può che essere stato usato, qui, nel suo significato primitivo, etimologico: cfr., infatti, *ThlL* V/2, 1881, 59 sgg.: «sensu originario: *i.q.* extra, praeter sortem, sortitionem […]; *i.q.* sine sorte delectus datusque […], et inde *i.q.* praestans, optimus». L'uso dell'aggettivo in quest'accezione è rarissimo, soprattutto in riferimento a cose: ne troviamo solo due esempi, oltre a questo: il primo è rappresentato da Verg. *Aen.* VIII 551-552, *dantur equi Teucris Tyrrhena petentibus arua;/ ducunt exsortem* [scil. *equum*] *Aeneae,* dove si allude al cavallo che gli alleati latini assegnano ad Enea: non si tratta di un animale qualunque, scelto a caso, ma di uno riservatogli appositamente, selezionato, diverso dagli altri, cioè straordinario: cfr., a proposito, il commento di Servio, nt. *ad loc.: per id quod non est factum, quod factum est indicatur*[17]*. Per 'exsortem' autem optimum et praecipuum significat.* Il secondo passo che attesta l'uso dell'aggettivo in quest'accezione è dato da Val. Fl. IV 340-341, *exsortia terga Laconi* (i. e. *Polluci*)*/ praeripiunt pecudum:* durante un rituale in cui gli Argonauti imbandiscono un convito, viene riservata a Polluce la prima scelta delle carni degli animali, poiché l'illustre ospite ha il merito di aver abbattuto Àmico, il gigante che metteva a repentaglio la navigazione degli eroi verso la Colchide[18].

Nel nostro passo, allora, l'aggettivo *exsortes,* riferito ad *undas,* indica che le acque sono speciali, particolari, in quanto tratte *puris de fontibus* (*ibid.*). Quest'ultimo sintagma, dunque, integra e spiega l'aggettivo *exsortes,* giustificandone l'impiego: non si tratta, infatti, di acque comuni, ma di acque raccolte presso il tempio del Signore (*circum sacraria,* v. 314) e destinate ai riti sacri: perciò esse risultano particolari, scelte appositamente proprio perché scaturite da sorgenti incontaminate, come è puro tutto ciò che è riservato a Jahweh.

Possiamo citare dall'*H.* qualche altro esempio di costruzione simile a quella qui presente, formata da tre elementi: [aggettivo] + [perifrasi con valore esplicativo dell'intero sintagma nominale] + [nome], come nel nostro caso ([*exsortes*]$_{AGG}$ [*puris de fontibus*]$_{PERIFR}$ [*undas*]$_{N}$):

Ios. 12, [*eximium*] [*conserta in proelia*] [*robur*]: il vigore degli Israeliti è straordinario quando combattono in battaglia, assistiti dal Signore;

Ios. 51, [*uacuas*] [*heremi squalentis*] [*harenas*]: le sabbie sono spopolate perché costituiscono un deserto incolto;

Ios. 105, [*inmensum*] [*dubiis cum fluctibus*] [*aequor*]: l'immensità del mare è data anche dai suoi flutti insidiosi;

Ios. 155, [*uastae*] [*concordi murmure*] [*uoces*]: le voci dei guerrieri sono amplificate dal fatto che sembrano un solo grande grido, emesso all'unisono da tutti loro;

Ios. 340, [*praegelidi*] [*conferta ex grandine*] [*nimbi*]: le nuvole sono rese gelide dalla grandine che vi si è ammassata.

Cfr. anche *Ios.* 318, [*reges*] [*suscepta in proelia*] [*fidos*], dove troviamo la sequenza [nome] + [perifrasi con valore esplicativo] + [aggettivo]: i re scelti da Adoni-Sedek sono di provata lealtà in

---

ibid., 1884, 8-10, portando come parallelo Paul. Nol. *epist.* 49, 7, 7 sgg., *homo… ab hominibus exclusus, … omnis terrae exul, diuersi maris hospes et exsors generis humani…, quaeso te, numquid natura sua perdurauit?*).

[17] Cfr. ed. Thilo–Hagen, *Seruii…,* II, p. 276, r. 30, nt. *ad loc.:* «dicit autem Seruius, quod Aeneae non sortito equus adductus sit, ea re indicari ceteris sorte equos datos esse».

[18] Cfr. infatti *ibid.* 199-317. Per i vv. 340-341, cfr. la traduzione di Dräger 2003, p. 147: «ohne Verlosung nehmen sie die Rücken<-stücke> der Tiere für den Laconen vorher weg». Cfr. anche Spaltenstein 2004, p. 291: «Valérius évoque ainsi en négatif un tirage au sort […] pour souligner la préséance accordée à Pollux».

battaglia: perciò vengono convocati, in modo che facciano fronte comune contro Israele e riescano a vincere la temibile resistenza del popolo di Dio.

v. 317: *Iebusea:* così tutti i codd. Pitra e Peiper preferivano correggere in *Iebusaea.*

v. 319: *obliquus:* è lezione di **A** e **C**; **B** porta la forma *obliquos,* che Pitra affermava erroneamente essere lezione di tutti i mss., proponendo di correggere il testo tràdito in *obliquans socios,* espressione che non sembra pertinente al contesto (cfr. Pitra 1852, p. 217, nt. 1); Mayor 1889, p. 134 riteneva invece di dover correggere il testo tràdito in *obiurgans sociis,* locuzione che sarebbe fuorviante nel significato e grammaticalmente scorretta, dato che il v. *obiurgare* è transitivo. Per l'uso di *obliquus* nel senso di «ostile, nemico» nell'*H.,* cfr. *Exod.* 503, *armaque et obliquum quidquid torquetur in hostem; Num.* 422, *signa locat praecepsque obliquum fertur in hostem; ibid.* 530, *non tamen obliqui fremitus nec murmura desunt; ibid.* 750, *ilicet omnipotens obliquum uertere in hostem; Iud.* 30, *arduus obliquas uertisset funditus arces.*

v. 320: *quam <in> populum:* l'integrazione segnalata nel testo è di Peiper; una possibile alternativa sarebbe rappresentata dalla correzione dell'accusativo *populum* nel dativo *populo* (vd. Peiper 1891, p. 168, *in adpar.,* nt. *ad loc.*).

v. 327: *ualidasque:* è lezione di **A** e **C**; **B** porta la lezione *ualidansque*. Mi pare che si possa accogliere nel testo critico il tràdito *ualidasque* senza necessità di correggere in *ualidasue,* come vorrebbe invece Mayor 1889, p. 135.

v. 328: *confidant:* è lezione di **A** e **B**, accolta da Peiper e da Mayor 1889, p. 135. Pitra 1852, p. 217 stampava invece l'errato *confidunt,* lezione di **C**.

v. 329: *efficiet:* è lezione di **A** e **C**; **B** porta la forma *efficiat.* Peiper e Mayor 1889, p. 135 mantengono la lezione dei primi due codd.; Pitra correggeva invece il testo proponendo di leggere *efficient,* ma quest'emendamento non può essere accolto, dato che il contesto richiede un verbo al singolare (il soggetto è infatti *pedes, -itis,* sing.).

v. 331: *pallenti:* l'aggettivo è qui usato con valore causativo (la paura *fa impallidire* i nemici): cfr. altri es. in Ou. *ars* II 105, *pallentia philtra* («i filtri che procurano pallore»); Tac. *dial.* 13, 5, *famamque pallentem* («la fama che fa impallidire»).

v. 332: *fronte pari:* il senso è analogo a quello di espressioni come *aequa* o *aequata fronte,* «in linea pareggiata a quella del nemico, in fronte uguale» (cfr. Liv. XXXVI 44, 1; XXXVII 39, 9; V 38, 2, *frontem aequare,* «opporre al nemico un fronte uguale»). Per l'uso dell'ablativo *pari fronte,* cfr. anche Lact. *mort. persec.* 44, 6, *acies pari fronte concurrit.*

v. 333: *palantes tumido ualida cum milite caede:* è forse opportuno correggere così la lezione dei mss., che leggono: *tumido palantes* [*pallantes* **BC**] *ualido cum milite caede.* Il Pitra e il Peiper proponevano di correggere il testo tràdito, leggendo: *palantes tumida ualido cum milite caede.* Ritenevano giustamente, cioè, che fosse necessario invertire, per ragioni metriche, la posizione delle prime due parole del verso, e proponevano poi di leggere *tumida* (scil. *caede*) anziché *tumido,*

lasciando inalterata la formula *ualido cum milite.* Se accettassimo il testo proposto dai due editori, dovremmo intendere che i nemici non attaccheranno l'esercito di Israele, «correndo poi qua e là con valorosi soldati, (impegnati) in una strage che li faccia insuperbire»: occorrerebbe, cioè, conferire all'aggettivo *tumidus* un valore causativo, in quanto si parlerebbe di una strage «che rende gonfi (d'orgoglio)», «che fa insuperbire» (per l'uso di *tumidus* in senso causativo, cfr. ad es. Prop. II 24, 31); l'aggettivo in questione sarebbe concordato per ipallage con *caede,* anziché con *milite.* Sembra tuttavia più opportuno mantenere la lezione dei codd. *tumido* (rif. a *milite*), correggendo, piuttosto, il tràdito *ualido* in *ualida* (scil. *caede*), sulla scorta del passo di *Hept. Num.* 524, *terrorem inmodicum ualida cum clade dedere* (*ualida clade* ≈ *ualida caede*); cfr. anche Coripp. *Ioh.* VII 126-127, ... *tumidos quos cernitis hostes/ caede leui,* dove abbiamo una formulazione del verso analoga a quella da noi proposta, con il nesso *tumidos… hostes* (cfr. il nostro *tumido… cum milite*), nel senso di «nemici resi superbi», accompagnato dall'ablativo *caede leui*, nel senso di «una strage di modeste proporzioni» (il contrario, cioè, del nostro *ualida… caede*). Ai passi citati si può aggiungere Amm. Marc. XXVII 9, 7, *tali successu latrones praetumidos, palantesque per uaria confidentius…,* in cui si fa riferimento a dei briganti che vagano (*palantes*) sicuri di sé per varie zone, inorgogliti oltre misura (*praetumidos*) dal successo conseguito nel corso delle loro scorribande.
Se accettiamo di leggere *ualida* al posto di *ualido,* la dislocazione dei sostantivi e degli aggettivi all'interno dell'esametro si potrebbe schematizzare in questo modo:
[agg.^{1}][agg.^{2}]…[sost.^{1}][sost.^{2}] : *palantes* [*tumido*]$_{\text{AGG.1}}$ [*ualida*]$_{\text{AGG.2}}$ *cum* [*milite*]$_{\text{SOST.1}}$ [*caede*] $_{\text{SOST.2}}$:
per altri esempi di analoghe formulazioni del verso nell'*H.,* cfr.:
Ios. 24, [*tertia*]$_{\text{AGG.1}}$ [*puniceum*]$_{\text{AGG.2}}$ *signet cum* [*linea*]$_{\text{SOST.1}}$ [*mundum*]$_{\text{SOST.2}}$;
Ios. 71, [*inlita*]$_{\text{AGG.1}}$ [*puniceo*]$_{\text{AGG.2}}$ *cernatur* [*lana*]$_{\text{SOST.1}}$ [*colore*]$_{\text{SOST.2}}$;
Ios. 89, [*nuda*]$_{\text{AGG.1}}$ *in* [*primori*]$_{\text{AGG.2}}$ *mergunt* [*uestigia*]$_{\text{SOST.1}}$ [*ripa*]$_{\text{SOST.2}}$;
Ios. 290, [*callida*]$_{\text{AGG.1}}$ [*uersuto*]$_{\text{AGG.2}}$ *celerant* [*conludia*]$_{\text{SOST.1}}$ [*facto*]$_{\text{SOST.2}}$.

v. 335: † *namque ... tyranni* †: il testo è tràdito in questa forma da tutti i codd., ma non ne è chiaro il senso, a causa del termine †*apafum*†, che Peiper trascrive *Apaphum,* considerandolo, evidentemente, come un nome proprio di qualche località. In realtà, si tratta di un vocabolo che non corrisponde ad alcun nome noto di città, regione o persona, tanto che lo stesso Peiper 1891, p. 169, *in adpar.* avanza l'ipotesi che il termine derivi da un fraintendimento della parola greca ἄφνω, avverbio che significa «subitamente, all'improvviso», che ricorre nel passo biblico di *LXX, Ios.* 10, 9, καὶ ἐπιπαρεγένετο ἐπ᾽αὐτοὺς Ιησοῦς **ἄφνω,** ὅλην τὴν νύκτα εἰσεπορεύθη ἐκ Γαλγαλων, ovvero proprio nel luogo qui oggetto di parafrasi. Sulla possibilità che si tratti di un errore del poeta, che potrebbe aver mal interpretato il testo dei *LXX* o aver seguito una versione della *Vetus* contenente delle sviste nella traduzione[19], cfr. Peiper 1891, p. XXVII, nt. 2, in cui vengono segnalati altri casi che possono essere ricondotti ad equivoci di questo tipo: «sic ex male intellecto Graeco textu in Latinam uersionem uenerunt *Exod.* 418, *Pauleum* (τῆς ἐπαύλεως) [20], *Exod.* 27,

[19] Purtroppo le versioni della *Vetus* a noi giunte non ci soccorrono nell'interpretazione di questo passo: cfr. infatti *Ios.* 10, 9 ed. Robert 1900, p. 71, *et superuenit super illos Iesus de subito* [= ἄφνω]*, tota nocte profectus ex Galgala;* nell'ed. Sabatier (*Bibliorum Sacrorum…,* I) il passo in questione non è recensito, mentre in *VLD, ad loc.,* si trova anche questa traduzione: *inruit itaque Iosue super eos repente* [= ἄφνω]*, tota ascendens nocte de Galgalis.*
[20] In *Hept. Exod.* 418-419, *Pauleum deinde petunt, cui Magdala tellus/ iungitur* viene parafrasato il passo di *Exod.* 14, 2, in cui si legge l'ordine che Dio diede a Mosè, che avrebbe dovuto accamparsi davanti alla città di Pi-Achiròt, tra Migdol e il mare: nei *LXX, ibid.,* si legge: λάλησον τοῖς υἱοῖς Ισραηλ, καὶ ἀποστρέψαντες στρατοπεδευσάτωσαν

Etonum[21]». Anche nel caso in cui il termine †*apafum*† designasse una località ignota, mi pare che il senso complessivo del verso rimarrebbe oscuro e incoerente con il resto del passo qui parafrasato. Non risulta molto convincente nemmeno il testo proposto da Pitra, che ricorreva ad una doppia correzione, suggerendo di leggere: *namque parum belli tenuerunt caede tyranni,* che si dovrebbe intendere in questo modo: «e infatti i tiranni ottennero poco con la strage di guerra». Infatti, i re nemici non compiono alcuna strage, ma scappano, e i loro soldati vengono sbaragliati (cfr. v. 336 sgg.). Mi pare difficile poter accogliere nel testo la correzione *parum,* che ha lo svantaggio di essere poco giustificabile paleograficamente; forse, al limite, la si potrebbe accettare conservando il tràdito *sede,* intendendo quindi così il senso del verso: «infatti i tiranni ottennero poco nel luogo della guerra», cioè «nella località in cui avevano schierato i loro eserciti per la guerra»[22]. In ogni caso, mi sembra che si debba lasciare intatta l'espressione *belli… sede,* che già in Livio (cfr. ad es. IX 23, 1) indica il teatro dell'azione di guerra, e, più genericamente, il fronte. Non mi sembra nemmeno il caso di correggere come propone Mayor 1889, p. 135, che ritiene che †*apafum*† sia una corruzione da *Gabaon* e, eliminando, per motivi metrici, anche il *–que* enclitico dopo *nam,* vorrebbe leggere: *nam Gabaon belli tenuerunt sede tyranni* (intendendo *Gabaon* come un accusativo?). Nell'incertezza sul significato del verso, viste anche le obiezioni sollevabili su ciascuna proposta di correzione avanzata dai vari studiosi citati, ho ritenuto di dover contrassegnare il verso con le *cruces.*

v. 340: *conferta:* è correzione di Peiper, proposta già da Mayor 1889, pp. 135-136, nt. *ad loc.,* per *comperta* dei codd., mantenuto da Pitra.

v. 342: *tantis… triumphis:* l'indefinito ha qui il valore tradizionale di «così grande», «tanto grande», come ai vv. 516 (*tanta dementia*); 581 (*uiris tantis… functis*).

v. 346: il senso del verso è: «a meno che tu non ordini che le ore della notte vengano trasformate in ore di luce», permettendo, così, la prosecuzione della battaglia.

ἀπέναντι τῆς ἐπαύλεως ἀνὰ μέσον Μαγδώλου (trad. Le Boulluec – Sandevoir 1989, pp. 162-163: «Parle aux fils d'Israël: qu'ils reviennent et campent devant le Domaine, au milieu entre Magdôlon…»): l'espressione ἀπέναντι τῆς ἐπαύλεως indicherebbe perciò un villaggio, un abitato di campagna (n.b.: nello stesso passo, la *Vetus* porta la forma *Epauleum:* cfr. *VLD, ad loc.*). Nel testo masoretico il luogo è citato con il nome di *Pī-Haḥīrōt* (cfr. *Vulg., Exod.* 14, 2, *reuersi castrametentur e regione Phihahiroth, quae est inter Magdalum…*), che è un termine di origine egiziana che significa sia «imboccatura dei canali» che «palude»: cfr. Le Boulluec – Sandevoir 1989, p. 162, nt. *ad loc.*: «*Epaulis* est donc a prendre ici dans l'acception de "domaine" rural, à partir du sens "enclos" […] et non de "bivouac". Ce terme grec est bien une traduction, même si elle est incomplète» (*ibid.,* in cui si segnala anche che tuttavia, da un certo periodo in poi, il termine sembra essere stato inteso come un nome proprio: lo testimoniano la traduzione latina di Orig. *Hom. Exod.* 5, 1, 3 e il testo di *Peregr. Aeth.,* 7, 4, in cui si trova la forma *Epauleum*. A questi passi mi sembra che si possa aggiungere il verso dell'*H.* sopra citato).

[21] In *Hept. Exod.* 26-27, *Ramassum, Pythona dehinc, et nomine Solis/ Etonum insignem* viene parafrasato il passo di *Exod.* 1, 11, in cui vengono ricordate le città costruite per il faraone dal popolo degli Israeliti: nei *LXX, ibid.,* si legge: καὶ ᾠκοδόμησαν πόλεις ὀχυρὰς τῷ Φαραω, τήν τε Πιθωμ καὶ Ραμεσση καὶ Ων, ἥ ἐστιν ῾Ηλίου πόλις. *On* è dunque il nome della «città del Sole», frainteso, secondo Peiper, dal poeta dell'*H.,* che scrive *Etonum:* cfr., in proposito, anche le osservazioni di Becker 1889, p. 29, nt. 1, in cui si nota che può essere stato il testo della *Vetus* a trarre in inganno l'A., che avrebbe letto in *Exod.* 1, 11 (cito dall'ed. Robert 1881, p. 165): *et aedificauerunt ciuitates munitas Faraoni, Pythonam et Ramessem et On, quae est Solis ciuitas* e avrebbe commesso l'errore di considerare la congiunzione *et* come una parte del nome della città in questione.

[22] Quell'«infatti» (*namque,* ad inizio del verso) potrebbe trovare, in questo modo, una sua giustificazione: «infatti [= come Dio aveva assicurato nel suo discorso a Giosuè: cfr. in partic. vv. 331-333], i tiranni ottennero ben poco sul campo di battaglia [e perciò si ritirano, v. 336]». Va detto, tuttavia, che l'espressione *parum tenere* non risulta attestata in altri testi.

v. 347: *sit… librato in pondere:* il Sole non tramonterà, consentendo, così, di protrarre le ore del giorno: per l'espressione *librato (in) pondere,* cfr. anche: Germ. *Arat. fragm.* 4, 27, *sidus et aequatae librato pondere chelae;* Manil. I 173, *quod ni librato penderet pondere tellus,* ma anche Ou. *met.* I 12-13, *nec circumfuso pendebat in aere tellus/ ponderibus librata suis…;* Sen. *Phaedr.* 973-974, *sub quo uasti pondera mundi/ librata suos ducunt orbes.*

v. 352: *utroque in cardine:* l'espressione designa i due punti cardinali, l'est e l'ovest, che segnano i poli opposti del movimento dell'astro lunare: cfr. *ThlL* III, 444, 69-70.

vv. 353-354: non mi pare che si debba ipotizzare qui una trasposizione di versi, come invece sostiene Mayor 1889, p. 136, nt. *ad loc.:* «353-4 should follow after 355-6, for they refer to a previous victory». Si sta parlando di un unico episodio: prima i re vengono rinchiusi nella caverna (vv. 353-354), poi l'esercito si avventa su di loro e li uccide (*conculcat colla gementum,* v. 356). L'ordine tràdito è perciò coerente e corretto. Particolare è invece il dettaglio proposto dall'ablativo assoluto *obstricta ceruice,* v. 354, dato che esso si riferisce ad una pena cui il testo biblico non accenna.

v. 355: il verso può essere letto nella forma tràdita dai mss., senza bisogno degli interventi auspicati da Mayor 1889, p. 136, nt. *ad loc.,* che proponeva di leggere: *concurrit positis tum Iudaea undique telis*. Accolgo, con il Peiper, *Iudaea* di **C**, non *Iudea* di **AB** (cfr. vv. 288 e 577).

v. 357: *crucibus figuntur in altis:* l'immagine richiama quella proposta nella narrazione della crocifissione del re di Ai (cfr. vv. 257-258).

v. 360: *onerantur:* è lezione di **A**, sebbene Pitra rivendichi di aver integrato una lacuna, stampando *onerant<ur>*; **B** e **C** portano la lezione *honerant.*

v. 364: *petita Lachis:* è lezione di **B**; in **A** si legge *petit alachis.* Pitra correggeva il testo tràdito in *petit Lachis.*

v. 368: *habuere in:* è lezione dei codd. e pare corretta. Non mi sembra necessario modificare *habuere in* in *structas* opp. *stabiles* opp. *habitatas,* come proposto invece da Mayor 1889, p. 136, nt. *ad loc.* Mi pare che deponga a favore della conservazione della lezione tràdita dai mss. anche il confronto con i vv. 264-265, in cui venivano descritti in termini simili i luoghi di provenienza dei sovrani della terra di Chanaan, raggiunti dalla notizia delle imprese straordinarie compiute dall'esercito d'Israele: *et qui dumosis* ***posuere*** *in montibus aulas/ uel campos* ***habitant*** *laetos uallesque supinas.*

v. 372: *Abirus:* è lezione dei codd., corretta da Peiper in *Iabirus* (cfr. *LXX Ios.* 11, 1, Ιαβιν βασιλεὺς Ασωρ; *Vulg. ibid., Iabin rex Asor*). La correzione non pare però opportuna, alla luce del passo di *Vet. Lat., Ios.* 11, 1, *cum autem audiuit* ***Abir,*** *rex Asor…*

gentis: è correzione di Pitra, accolta anche da Peiper. I codd. danno *gentes.*

v. 373: *Asorum:* la forma *Asor/ Asur/ Asurus* designa gli abitanti del regno di Asor (o Azor), in Palestina: cfr. anche *Hept. Iud.* 201, *Chananaea manu ex Asuris pube coacta* e *infra,* v. 399, *ipse regum princeps ferro dat pectus Asurus.*

v. 376: *Roboamus:* è lezione dei codd. Peiper 1891, 170, *in adpar.* si chiede se non sia il caso di correggere in *Iobabus* (cfr. *LXX Ios.* 11, 1, ἀπέστειλεν πρὸς Ιωβαβ βασιλέα Μαρρων [Μαδων secondo un altro testimone manoscritto: vd. *Septuaginta* ed. Rahlfs 1965[8], p. 373, *in adpar.*]; *Vulg. ibid., misit ad Iobab regem Madon*). Non credo necessario correggere il testo, alla luce del confronto con *Vet. Lat., Ios.* 11, 1, *misit ad* ***Iroban,*** *regem Amarron…*

v. 376: *Madonis:* è correzione di Peiper per *Machedonis* dei codd., considerato *lectio facilior*. Pitra manteneva invece la lezione tràdita dai mss.

v. 377: *Axinus:* è correzione di Pitra per *Axnus* dei codd. In *LXX Ios.* 11, 1 il nome ricorre nella forma Αζιφ; nel latino della *Vulgata* è *Acsaph;* in *Vet. Lat., Ios.* 11, 1, troviamo: *ad regem Axim.*

v. 379: *Ceneritus:* è correzione di Peiper per *Cineritus* dei codd., mantenuto da Pitra. La proposta di Peiper mi sembra plausibile: cfr. infatti *LXX Ios.* 11, 2, Κενερωθ; *Vet. Lat., ibid., Chenereth; Vulg. ibid., Cheneroth.*

Arabusque: è correzione di Peiper per *aratus* dei codd. (vd. *LXX Ios.* 11, 2, ἐς τὴν Ραβα; *Vet. Lat., ibid., et in Araban*); il riferimento è assente, invece, nella *Vulgata*.

v. 380: *sceptri socialis amore:* l'espressione indica la fiducia che i sovrani nutrivano nell'alleanza da loro stipulata: forse si ha qui una reminiscenza di Prud. *hamart.* 107, *et placet esse duos sceptris socialibus aequos*[23].

v. 381: *Ernadurus:* è lezione dei codd. Si tratta di un *hapax* che designa gli abitanti di Nafat-Dor, il cui nome significa «distretto di Dor» o «dune di Dor» (cfr. Dalla Vecchia 2010, p. 95, nt. *ad Ios.* 11, 2). In *LXX, ibid.,* si trova la forma Ναφεδδωρ; nel passo corrispondente della *Vetus* si legge *Faenaetdor,* mentre nella *Vulgata* si trova la perifrasi *in regionibus Dor.*

Chanannus: è lezione di **A**, accolta da Peiper. Pitra stampava *Chanannis,* correzione della lezione di **B** *Chananis.* La lezione di **A** va preferita, dato che nel testo biblico si fa riferimento ai Cananei che abitavano ad occidente (cioè nella zona ad ovest del Mar Morto: cfr. qui il v. 382) e a quelli che vivevano nella zona ad est del Mar Morto (cfr. qui i vv. 382-383). Cfr. *LXX Ios.* 11, 3, καὶ εἰς τοὺς παραλίους Χαναναίους ἀπὸ ἀνατολῶν[24]; *Vulg., Ios.* 11, 3, *Chananeumque ab oriente et occidente;* poco utile per un raffronto è qui la *Vet. Lat., ibid.,* dove troviamo solo l'indicazione del popolo dei Cananei indicato come *Chorreos* (errore per *Chananaeos* [o *Chananeos*] = Χαναναίους: cfr. Robert 1900, *ibid.,* nt. 1; *VLD, ad Ios.* 11, 3), senza riferimenti a partizioni geografiche (oriente e occidente). E' interessante notare che l'ampia perifrasi geografica presente in

[23] Nel passo citato ci si riferisce al potere che, secondo il diteismo marcionita, i due Sovrani del mondo eserciterebbero in sinergia, sebbene con ruoli diversi – si allude, quindi, alla dicotomia che egli eretici marcioniti avvertivano tra il Dio del Vecchio Testamento e quello del Nuovo Testamento.

[24] Sembra di capire che il testo dei *LXX* faccia riferimento ai Cananei che abitano le coste «a partire dalla zona orientale», quindi incluse anche le parti occidentali della regione: cfr. la trad. proposta da Moatti-Fine 1996, pp. 157-158, «et vers les Khananéens du littoral à partir du levant»: vd. in proposito *ibid.,* p. 157, nt. *ad* 11, 3.

questo passo dell'*H.* per designare i Cananei occidentali e orientali trova un parallelo nei vv. 406-407, dove, con procedimento simile, si allude nuovamente ai due punti cardinali opposti, l'ovest e l'est, ricorrendo ad un'ampia circonlocuzione: *(urbes)… obtentu positas et cardine terrae,/ unde rubet croceum uenientis flamma diei* (vd. *infra,* nt. *ad loc.*).

v. 383: *cum:* è correzione di Peiper per *tum* dei codd. Pitra proponeva di correggere in *qua.*

v. 384: *Amorrus:* è lezione dei codd., accolta da Peiper; Pitra preferiva correggere in *Amorreus͡.*

v. 385: *Cetius:* è lezione di **A,** accolta da Peiper; **B** porta la lezione *Cetinus;* Pitra correggeva in *Ceteus.* La forma del nome oscilla generalmente fra *Ceteus* e *Cetaeus* (vd. *Gen.* 369; *Exod.* 154 e 1008; *Ios.* 267). La forma *Cetius* è un *hapax.* In *LXX Ios.* 11, 3 si ha la forma Χεττᾶιους; in *Vet. Lat., ibid.,* si legge la forma *Chetteos;* in *Vulg., ibid., Hettheum.* Si tratta degli Ittiti, discendenti di Chet o Heth (vd. *supra,* nt. *ad u.* 267): in *Hept. Gen.* 756 troviamo usato, al genitivo, il nome del loro capostipite, nella forma *Cetis*: *cumque locum busto praestarent pignora Cetis…* (il v. parafrasa *Gen.* 23, 5, in cui Abramo chiede agli Ittiti di concedergli un luogo in cui seppellire la moglie Sara. Si può quindi tradurre: «e poiché i figli di Chet [= gli Ittiti] mettevano a disposizione [*sc.* ad Abramo] un luogo per la sepoltura…»). Per il nome degli Ittiti, vd. anche *supra,* nt. *ad u.* 267 e Prud. *ham.* 420.

Eucheusque: lezione dei codd., mantenuta da Peiper; Pitra correggeva in *Euthaeusque.* Si tratta di un *hapax* nell'*H.* Probabilmente si tratta di un allotropo dell'agg. *Eueus* (gli Evei: cfr. v. 268 e *LXX Ios.* 11, 3, Εὐαίους; *Vulg. ibid., Eueum*). Penso che la lezione dei mss. vada conservata, alla luce di *Vet. Lat., Ios.* 11, 3, dove compare la forma *Eucheos.*

Ferezeusque: è lezione dei codd., corretta in *Pherezeusque* da Peiper; Pitra emendava, invece, in *Feresaeusque.* Cfr. però *Vet. Lat., Ios.* 11, 3, *Ferezeos*; vd. anche *supra,* nt. *ad u.* 268.

v. 386: †*thitsae*†: è lezione di **A**, mentre **B** porta la forma *Hitsae.* Sembra trattarsi di una corruzione dell'ebraico Mizpa, termine che indica una regione non identificata con precisione (cfr. Della Vecchia 2010, p. 96, nt. *ad Ios.* 11, 3). In *LXX, Ios.* 11, 3, si legge la forma Μασσηφα; in *Vet. Lat., ibid., Massoam;* in *Vulg., ibid., Masphe.* Dato che il testo dell'*H.* sembra allontanarsi molto dalla grafia delle forme citate, ho preferito apporre le *cruces.*

v. 388: *exim:* è lezione dei codd., accolta da Peiper; Pitra legge, a torto, *exin.* La forma più usata nel poema per *exinde* è *exim:* cfr. Wacht 2004, p. 180, *s.u.* "exinde" (vd. ad es. i casi di *Num.* 435 e 727; *Iud.* 81).

v. 393: *Maronis:* è correzione proposta da Mayor 1889, p. 137 e da Peiper per *Aronis* dei codd., mantenuto da Pitra. Cfr. *LXX Ios.* 11, 7, ἐπὶ τὸ ὕδωρ Μαρρων; *Vet. Lat., ibid., ad aquam* ***Maerron***; *Vulg. ibid., ad aquas* ***Merom.***

v. 399: per ovviare a *rĕgum* (al posto di *rēgum*) Mayor 1889, p. 137, nt. *ad loc.* propone di leggere così i vv. 399-400: *regum etiam princeps ferro dat pectus Asurus,/ ipsaque procumbit totis urbs subruta muris:* Peiper 1891, p. 345 considera *rĕgum* una licenza metrica (è l'unico caso attestato nell'*H.*: cfr. Wacht 2004, pp. 468-470 *s.u.* "rex").

v. 402: *bis denos… nouemque:* il numero ventinove concorda con quello presente in *LXX, Ios.* 12, 24, πάντες οὗτοι βασιλεῖς **εἴκοσι ἐννέα** e *Vet. Lat., ibid., omnes hii reges* ***XXVIIII;*** diversa l'indicazione di *Vulg., ibid., omnes reges* ***triginta et unus.*** La divergenza è dovuta ad alcune discrepanze tra le diverse redazioni del testo biblico[25]. Mayor 1889, p. 137, nt. *ad loc.,* propone di correggere *nouem* in *nonos,* probabilmente per ovviare alla scansione imperfetta del verso: *bīs dē*|*nōs hāc*| *pūgnă dŭ*|*cēs nŏ*|*vēmquĕ pĕ*|*rēmīt.* Leggere *nōnos* consentirebbe di realizzare uno spondeo in quarta sede, ma l'espressione *bis denos… nonosque* non mi pare che possa equivalere, nel senso, a *bis denos… novemque;* inoltre, l'intervento proposto da Mayor non risolverebbe l'altro problema prosodico, *pugnă* anziché *pugnā* (abl.; per casi analoghi, cfr. Peiper 1891, p. 344, *Index metricus*); per *nŏuem,* vd. anche *Gen.* 577, *iamque nouem denos nouiesque exegerat annos* (si fa riferimento ai novantanove anni di Abramo).

vv. 405-406: *tantis pereuntibus…/ gentibus:* per *tantus* nel senso di «così numeroso», vd. *supra,* nt. *ad u.* 113.

v. 406: *obtentu:* il *ThlL* IX/2, 277, 75 sgg., *s.u.* "obtentus, -us" (deriv. da *obtendere*) spiega, dubitativamente: «de extentione, directione (an ipsa regione?)», chiosando poi, interrogativamente: «nisi *–u* ad priorem partem sententiae trahendum et ad *2. obtentus* referendum, cfr. *Vulg. Ios.* 11, 23, *tradidit… in possessionem*»: si ritiene cioè possibile che l'ablativo *obtentu,* qui presente, vada ricondotto al tema del verbo *obtinere,* anziché a quello del verbo *obtendere*. In realtà, è forse possibile spiegare il particolare significato qui assunto dal sostantivo *obtentus* se si guarda al significato etimologico del verbo *obtendere,* che significa «stendere davanti, opporre» (cfr. *ThlL* IX/2, 273, 72, «*i.q.* tendendo obicere, opponere»: vd. ad es. Verg. *Aen.* X 82, *pro uiro nebulam obtendere;* Suet. *Nero* 48, 1, *ante faciem obtento sudario*): tenuto conto della seconda parte del verso e dell'esametro successivo, in cui è indicato, attraverso un'ampia perifrasi, il punto cardinale est (*et cardine terrae,/ unde rubet croceum uenientis flamma diei*), si può intendere il termine *obtentus* nel senso di «punto che si stende 'davanti', in opposizione all'oriente»: si comprende così che il riferimento è all'occidente, punto in cui tramonta il sole.

v. 407: *croceum:* è forma del neutro dell'aggettivo: ha qui valore avverbiale.

v. 409: †*chebronis*†: è lezione di **A**, accolta da Peiper, mentre **B** riporta la forma *Crebronis.* Nel passo qui parafrasato si fa riferimento alla valle del fiume Arnon, che si trova ad est del Mar Morto, in cui sfocia questo corso d'acqua: cfr. *LXX, Ios.* 12, 1, … καὶ κατεκληρονόμησαν τὴν γῆν αὐτῶν πέραν τοῦ Ιορδάνου ἀφ᾽ ἡλίου ἀνατολῶν ἀπὸ φάραγγος **Αρνων;** *Vet. Lat., ibid., ... et possederunt terram illorum ultra Iordanen a solis ortu a ualle* ***Arnon;*** *Vulg. ibid., et possederunt terram eorum trans Iordanem ad solis ortum a torrente* ***Arnon.*** Il Peiper precisa nell'*Index nominum* allegato alla sua edizione (p. 304, *s.u.* "Chebrona") che l'espressione *Chebronis uallem* corrisponderebbe proprio al gr. φάραγγος Αρνων, e riporta, a sostegno di quanto affermato, altri passi dell'*H.* in cui compare una forma analoga del nome: si tratta di *Num.* 326, *permensi deserta*

[25] Si può notare, ad esempio, che nella *Vulgata* viene inserito anche un riferimento al re di Bethel (12, 16, *rex Bethel unus*), assente invece nei *LXX* e nella *Vetus;* inoltre, nella versione geronimiana il re di Afek è distinto dal re di Saron (12, 18, *rex Afec unus, rex Saron unus*), mentre nei *LXX* Afek viene indicato come sovrano della terra di Saron (12, 18, βασιλέα Αφεκ τῆς Σαρων). Ma esistono anche differenze fra gli stessi nomi inclusi nel catalogo, che coincidono solo nel testo masoretico e nella *Vulgata.*

heremi Chebronaque lustrant; Ios. 441, *talia poscentem Chebrono in colle locauit; Iud.* 23, *post Chebrona ruit et Chananea iuuentus.* I passi paralleli qui citati non sembrano, però, pertinenti, in quanto in tutti e tre i casi riportati come confronto dal Peiper si fa riferimento alla città di Hebron, nota nei *LXX* come Χεβρων, nome traslitterato in *Chebron* nella *Vetus* (nella *Vulgata* si trova, invece, la forma Hebron): si tratta di una località che si trova ad ovest del Giordano, a sud di Gerusalemme. Il fiume Arnon, invece, come abbiamo ricordato, si trova ad est del Giordano, nella regione della Palestina che era già stata conquistata da Mosè. Che il parafraste non dovesse riferirsi qui alla città di Hebron è evidente dal fatto che ai vv. 406-419 vengono citate solamente le terre sottomesse da Israele all'epoca di Mosè, come accade nella sezione corrispondente dell'ipotesto biblico (*Ios.* 12, 1-6): la città in questione risulta essere stata conquistata da Giosuè, che ne affidò il governo a Caleb (cfr. *Ios.* 10, 36-37; 12, 10; 14, 13-15: cfr. *Hept. Ios.* 411). E' difficile supporre anche che le due lezioni dei codd., *Chebronis* e *Crebronis,* siano una forma di storpiatura del nome del fiume Arnon. In assenza di dati certi, ho preferito contrassegnare la lezione di **A** con le *cruces.*

v. 411: †*adamar*†: è lezione dei codd., priva di senso: Peiper stampava *ad Amar;* Pitra, invece, *Adamar. Amar* o *Adamar* non sembra essere un nome proprio attestato altrove: è voce segnalata come *hapax* in *ThlL* I, 1813, 23-24, *s.u.* "Amar"; omessa in De Vit, *Onom.,* I/1, mentre Perin, *Onom.,* I, p. 29 accoglie la lettura proposta dal Pitra, con rimando ad *Amar,* voce in realtà mancante. Pitra 1852, p. 219, nt. 2, scrive: «intellige: θαλάσση ῎Αραβα LXX, *Mare deserti* in Vulg.»: per i passi della Bibbia cui allude l'editore, cfr. *LXX Ios.* 12, 3, ἕως τῆς θαλάσσης Αραβα; *Vet. Lat., ibid., usque ad mare Raba; Vulg. ibid., usque ad mare Deserti:* si tratta del Mar Morto. Si potrebbe, forse, correggere la lezione dei codd. in *Araba* (rif. a *pelagus:* nel verso si dovrebbe sottintendere la preposizione *ad,* presente al v. 410): in ebraico il Mar Morto è chiamato Yām hā-'Arābāh[26].

Cheneret: si può, forse, correggere così la lezione dei codd. *Chemeri et* **A** *Ehemeri et* **B**, che il Peiper coreggeva in *Cheneri et;* Pitra accoglieva la lezione di **A**. Per la proposta di lettura *Cheneret,* cfr. *LXX Ios.* 12, 3, ἕως τῆς θαλάσσης Χενερεθ; *Vet. Lat., ibid., usque ad mare* ***Chenereth;*** *Vulg. ibid., usque ad mare* ***Cheneroth***. Il nome designa il lago di Tiberiade, in ebraico Yām Kinnèrèt.

v. 412: *Fasgam… Asedota:* la forma *Fasgam,* lezione di **A** e **B**, accolta da Pitra, è da preferirsi a *Phasgam,* correzione proposta da Peiper: cfr. *Vet. Lat. Ios.* 12, 3, *Asedoth Fasga.* Asedoth è un nome comune ebraico che significa «versanti»: cfr. Moatti-Fine 1996, 65: «translittération du pluriel du nom commun *'ashēdāh,* "versant" (les Versants, traduction moderne fréquente)»; Pisga è invece il nome ebraico di un monte che si trova nel paese degli Amorrei, a nord est del Mar Morto, sulla riva sinistra del Giordano (è vicino al monte Nebo, da cui, secondo *Deut.* 3, 27 e *ibid.,* 34, 1, Mosè contemplò la terra promessa). Il Pisga è talvolta identificato con il ras es-Siyāġa, che si trova a sud-ovest di Amman: cfr. Dalla Vecchia 2010, p. 103, nt. a *Ios.* 12, 3. Per il nostro passo, cfr. *LXX Ios.* 12, 3, ὑπὸ Ασηδωθ Φασγα, «sous Asèdôth Phasga» (trad. Moatti-Fine 1996, 163); *Vet. Lat., ibid., quae est sub Asedoth Fasga; Vulg. ibid., et ab australi parte quae subiacent Asedothphasga.* Peiper 1891, p., 303, *s.u.* "Asedota" connette questa forma ad una variante del nome della località, Μεσιδωθ, attestata, anche se in forma parzialmente diversa (Μηδωθ), nell'ed. Rahlfs 1965, p. 375

[26] Un'alternativa potrebbe essere la correzione *Arabum* (scil. *pelagus*), ma bisogna ammettere che l'aggettivo *Arabus* (o *Arabs/ Arabicus*), quando viene impiegato in riferimento al mare, designa generalmente il Golfo Arabico o il Mar Rosso: cfr. ad es. Auien. *ora* 401, *Arabsque gurges; orb.* 1098, *sinus Arabi;* Mela I 9, *Arabicum mare;* III 72, *Arabicus sinus;* III 90, *Arabico sinu;* Plin. *nat.* II 168, *Arabicum sinum;* II 173, *Arabicus sinus;* Sol. 23, 17, *oras autem extimas Oceanus amplectitur, qui a litoribus suis Arabicus Persicus Indicus… dicitur.*

in adpar. Lo stesso Peiper, però, non pare escludere la possibilità che il toponimo sia una traslitterazione di Ασιμωθ, nome greco del colle Hayeshimōt (o Bet-Iesimòt, per cui vd. anche *supra,* v. 73 e nt. relativa), ma, alla luce dei riscontri dati sopra, non mi pare che quest'ultima proposta interpretativa possa ritenersi corretta; oltretutto, il poeta sembra interpretare il suo testo di riferimento distinguendo *Asedoth* e *Fasga,* come se si trattasse di due località diverse.

vv. 413-414: *solus… restabat praeda duellis/ Bassamum rector:* il parafraste deve aver qui frainteso il senso del testo biblico. Infatti, in *Ios.* 12, 4 Og, re di Basan, viene ricordato come uno dei re *già vinti* da Israele, mentre il poeta parla di un sovrano che deve essere ancora sconfitto (cfr. l'espressione *restabat… praeda*). L'errore può essere dovuto ad una particolare interpretazione del testo biblico: cfr., infatti, *LXX Ios.* 12, 4, καὶ Ωγ βασιλεὺς Βασαν ὑπελείφθη ἐκ τῶν γιγάντων ὁ κατοικοῦν ἐν Ασταρωθ καὶ ἐν Εδραϊν; *Vet. Lat. ibid., et Og, rex Basan, relictus est de Rafain, qui habitabat in Astaroth et in Edrain; Vulg. ibid., Og, regis Basan, de reliquiis Rafaim, qui habitauit in Astharoth et in Edrain;* cfr. anche il testo ebraico, che recita: «'Og, re di Bashan, uno degli ultimi Refaiti, che risiedeva ad 'Ashtarot e a Edrei» (trad. Dalla Vecchia 2010, p. 103). Il testo biblico, cioè, spiega che Og era uno degli ultimi discendenti del popolo di Refaìm, nome con il quale si indicava una popolazione particolare della Transgiordania, cui si attribuiva la costruzione di monumenti di dimensioni gigantesche[27]. E' possibile che, non comprendendo un testo come quello della *Vetus* a causa della presenza dell'oscuro termine *Rafain,* l'autore dell'*H.* sia ricorso alla consultazione del testo greco, ricavandone l'espressione ἐκ τῶν γιγάντων (cfr. v. 415, *titanum uirtute ferox*), pensando poi che la forma verbale *relictus est* indicasse che Og era l'unico re nemico che fosse riuscito a sfuggire alla cattura e all'uccisione da parte di Israele. Come abbiamo visto, invece, il testo biblico ricordava, più semplicemente, questo re come l'ultimo discendente da un'antica stirpe di uomini leggendari: cfr. anche *Deut.* 3, 3 e 3, 11.

v. 415: *titanum:* è correzione di Pitra per *titatum* dei codd. Peiper correggeva il testo tràdito proponendo di leggere *gigantum,* probabilmente sulla base di *LXX, Ios.* 12, 4, καὶ Ωγ βασιλεὺς Βασαν … ἐκ τῶν γιγάντων; nelle versioni latine della Bibbia non si fa riferimento esplicito alla natura di gigante propria di Og: cfr. *Vet. Lat., ibid., et Og, rex Basan, … de Rafain; Vulg., ibid., Og regis Basan de reliquiis Rafaim….*

vv. 417-419: si nota qui un altro fraintendimento del testo biblico da parte dell'autore dell'*H.:* cfr. infatti *LXX, Ios.* 12, 6, καὶ οἱ υἱοὶ Ισραηλ ἐπάταξαν αὐτούς [*scil.* βασιλέας], καὶ ἔδωκεν **αὐτὴν** [*scil.* γῆν] Μωυσῆς ἐν κληρονομίᾳ Ρουβην καὶ Γαδ καὶ τῷ ἡμίσει φυλῆς Μανασση; *Vet. Lat. Ios., ibid., Moyses, puer Domini, et filii Istrahel percusserunt illos* [scil. *reges*]*, et dedit illam* [scil. *terram*] *Moyses in sortem filiis Ruben et Gad et dimidiae tribui Mannasse; Vulg. ibid., Moses famulus Domini et filii Istrahel percusserunt eos* [scil. *reges*] *tradiditque terram eorum in possessionem Rubenitis et Gadditis et dimidiae tribui Manasse.* Probabilmente, usando la *Vetus* come ipotesto, il parafraste non si accorse che nel passo citato il dimostrativo *illam* (non accompagnato da *terram,* in quanto il testo è tradotto letteralmente dal greco, da cui viene ricavata, a mo' di calco, un'espressione altrimenti inconsueta in latino) si riferiva a tutti i territori ad est del

[27] Cfr. Dalla Vecchia 2010, p. 103, nt. a *Ios.* 12, 4: «nell'AT il termine compare venticinque volte come designazione generica per gli spiriti dei morti […] ed è collegato al vocabolo ugaritico *rpum,* appellativo degli antenati regali divinizzati. In diversi passi, come qui, designa gli antichi abitanti della Palestina, la cui statura era gigantesca».

Giordano, non alla sola regione governata dal re di Basan Og, come si sarebbe portati a credere, invece, leggendo il v. 417: *huius* [= *Bassamum rectoris*] *terra datur tribubus sulcanda…*

v. 420: *aequus in omnes:* la costruzione è analoga a quella dell'italiano «giusto nei confronti di…», con idea di moto a luogo figurato verso l'oggetto di un'azione (perciò *in* + acc.).

v. 422: *Masrefatum:* è correzione di Peiper per *masa fatum,* lezione di **A**, corretta da Pitra in *Masafatum,* e *masefatum,* lezione di **B**. In *LXX, Ios.* 13, 6 si ha quest'indicazione: ἕως τῆς Μασερεφωθμαιμ; in *Vet. Lat., ibid., usque Mareesefothin;* in *Vulg., ibid., usque ad aquas Masrefoth.* Il nome indica una località non ben identificata, alla frontiera nordoccidentale della terra di Canaan, presso le acque del fiume Litani, che sfocia nel Mediterraneo. E' possibile che il parafraste abbia travisato il senso del nome biblico *Mareesefothin,* presente nella sua fonte, e abbia inteso che la città di Misrefot-Maìm sorgeva sul mare, forse pensando proprio al Mediterraneo. Cfr. *GEIB,* II, p. 380, *s.u.* "Misrefot-Maìm"; Aharoni – Avi-Yonah 1987, *Atlante…,* pp. 51 e 55, figg. 62 e 69; Della Vecchia 2010, p. 97, nt. *ad Ios.* 11, 8 e p. 112, nt. *ad Ios.* 13, 6.

v. 423: *uillarum nomine priuat:* con quest'espressione particolare si intende dire che Dio non permise che i Leviti avessero il controllo di interi villaggi, territori o regioni da amministrare autonomamente. Nel testo biblico corrispondente, infatti, si ricorda che, come stabilito da Dio e annunciato da Mosè in *Num.* 35, 1-8, ai Leviti non vennero assegnate particolari terre di cui fossero titolari, ma solo alcune città in cui abitare e alcuni terreni necessari per il pascolo delle loro greggi e degli armenti, all'interno delle regioni assegnate alle altre tribù (vd. *Num.* 35, 8, «le città che darete ai leviti verranno prese dalla proprietà degli Israeliti: da chi ha molto prenderete molto, da chi ha meno prenderete meno; ognuno ai leviti darà delle sue città in proporzione della parte che avrà ereditato», trad. CEI 2009, p. 315). Cfr. *LXX, Ios.* 14, 4, καὶ οὐκ ἐδόθη μερὶς ἐν τῇ γῇ τοῖς Λευίταις, ἀλλ' ἢ πόλεις κατοικεῖν καὶ τὰ ἀφωρισμένα αὐτῶν τοῖς κτήνεσιν καὶ τὰ κτήνη αὐτῶν; *Vet. Lat., ibid., et non est data portio in terra Leuitis, sed ciuitates inhabitare et quae separatae erant illorum pecoribus et pecora illorum; Vulg. ibid., nec acceperunt Leuitae aliam in terra partem nisi urbes ad habitandum et suburbana earum ad alenda iumenta et pecora sua.* Per ulteriori riferimenti ai territori destinati ai Leviti, cfr. anche *Ios.* 452 sgg., in partic. 457-458: vd. *infra,* nt. *ad loc.*[28] Nel nostro passo, al sostantivo *uilla* può essere attribuito il significato di «territorio agreste», per cui cfr. Forcellini – Corradini, *Lexicon,* IV, p. 991, *s.u.:* «uilla pro rure» (cfr. ad es. Plin. *epist.* VII 25, 4, *Athenis uiuere hominem, non in uilla putes; OLD,* II, p. 2274, *s.u.,* n. 1 b); esso assume, talvolta, negli autori cristiani, anche il significato di «villaggio» (cfr. ad es. Aug. *catec.* 22, 40, *Bethleem ita erat exigua ut hodieque uilla appelletur*). L'espressione è brachilogica, e può essere intesa in questo modo: il Signore priva i Leviti *della possibillità di legare il loro nome* ad una regione specifica, al contrario di quanto accade nel caso delle altre tribù, sotto il cui nome ricadono i territori loro assegnati. Così, si distingueva il territorio della tribù di Ruben, quello della tribù di Gad, etc., ma non esisteva il territorio della tribù dei Leviti.

[28] Sulle difficoltà riscontrate dagli interpreti nell'individuazione e nella definizione dei confini delle diverse tribù a cui si allude nei capp. 13-19 del libro biblico di *Giosuè*, cfr. il saggio di Cortese 1985, pp. 345-350.

v. 424: Balaam è un indovino la cui storia viene narrata in *Num.* 22-24. In *Num.* 31, 8; 16 si narra di come egli avesse consigliato agli abitanti della terra di Madian di indurre gli Israeliti al culto pagano di Baal-Peor: questo è il motivo per cui venne ucciso insieme al re dei Madianiti dai figli di Israele.

vv. 431-432: si fa qui riferimento a quanto narrato in *Num.* 13-14, in cui si racconta che per ordine del Signore Mosè mandò alcuni uomini ad esplorare la terra di Canaan, che era promessa agli Israeliti. Al loro ritorno a Kades, nel deserto di Paran, dove si trovava l'accampamento di Mosè, gli esploratori riferirono che la regione da loro visitata era fertile e ricca, ma gli abitanti incutevano paura (cfr. *ibid.* 13, 25-29). Fu proprio Caleb, uno degli uomini mandati in avanscoperta da Mosè, a cercare di placare il timore del popolo d'Israele e a spronarlo a combattere contro i Canaaniti, ma la sua proposta di muovere alla conquista della terra promessa fu respinta (cfr. *ibid.* 13, 30-31). Un secondo tentativo di convincere gli Israeliti ad affrontare i nemici venne portato avanti, con esito infelice, dallo stesso Caleb e da Giosuè (cfr. *ibid.* 14, 6-9). La viltà del Suo popolo provocò l'ira del Signore (cfr. *ibid.* 14, 11-12) e la successiva punizione: solo Caleb e Giosuè avrebbero potuto raggiungere la meta del cammino del loro popolo (cfr. *ibid.* 14, 24; 29-30; 38); gli altri Israeliti, invece, sarebbero stati costretti a vagare nomadi per quarant'anni nel deserto e a morirvi: alla generazione successiva, quella dei loro figli, sarebbe stata concessa, invece, la possibilità di giungere nella terra di Canaan (cfr. *ibid.* 14, 29-37). Al v. 431 Caleb parla di giganti, riprendendo la descrizione che in *Num.* 13, 32-33 gli esploratori inviati da Mosè fanno degli abitanti originari della terra promessa, uomini di altissima statura, enormi, di fronte ai quali sembrava di essere come locuste[29]. Al v. 432 va mantenuta la lezione dei codd. *adsistere,* come proposto da Peiper e Mayor 1889, p. 138; Pitra stampava *obsistere* (ma si tratta di una svista dovuta, probabilmente, alla presenza dell'infinito *obsistere* al v. 430).

vv. 433-434: *placidus… senior:* si tratta di Mosè. L'impiego di *senior* per indicare il vecchio patriarca è ripreso da un uso virgiliano: cfr. *Aen.* II 692, *uix ea fatus erat senior* (rif. ad Anchise).

v. 436: *E<na>china ex gente:* è correzione di Peiper per *echina ex gente,* lezione di **A**, e *echina in gentes,* lezione di **B**. Pitra proponeva di leggere *Echina de gente,* annotando però (p. 220, nt. 2): «*Echina,* alias *Enachim.* Promtum [*sic*] est aduertere syllabas susque deque uersas». Riprendendo quest'ultima osservazione, Mayor 1889, p. 138, nt. *ad loc.* proponeva di leggere *Enachim de gente;* Peiper, invece, desiderando mantenere la forma aggettivale, preferiva effettuare un lieve intervento sulla lezione di **A**, mantenendo la preposizione *ex,* tràdita da quest'ultimo codice. Mi sembra che la correzione proposta da quest'ultimo editore sia la migliore, perché meno invasiva nei confronti del testo tràdito. Per il nome degli Anakiti, cfr. *LXX, Ios.* 14, 12, οἱ Ενακιμ ἐκεῖ εἰσιν…; *Vet. Lat., Ios.* 14, 12, *nunc ergo Enacin ibi sunt…; Vulg., ibid., in quo Enacim sunt...*

v. 438: *quater denus:* il testo biblico è in realtà più preciso: parla, infatti, di ottantacinque anni: cfr. *LXX, Ios.* 14, 10, καὶ νῦν ἰδοὺ ἐγὼ σήμερον ὀγδοήκοντα καὶ πέντε ἐτῶν; *Vet. Lat., ibid., et nunc ecce ego hodie LXXXV annorum; Vulg. ibid., hodie octoginta quinque annorum sum*. L'approssimazione per difetto si nota anche in altri casi: cfr. ad es. v. 457 e *infra,* nt. *ad loc.*

[29] Riporto il passo citato nella traduzione italiana dal testo dei *LXX:* «E raccontarono ai figli d'Israele il terrore provato nei confronti della terra che avevano esplorato dicendo: "La terra in cui siamo entrati per esplorarla è una terra che divora coloro che vi dimorano; tutto il popolo che vi abbiamo visto, sono uomini altissimi; e là abbiamo visto i giganti, ed eravamo davanti a loro come cavallette…» (trad. Lucca 2012, p. 695).

v. 439: *ordinis:* il sostantivo assume qui un significato affine a quello dell'it. «ordine»: cfr. *ThlL* IX/2, 959, 38 sgg., «usu christiano (hic illic *i.q.* institutio, imperium, mandatum, sim.)»: alcuni esempi: Tert. *monog.* 12, 5, *quo magis sciret plebs eum ordinem sibi obseruandum, qui faceret praepositos;* Aug. *in psalm.* 77, 28, l. 36, *quantum Dei nutu atque ordine iubetur;* Aug. *ord.* 1, 8, 21, p. 135, l. 12, *diuino nutu et ordine;* Cassiod. *hist.* VI 19, 3, *quod esset concilii ordine constitutum.*

adlēga: è correzione di Pitra, accolta da Peiper, per *adliga* dei codd. Il verbo pare qui usato in un'accezione particolare, attestata in *ThlL* I, 1669, 44-46, «*i. q.* tribuere, destinare»: cfr. Sen. *ben.* V 25, 4, *diis quoque… Homericus ille sacerdos adlegat officia et aras religiose cultas.* Non sembra necessario correggere in *adsigna,* come vorrebbe invece Mayor 1889, p. 138, nt. *ad loc.*

v. 442: *Arboc:* è una proposta di correzione avanzata da Peiper 1891, p. 173, *in adpar.*: i codd. portano la lezione *Ardoc,* adottata dal medesimo editore nel testo critico. Pitra leggeva, erroneamente, *ardor.* Per il nome della città, cfr. *LXX, Ios.* 14, 15, τὸ δὲ ὄνομα τῆς Χεβρων ἦν τὸ πρότερον πόλις Αρβοκ· μητρόπολις τῶν Ενακιμ αὕτη; *Vet. Lat., ibid., nomen autem Chebron erat antea ciuitas Abroc* (probabile errore di metatesi nella traslitterazione dal greco); *Vulg. ibid., nomen Hebron antea uocabatur Cariatharbe.* Il testo ebraico recita, invece: «in precedenza il nome di Hebron era Qiryat-Arba', che fu l'uomo più grande tra gli 'Anaquiti» (trad. Dalla Vecchia 2010, p. 121). E' da notare che qui il parafraste ha commesso, probabilmente, un errore di interpretazione dell'ipotesto, intendendo Ebron (v. 441) e Arboc come due città distinte, mentre il testo biblico dei *LXX,* la *Vetus* e la *Vulgata* testimoniano che Arboc era l'antico nome della città di Ebron.

v. 444: *dociles… fatus:* per il significato di *fatus,* vd. *ThlL* VI/1, 370, 34, «sensu latiore *i.q.* sermo»: cfr. anche *Gen.* 397, *per similes fatus et ciuica uerba locuta est;* per l'aggettivo *docilis* usato in senso attivo, vd. *ThlL* V/1, 1769, 32: «noctione actiua: *i. q.* (facile) docet; unde aliquid discere possis»: cfr. ad es. anche *Exod.* 687-688, *propheta/ conscripsit docili uentura in tempora libro; Ios.* 546 (vd. anche *infra,* nt. *ad loc.*).

v. 445: il riferimento (probabilmente autoschediastico) alle consuete occupazioni degli abitanti di Dabir nasce da una precisazione riscontrabile nel testo biblico: cfr. *LXX, Ios.* 15, 15, καὶ ἀνέβη ἐκεῖθεν Χαλεβ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Δαβιρ· τὸ δὲ ὄνομα Δαβιρ ἦν τὸ πρότερον Πόλις γραμμάτων; *Vet. Lat., ibid., et nomen ciuitatis Dabir antea erat* ***ciuitas litterarum;*** *Vulg. ibid., atque inde conscendens uenit ad habitatores Dabir, quae prius uocabatur* ***Cariathsepher, id est ciuitas Litterarum.*** Cfr. anche Moatti-Fine 1996, 182, nt. *ad Ios.* 15, 15, «"ville-des-Lettres"». Il testo masoretico (*ibid.*) recita: «di là [*scil.* Kaleb, *ndr*] fece una spedizione contro gli abitanti di Debir, che prima si chiamava Qiryat-Sefer» (trad. Dalla Vecchia 2010, p. 125). Secondo Baldi 1952, pp. 120-121, nt. *ad Ios.* 15, 15, l'antico nome della città di Debir, Qiryat-Sefer (= "città del libro") o Sofer (= "dello scriba") «fa conoscere che come in Egitto, in Babilonia e a Ugarit, anche in Canaan esistevano località speciali per l'addestramento alla scrittura ed alla conservazione degli archivi».

v. 447: *animusque:* è correzione proposta già da Mayor 1889, p. 138, nt. *ad loc.,* per *animosque* dei codd., mantenuto da Pitra. Mayor (*ibid.*) citava, a confronto, Verg. *Aen.* V 363, *nunc, si cui uirtus animusque in pectore praesens.*

v. 449: *Iebusea:* è lezione dei codd. La correzione *Iebusaea* del Peiper non pare necessaria.

v. 452: *Leuitis:* è lezione dei codd., come segnalano giustamente Peiper e Mayor 1889, p. 138; Pitra leggeva, invece, *leuitas.*

vv. 452-456: secondo il testo di *Num.* 35, queste sei città erano destinate ad essere il rifugio di chi avesse commesso involontariamente un omicidio: la fuga in uno di questi luoghi posti sotto la giurisdizione dei Leviti avrebbe garantito all'omicida una protezione da possibili vendette messe in atto dai consanguinei dell'ucciso e avrebbe assicurato lo svolgimento di un regolare processo in cui si sarebbe decisa la sua sorte[30]. Per quanto riguarda i nomi delle città assegnate per questo scopo ai Leviti, vd. *Ios.* 20, 7-8.

vv. 455-456: questi versi corrispondono a *LXX, Ios.* 20, 4, καὶ [*scil.* ὁ φονευτὴς] φεύξεται εἰς μίαν τῶν πόλεων τούτων καὶ στήσεται ἐπὶ τὴν θύραν τῆς πόλεως καὶ λαλήσει ἐν τοῖς ὠσὶν τῶν πρεσβυτέρων τῆς πόλεως ἐκείνης τοὺς λόγους τούτους, καὶ ἐπιστρέψουσιν αὐτὸν ἡ συναγωγὴ πρὸς αὐτοὺς καὶ δώσουσιν αὐτῷ τόπον καὶ κατοικήσει μετ'αὐτῶν: il passo non risulta essere tradotto in maniera completa nella versione della *Vetus* trasmessa dal *codex Lugdunensis,* che dalla traduzione del versetto 3 passa a quella del versetto 7, seguendo, evidentemente, un testo particolare dei *LXX*[31]; la *Vulgata* riporta il passo in *Ios.* 20, 4, *cum ad unam harum confugerit ciuitatum stabitque ante portam ciuitatis et loquetur senioribus urbis illius ea quae se conprobent innocentem sicque suscipient eum et dabunt ei locum ad habitandum;* il testo masoretico recita (*ibid.*): «egli [= l'omicida, *ndr*] fuggirà in una di quelle città: si fermerà all'ingresso della porta della città ed esporrà il suo caso agli anziani di quella città; essi lo accoglieranno presso di loro nella città e gli assegneranno una dimora in cui risiedere tra loro» (trad.

[30] Cfr. il passo di *Num.* 35, 1-15: «Il Signore parlò a Mosè nelle steppe di Moab, presso il Giordano di Gerico, e disse: "Ordina agli Israeliti che dell'eredità che possiederanno riservino ai leviti città da abitare; darete anche ai leviti il terreno che è intorno alle città. Essi avranno le città per abitarvi e il terreno intorno servirà per il loro bestiame, per i loro beni e per tutti i loro animali […]. Fra le città che darete ai leviti, sei saranno città di asilo, che voi designerete perché vi si rifugi l'omicida: a queste aggiungerete altre quarantadue città. Tutte le città che darete ai leviti saranno dunque quarantotto, con i relativi terreni; […] ognuno ai leviti darà delle sue città in proporzione della parte che avrà ereditato". Il Signore parlò a Mosè e disse: "Parla agli Israeliti dicendo loro: 'Quando avrete attraversato il Giordano verso la terra di Canaan, designerete città che siano per voi città di asilo, dove possa rifugiarsi l'omicida che avrà ucciso qualcuno involontariamente. Queste città vi serviranno di asilo contro il vendicatore del sangue, perché l'omicida non sia messo a morte prima di comparire in giudizio dinanzi alla comunità. […] Queste sei città serviranno di asilo agli Israeliti, al forestiero e all'ospite che soggiornerà in mezzo a voi, perché vi si rifugi chiunque abbia ucciso qualcuno involontariamente'» (trad. CEI 2009, pp. 315-316).

[31] Il passo di 20, 4-6 era presente solo in alcune versioni dei *LXX:* infatti, risulta oggi presente solo nel *codex Alexandrinus,* non nel *Vaticanus:* cfr. Rahlfs 1965[8], p. 393, nt. *ad loc.* e Moatti-Fine 1996, p. 210, nt. *ad loc.,* che spiega: «ce chapitre (sans doute dans sa version longue) était précisément la *haphtarah* lue après le texte de *Nb* [= *Nombres,* ndr] 35, 9-15 […] dans le cycle triennal de la lecture synagogale»: la pratica dell'*haphtarah* (= "conclusione") consisteva nel leggere un passo scelto dai libri profetici dopo la lettura di un brano della Torah, al fine di mettere in relazione il testo del Pentateuco con quello dei libri profetici, di cui *Giosuè* fa parte (cfr. Moatti-Fine 1996, pp. 23-24). Nel nostro caso, dunque, il passo di *Num.* 35, 9-15 veniva chiosato con il testo di *Ios.* 20, 4-6. Che il passo di *Ios.* 20, 4-6 fosse presente in alcune delle versioni della *Vetus* appare evidente dalla citazione di Ambr. *fug. saec.* 2, in cui viene citato il versetto 6 in traduzione latina: *quia usque ad illud tempus erit in ciuitate refugii homicida ille, donec moriatur sacerdos magnus…* (cito da *VLD, Ios.* 20, 6).

Dalla Vecchia 2010, p. 155)[32]. Con l'espressione *facto grauiore* (v. 456) ci si riferisce probabilmente ad atti premeditati e intenzionali o ad omicidi perpetrati con strumenti di ferro o pietre, che costituiscono casi particolari da vagliare con l'aiuto di uomini esperti della comunità: si tratta di norme presenti nel testo di *Num.* 35, 16-21 e 25 sgg.[33]

vv. 457-458: secondo il testo biblico le città riservate ai Leviti erano in tutto quarantotto, non quarantasei come qui riportato (cfr. vv. 452, *bis ternas… urbes* e 457, *quater denas… urbes*: vd. infatti anche *Num.* 35, 6: «fra le città che darete ai Leviti, sei saranno città di asilo […]: a queste aggiungerete altre quarantadue città», trad. CEI 2009, p. 315): cfr. *LXX, Ios.* 21, 41-42, πᾶσαι αἱ πόλεις τῶν Λευιτῶν ἐν μέσῳ κατασχέσεως υἱῶν Ισραηλ τεσσαράκοντα ὀκτὼ πόλεις καὶ τὰ περισπόρια αὐτῶν κύκλῳ τῶν πόλεων τούτων, πόλις καὶ τὰ περισπόρια κύκλῳ τῆς πόλεως πάσαις ταῖς πόλεσιν ταύταις; *Vet. Lat., Ios.* 21, 39-40, *omnes ciuitates Leuitarum in medio possessionis filiorum Istrahel XLVIII ciuitates, et seminata circa ciuitatem omnibus ciuitatibus istis; Vulg., Ios.* 21, 39-40, *itaque uniuersae ciuitates Leuitarum in medio possessionis filiorum Israhel fuerunt quadraginta octo cum suburbanis suis singulae per familias distributae.* Si tratta probabilmente di un'approssimazione per difetto: cfr. anche v. 438 e *supra,* nt. *ad loc.*

v. 458: *plebis:* è correzione di Peiper per *plebes* dei codd., lezione conservata da Pitra.

vv. 458-462: il passo parafrasa un unico versetto: si tratta di *Vet. Lat. Ios.* 21, 40, *Thamnasarch dederunt illi in monte Efrem. Et aedificauit Iesus ciuitatem et habitauit in ea. Et accepit Iesus gladios petrinos, de quibus circumciderat filios Istrahel qui fuerant in uia in deserto, quia non erant circumcisi in deserto, et posuit eum in Thamnasareth.* La *Vetus* è l'unica versione biblica il cui testo sia pienamente compatibile con questo passo dell'*H.* I due episodi citati, ovvero l'assegnazione di una città a Giosuè e la custodia, da parte sua, dei coltelli usati per la circoncisione del suo popolo, infatti, si trovano narrati in stretta successione solo in questa versione biblica[34]. Nei *LXX* si menzionano entrambi gli eventi, ma in due passi non contigui: si tratta di *Ios.* 19, 50, καὶ ἔδωκαν αὐτῷ τὴν πόλιν, ἣν ᾐτήσατο, Θαμνασαραχ, ἥ ἐστιν ἐν τῷ ὄρει Εφραιμ· καὶ ᾠκοδόμησεν τὴν πόλιν καὶ κατῴκει ἐν αὐτῇ e di *Ios.* 21, 42d, καὶ ἔλαβεν Ἰησοῦς τὰς μαχαίρας τὰς πετρίνας, ἐν αἷς περιέτεμεν τοὺς υἱοὺς Ισραηλ τοὺς γενομένους ἐν τῇ ὁδῷ ἐν τῇ ἐρήμῳ, καὶ ἔθηκεν αὐτὰς ἐν Θαμνασαραχ. Nella *Vulgata,* invece, come nel testo ebraico, si trova narrato soltanto il primo di questi episodi, riportato in *Ios.* 19, 49-50, *dederunt filii Israhel possessionem Iosue filio Nun in medio sui, iuxta praeceptum Domini, urbem quam postulauit Thamnathseraa in*

[32] Dalla Vecchia 2010, p. 154, nt. *ad Ios.* 20, 4-6 ricorda che il testo masoretico presenta qui un ampliamento redazionale, poi confluito anche in uno dei testi dei *LXX* e nella *Vulgata,* «per spiegare come la legge sulle città di rifugio vada applicata».

[33] Riporto il passo di *Num.* 35, 16-21 nella trad. CEI 2009, p. 316: «Ma se uno colpisce un altro con uno strumento di ferro e quello muore, quel tale è omicida; l'omicida dovrà essere messo a morte. Se lo colpisce con una pietra che aveva in mano, atta a causare la morte, e il colpito muore, quel tale è un omicida; l'omicida dovrà essere messo a morte. O se lo colpisce con uno strumento di legno che aveva in mano, atto a causare la morte, e il colpito muore, quel tale è un omicida; l'omicida dovrà essere messo a morte. Sarà il vendicatore del sangue quello che metterà a morte l'omicida; quando lo incontrerà, lo ucciderà. Se uno dà a un altro una spinta per odio o gli getta contro qualcosa con premeditazione, e quello muore, o lo colpisce per inimicizia con la mano, e quello muore, chi ha colpito dovrà essere messo a morte; egli è un omicida e il vendicatore del sangue ucciderà l'omicida quando lo incontrerà».

[34] I vv. 461-462 del nostro passo non corrispondono, come indica Peiper, a *Ios.* 21, 46, luogo testuale che risulta inesistente in ogni versione biblica a noi nota. Cfr., invece, Pitra 1852, p. 220, nt. 6: «operae pretium est advertere ex his aliquatenus confirmari vel αὐθέντειαν vel antiquitatem additamenti quod vulgatus LXX textus, tacente vulgata […], prae se fert».

monte Ephraim; et aedificauit ciuitatem habitauitque in ea. Il secondo passo risulta assente anche nel testo masoretico. Sulle questioni testuali, vd. Moatti-Fine 1996, p. 219, nt. a *LXX, Ios.* 21, 42a-42d e l'analisi di Rofé 1982, in partic. pp. 34-35. A proposito del versetto 42d della versione dei *LXX,* Moatti-Fine 1996, *ibid.* sottolinea inoltre come esso «ne confirme que la circoncision des enfants nés ou cours du voyage. La fin du verset annonçant le dépôt des couteaux à Thamnasarakh prépare leur placement dans la tombe de Josué, dont il sera question au chapitre 24» (cfr. *Hept. Ios.* 576-577, per cui cfr. *LXX Ios.* 24, 31a e, soprattutto, *Vet. Lat., Ios.* 24, 30, passi che non trovano corrispondenze nel testo della *Vulgata:* cfr. *infra,* nt. *ad loc.*).

v. 459: *Efremum:* la lezione dei codd. è *Effremum,* mantenuta da Pitra, mentre Peiper corregge in *Ephremum:* in *LXX, Ios.* 19, 50 il nome della località è Εφραιμ, in *Vulg., ibid., Ephraim,* ma in *Vet. Lat., ibid.* e in *Ios.* 21, 40, si trova la forma *Efrem.* Conserverei, nella grafia, la fricativa, con qualche incertezza sulla geminazione: al v. 574 **B** e **C** portano la forma scempia (il testo di **A** risulta illeggibile, per un dissolvimento dell'inchiostro); altri casi di incertezza grafica sono: in *Gen.* 1297, *Efrem* **G** *Effrem* **A**; *ibid.,* 1472, *Efrem* **G** *Effrem* **A**; in *Iud.* 465, *Effrema* (sc. *tribus*) **AB** *Efrema* **C**. Seguendo la *Vetus Latina,* è forse meglio scrivere *Efremum,* come dobbiamo fare al v. 574: cfr. *infra,* nt. *ad loc.*

v. 460: *Tamnata:* è lezione dei codd., mantenuta da Pitra e corretta da Peiper in *Thamnatha:* cfr. *LXX, Ios.* 19, 50, Θαμνασαραχ; *Vulg., ibid., Thamnathseraa;* il nome compare in *Vet. Lat., Ios.* 21, 40, nella forma *Thamnasarch,* poi, *ibid.,* 21, 41, nella forma *Thamanasareth*.

v. 462: *de:* è correzione proposta da Mayor 1891, p. 138, nt. *ad loc.,* accettata anche da Peiper, per la lezione *e* dei codd., mantenuta da Pitra. Per l'uso della preposizione *de,* cfr. il passo di *Vet. Lat., Ios.* 21, 40, citato *supra,* nt. *ad uu.* 458-462: cfr. inoltre vv. 111-112, *hic princeps cultros bissena ex caute parauit,/* ***de*** *quibus, ut iussum est, populi praeputia dempsit.*

obscenos dictu… artus: la perifrasi indica il membro virile, con un chiaro riferimento alla circoncisione ordinata da Jahvè e descritta in precedenza (cfr. vv. 111-112, parafrasi di *Ios.* 5, 2-3). Per il termine *artus* riferito ai genitali, cfr. Col. X 212, *dum satiata Venus fecundos compleat artus;* Lucr. IV 1215, *semina cum Veneris stimulis excita per artus.*

v. 463: *socios remeare uolentes:* i *socii* cui si allude sono gli uomini delle tribù di Gad e di Ruben, più l'altra metà della tribù di Manasse, cui erano stati assegnati i territori sulla sponda sinistra del fiume Giordano: cfr. *LXX, Ios.* 22, 1, τότε συνεκάλεσεν Ἰησοῦς τοὺς υἱοὺς Ρουβην καὶ τοὺς υἱοὺς Γαδ καὶ τὸ ἥμισυ φυλῆς Μανασση; *Vet. Lat., ibid., tunc conuocauit Iesus filios Ruben et filios Gad et dimidiam tribum Manasse;* Vulg., *ibid., eodem tempore uocauit Iosue Rubenitas et Gadditas et dimidiam tribum Manasse.*

v. 470: *perennis*: Mayor 1889, p. 139, nt. *ad loc.* ritiene sospetta la ripetizione dell'aggettivo *perennis* ai vv. 470 e 473; nel primo dei due versi citati propone perciò di correggere *perennis* in *per aeuum,* sostenendo inoltre che *omnipotens* è termine che non ha bisogno di essere accompagnato da epiteti (cita i casi di *Ios.* 467 e 553). Non mi pare che queste motivazioni giustifichino sufficientemente una correzione di questo tipo, tanto più che l'espressione risulterebbe

sostanzialmente equivalente all'aggettivo in questione, specificando, come quest'ultimo, l'eternità di Dio. In entrambi i versi in questione ho mantenuto la lezione tràdita dai mss.

v. 472: *constituit:* è lezione dei codd., conservata da Pitra e da Peiper. Mayor 1889, p. 139, nt. *ad loc.* vorrebbe correggere il testo tràdito in *constituat,* sulla base dei congiuntivi *diligat* e *dederit* al v. 471, dovuti ad attrazione modale, ma la relativa presente al v. 472 presenta l'indicativo perché dipende non da *ut memores sitis* (v. 470), ma dall'espressione *noritis seruanda fore* (v. 473).

v. 473: *noritis:* è lezione dei codd. Peiper e Mayor 1889, p. 139, nt. *ad loc.* propongono di conservare il testo tràdito, mentre Pitra proponeva la correzione *noueritis.* Per gli ottativi del tipo *norim,* cfr. Prosdocimi 1995, pp. 90-93.

v. 474: *his quaeritur:* è lezione dei codd., conservata da Peiper; Pitra proponeva di leggere *quaeritur his.*

v. 478: *sic fiet:* è lezione dei codd., mantenuta da Pitra e da Peiper. Per ovviare a *fĭet* Mayor 1889, p. 139 propone di leggere *erit,* ma si tratta di una correzione inopportuna: vd. *supra,* nt. *ad u.* 65.

v. 479: *optanda:* è lezione di **B**, preferita da Mayor 1889, p. 139, nt. *ad loc.* ad *obtando* di **A**, corretto in *optando* da Pitra e da Peiper: mi sembra che il v. *posco* richieda qui un accusativo, in modo che l'espressione *cunctisque optanda poposcit* possa intendersi in questo senso: «(Giosuè) chiese (a Dio) per tutti (gli Israeliti) ciò che ci si doveva augurare». Il gerundivo *optanda* indica, nello specifico, la benedizione del Signore, come attesta il confronto con *LXX, Ios.* 22, 6, καὶ ηὐλόγησεν αὐτοὺς Ἰησοῦς καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτούς, καὶ ἐπορεύθησαν εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν; *Vet. Lat., Ios.* 22, 7, *et ubi dimisit illos Iesus in domos suas, benedixit illis; Vulg., Ios.* 22, 6, *benedixitque eis Iosue et dimisit eos qui reuersi sunt in tabernacula sua.*

v. 480: *illi:* ci si riferisce ancora ai membri della tribù di Gad, Ruben e Manasse: vd. *supra,* nt. *ad u.* 463.

inceptum: è correzione di Mayor 1889, p. 139, nt. *ad loc.,* per *incoeptum* di **A**, lezione accolta da Pitra e da Peiper, e *ceptum* di **B**. *Incoeptus* significa «privo di inizio» (cfr. *ThlL* VII/1, 961, 62-64, «*i.q.* non coeptus, ἄναρχος»): il senso del passo richiede qui, invece, un riferimento al cammino già «intrapreso» (*inceptum,* appunto) dalle tribù del popolo d'Israele. Del resto, il verso costituisce un prelievo quasi integrale da Verg. *Aen.* VI 384, *ergo iter inceptum peragunt fluuioque propinquant.* Per l'uso del nesso *iter inceptum* nell'*H.,* cfr. anche *Gen.* 935, *iamque iter inceptum celerans, qua semita duxit.*

v. 485: *Fineus* (?): è lezione di **A**, accolta da Pitra e da Peiper con una lieve correzione grafica (*Phineus*). **B** porta la forma *Finees,* che è affine alla grafia originaria del nome in greco: *LXX, Ios.* 22, 13, Φίνεες; *Vet. Lat., ibid., Fines* e *Vulg., ibid., Finees*. Per la forma *Fineus,* cfr. anche *Num.* 755, *Fineus haec ductor agit, dum uascula sancta*[35] (nei codd. troviamo ancora l'alternanza tra le

[35] Anche quest'ultimo verso va scandito considerando *Fineus* come un trisillabo, con lo iato (*Fi-ne-us*), altrimenti si avrebbe assenza di *sandhi* prosodico tra *ductor* e *agit,* con conseguente allungamento della prima sillaba di *ago,* che

due forme: *Fineus* **A** *Finaes* **B** *Fines* **C**). Forse è meglio leggere *Fineus,* tenendo conto della latinizzazione delle forme onomastiche nell'*H.,* cui viene applicata l'uscita in *–us* (cfr. anche la forma *Fegorus*, v. 493).

Aaronis: lezione di **A**, conservata da Peiper; *Aronis* è lezione di **B**, mantenuta da Pitra. La grafia del nome è oscillante tra la forma *Aaron* e *Aron*. Per la forma *Aaron,* cfr. *Num.* 302; 465; 471; *Leu.* 96; per la forma *Aron,* cfr. invece *Exod.* 217; 598; 752; 1035; 1059; 1093; 1138; *Leu.* 12. Esiste anche la forma *Aronus:* cfr. *Exod.* 232; 676; *Num.* 519.

candidus: per l'uso dell'aggettivo in quest'accezione, cfr. *ThlL* III, 244, 80, dove si annota: «benevolus, bonus, simplex, sincerus; apud ecclesiasticos etiam purus, innocens, castus».

v. 490: *oracula:* vengono così indicate le rivelazioni della Legge divina, di cui Mosè e Giosuè sono stati i depositari: per un uso analogo del sostantivo, cfr. anche *infra,* nt. *ad u.* 514 e *Num.* 182-183, *... ut primo bucina cantu/ sollicitas acies ad sancta oracula sistat.* L'accezione, più consueta, di «profezia, oracolo» si riscontra invece in *Num.* 256-257, *cum prophetarum pariter tot consona corda/ uno uelut sensu diuina oracula ferrent.*

v. 492: *functorum:* per *functus* nel senso di *defunctus* vd. anche *infra,* vv. 573 e 581; *Num.* 481, *nam quicumque manu contingit corpora functa.*

v. 493: *monumenta:* il termine significa qui «ammonimento», come chiarisce il *ThlL* VIII, 1466, 40 sgg.: «praeualet notio hortandi, impellendi, *i.q.* monitus, iussum»: cfr. anche *Num.* 274-275, ... *nam se quoque summi/ percipere monumenta Dei atque inclita iussa.*

Fegorus (?)*:* nel correggere *Fagobus,* lezione dei codd., mantenuto da Pitra, Peiper proponeva *Phagorus,* con aspirazione iniziale. Per la forma del nome nel testo biblico, cfr. *LXX, Ios.* 22, 17, μὴ μικρὸν ἡμῖν τὸ ἁμάρτημα Φογωρ; ; *Vet. Lat., ibid., aut pusillum uobis peccatum Phogor?; Vulg., ibid., an parum uobis est quod peccastis in Beelphegor?* Si può forse leggere *Fegorus,* sulla base del confronto con *Num.* 725-726, [*manus… Iudaea,* v. 723] *idolaque inlicito celebrat gentilia cultu/ Beseli deuota prius mutoque Fegoro*[36] (*Beseli… Fegoro* = τῷ Βεελφεγωρ). Propriamente, il nome dell'idolo era Baal, mentre era chiamato Peor il monte sul quale tale divinità era adorata[37]: si tratta di un dio al cui culto aderì, in un certo periodo della sua storia, anche il popolo d'Israele, come raccontato in *Num.* 35. In quell'occasione, Jahweh chiese a Mosè di vendicare l'offesa da Lui subita a causa della conversione del Suo popolo all'idolatria: Fineès, sacerdote della comunità, si incaricò di uccidere uno degli uomini che si erano illecitamente uniti alle donne della terra di Canaan; in seguito, un flagello decimò Israele.

---

risulterebbe anomalo anche nell'*H.,* in quanto non attestato in altri passi del medesimo poema (cfr. Peiper 1891, pp. 345-348).

[36] La lezione di **A** è *Fegoro;* **B** porta *Fegore;* **C** *Fegori.* Il radicale del nome è comunque *Fegor-** in tutti e tre i codd.: ciò mi ha suggerito l'opportunità di leggere *Fegorus* anche nel nostro caso.

[37] Nel passo di *Num.* 726, invece, il poeta sembra aver inteso *Baal-Peor* come il nome di due divinità diverse, una delle quali è definita «muta», in quanto, evidentemente, si tratta di un idolo inesistente, e quindi incapace di parlare al popolo di Israele, al contrario di quanto fa il vero Dio.

v. 494: *damnatus:* il participio ha qui il senso di «colpevole, degno di condanna»: per un uso simile del verbo, cfr. ad es. Prop. IV 7, 38, *dicet damnatas ignea testa manus*[38]; Petr. 108, 5, *mulier damnata et in toto nauigio sola uerberanda.*

v. 495: *ingentes* (sc. *populosque patresque*): mi pare che sia opportuno correggere così la lezione dei codd. *ingens*. Il Pitra proponeva di leggere *ingenti* (sc. *odio*), mentre Peiper correggeva in *in gentes,* espressione che non avrebbe qui senso. Mayor 1889, p. 139 correggeva del tutto arbitrariamente il testo seguendo *Vulg. Ios.* 22, 17, *"an parum uobis est quod peccastis in Beelphegor, et usque in praesentem diem macula huius sceleris in nobis permanet?",* e leggendo quindi: *haec hodie uitiis maculant populosque patresque.*
Il *ThlL* VIII, 265, 33, *s.u.* "mandare", riporta questo passo secondo l'ed. Peiper, interpretando però in modo diverso il contesto: considera, infatti, che il discorso diretto si chiuda al v. 494 per riprendere subito dopo, al v. 497. Pertanto, i vv. 495-496 costituirebbero un inciso e riporterebbero delle parole di commento del narratore: al verbo *mandare* dovrebbe essere quindi attribuito il significato di «annunciare, riferire, mandare a dire» («i.q. *nuntiare, declarare, indicare*»). Mi pare dunque che si dovrebbero intendere così, secondo il *ThlL,* i vv. 495-496: «[*sc.* Finees e gli altri dieci uomini, vv. 485-486] mandano a dire questo, con odio, alle famiglie (= *gentes*?), al popolo e agli anziani, mentre [*scil.* tutti questi ultimi] preparano una guerra civile e riprendono in mano le armi». Quest'interpretazione, però, non risulta molto convincente: infatti, Finees e gli altri, nonostante l'ira nei confronti dei loro interlocutori, non sembrano mai parlare con odio o risentimento, bensì con preoccupazione e sconcerto per la minaccia di una guerra civile, che li induce a prendere posizione contro le tribù ritenute scismatiche[39]; inoltre, essi si rivolgono direttamente agli uomini delle tribù di Gad, Ruben e Manasse, senza interposta persona, come parrebbe invece indicare, se inteso nell'accezione indicata dal *ThlL,* il verbo "mandare". Sul piano stilistico, si può obiettare che sembra inopportuno presupporre qui la presenza di un inciso contenente un commento del narratore all'interno di un discorso diretto, proprio quando si è giunti al culmine della tensione nelle parole degli ambasciatori di pace, dopo l'esordio caraterizzato da una sequenza di domande di forte impatto emotivo e dal tono quasi inquisitorio (vv. 489-494). Un intervento di questo tipo da parte del narratore, del resto, risulterebbe pleonastico, dato che non c'è bisogno di specificare nuovamente il fatto che Finees e gli altri uomini inviati da Israele parlano alle tribù dicendo «queste cose» (*haec,* v. 495): l'introduzione al discorso diretto, infatti, era già stata fatta, e in modo esauriente, ai vv. 485-488.
A favore della correzione *ingentes,* cfr. Verg. *Aen.* VIII 475-476, *sed tibi ego ingentis populos opulentaque regnis/ iungere castra paro…;* Sil. XIII 80-81, *... neque tot de milibus unum/ ingentis populi patrias dimisit ad aras;* Ambr. *off.* I, 40, 196, *Gedeon in trecentis uiris de ingenti populo et*

[38] «Un coccio ardente accuserà le sue mani colpevoli»: si sta parlando di una schiava colpevole di veneficio e di stregoneria nei confronti della padrona: si prevede che sia torturata con applicazioni di cocci ardenti (*ignea testa*) affinché confessi.
[39] Cfr., infatti, *LXX Ios.* 22, 17-18, "μὴ μικρὸν ἡμῖν τὸ ἁμάρτημα Φογωρ; ὅτι οὐκ ἐκαθαρίσθημεν ἀπ' αὐτοῦ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης, καὶ ἐγενήθη πληγὴ ἐν τῇ συναγωγὴ κυρίου. καὶ ὑμεῖς ἀποστραφήσεσθε σήμερον ἀπὸ κυρίου; καὶ ἔσται ἐὰν ἀποστῆτε σήμερον ἀπὸ κυρίου, καὶ αὔριον ἐπὶ πάντα Ισραηλ ἔσται ἡ ὀργὴ"; *Vet. Lat., ibid., "haud pusillum uobis peccatum Phogor, quia non sumus mundati ab eo usque in hunc diem, et facta est plaga in synagoga Domini? Et uos auertemini a Domino Deo uestro, et si deserueritis hodie a Domino et cras, super omnem Istrahel erit ira"; Vulg., ibid., "an parum uobis est quod peccastis in Beelphegor et usque in praesentem diem macula huius sceleris in nobis permanet multique de populo corruerunt? Et uos hodie reliquisitis Dominum et cras in uniuersum Israhel eius ira desaeuiet".*

acerbo hoste reuexit triumphum; Aug. *ciu. Dei* XV 19, *dicitur domus Iacob iam ingens populus Hebraeorum.* Per il nesso finale *populosque patresque,* cfr. anche *Num.* 402-403, [scil. *Dei,* v. 401] *maiestas ueneranda uenit populumque patresque/ atque synagogam miro perfudit honore,* oltre a Sil X 634 e XI 496 (clausola *populusque patresque*).

v. 498: <*si*>*:* è integrazione di Pitra, accolta da Peiper.

v. 501: *parens:* è lezione dei codd., mantenuta da Pitra e da Peiper; Mayor 1889, p. 139 preferiva correggere in *patens* (*sit synagoga patens uobis, nec dissona distet*). Mi pare che il testo tràdito possa essere conservato, anche alla luce del fatto che il termine *parens* è utilizzato in altri autori per indicare il particolare rapporto esistente tra un'istituzione e un popolo: cfr. ad es. l'uso del sostantivo come apposizione riferita al Senato e alla Curia di Roma (vd. ad es. Gran. Licin. p. 10, 12, *patriam sibi… Romam esse, senatum parentem; cod*. *Theod*. XII 1, 149, *parenti curiae se… auferre*) o alla Chiesa (vd. ad es. ps. Euseb. Gallic. *hom.* 13, 2 G., *ecclesia omnium fidelium parens*): per altri esempi, cfr. *ThlL* X/1, III, 364, 62-68.

nobis: è lezione dei codd., conservata da Peiper, mentre Pitra e Mayor 1889, p. 139 leggevano, erroneamente, *uobis.*

vv. 502-503: si fa nuovamente riferimento all'adorazione di idoli di cui si sarebbe reso responsabile Achan. Nel testo delle versioni bibliche a noi note, il passo di *Ios.* 22, 20 cita il crimine perpetrato da Achan, ma lo identifica con la sottrazione di parte del bottino dedicato a Dio dopo la vittoria su Gerico: cfr. *LXX, ibid.,* οὐκ ἰδοὺ Αχαρ ὁ τοῦ Ζαρα πλημμελείᾳ ἐπλημμέλησεν ἀπὸ τοῦ ἀναθέματος καὶ ἐπὶ πᾶσαν συναγωγὴν Ισραηλ ἐγενήθη ὀργή; καὶ οὗτος εἷς μόνος ἦν· μὴ μόνος οὗτος ἀπέθανεν τῇ ἑαυτοῦ ἁμαρτίᾳ;*; Vet. Lat., ibid., non Achar, filius Zara, neglegens neglexit de anathemata, et super omnem synagogam Istrahel facta est ira? Et hic unus fuit; tantum solus hic mortuus est in suo peccato?; Vulg., ibid., nonne Achan filius Zare praeteriit mandatum Domini et super omnem populum Israhel ira eius incubuit? Et ille erat unus homo, atque utinam solus perisset in scelere suo!*

v. 504: *malum praeceps:* qui *praeceps* è usato nel significato di «rovinoso», «travolgente»: cfr. *Hept. Iud.* 132, *praecipiti… periculo.* Il verso, letteralmente, significa: «non è forse vero che … fece un male rovinoso per il crimine commesso (gen. di colpa)?».

v. 513: *fiant:* è lezione dei codd., che Pitra e Peiper accolgono; per ovviare a *fiant* Mayor 1889, p. 140 proponeva di leggere *ne quando fiant:* sulla prosodia del verbo *fieri* nell'*H.,* vd. *supra,* ntt. *ad uu.* 65 e 478.

v. 514: *diuisa oracula:* per *oraculum* nel senso di "rivelazione della Legge divina", vd. *supra,* nt. *ad u.* 490. Il fatto che si ribadisca che le tribù non presentano *diuisa oracula* indica la loro coscienza di essere parte di uno stesso popolo con medesime tradizioni culturali e religiose: l'integrità del culto preserva dunque la comunità dalla presenza di scismi o di sette.

sancti… templi: il tempio a cui ci si riferisce è il santuario comune degli Israeliti, che si trovava a Silo. Secondo *Deut.* 12, 2-12, poteva esistere soltanto un unico luogo dedicato al culto e all'offerta

dei sacrifici al Signore: l'unicità del culto rispondeva alla necessità di radicare nel popolo la fede nell'unico Dio, evitando possibili cadute nell'idolatria.

v. 516: *ne uero:* è lezione dei codd., conservata da Peiper e Mayor 1889, p. 140; diversamente interpretava Pitra, che proponeva di correggere il testo tràdito in *nae uero! Ne tanta…* La bontà della lezione dei codd. è confermata dalla presenza dell'anafora (*ne vero, ne tanta…*).

v. 522: *senior:* è lezione dei codd., conservata da Pitra e da Peiper. Ritengo che il testo tràdito debba essere mantenuto, nonostante imponga di considerare lunga anziché breve, come di norma, la prima sillaba della parola. Decisivo, al riguardo, mi sembra il confronto con *Vet. Lat., Ios.* 23, 1-2, *et Iesus* ***senior*** *et processior in diebus. Et conuocauit Iesus omnes filios Istrahel… et dixit ad illos: "Ego senui et processior sum diebus…"*[40]. Per il nesso *senior aeuo,* cfr. anche Verg. *Aen.* II 509-510, *arma diu senior desueta trementibus aeuo/ circumdat nequiquam umeris.* Per ovviare a *sēnior,* Mayor 1889, p. 140 proponeva di correggere in *sērior* o *lēnior.* Nell'*H.* il termine *senior* presenta sempre *ĕ* (cfr. Wacht 2004, p. 489, *s.u.* "senex/ a": cfr., ad es., *Ios.* 434): sono riscontrabili tuttavia in altri testi tardoantichi alcuni casi in cui *senior* presenta *ē:* cfr. Maxim. *eleg.* 4, 55, *hoc etiam meminisse licet, quod senior aetas* (corretto, da alcuni, in *serior*); Anth. Lat. 481R., 9, 49, *senior ab aeuo, Eua sum senior ego.* Nel nostro caso conviene mantenere il testo tràdito, segnalando *sēnior* come licenza metrica (cfr. a questo proposito Peiper 1891, p. 347).

v. 523: *fidelibus:* è lezione genuina dei codd. Mayor 1889, p. 140, per ovviare a *fĭdelibus* (anziché *fīdelibus*) proponeva di correggere il verso leggendo: *acciet et populum monitisque fidelibus implet.* Va osservato, tuttavia, che nell'*H.* la prosodia del termine risulta oscillante: per *fīdelis* si vedano *Exod.* 504; *Num.* 289; *Deut.* 171 (*fīdelitatis*); per *fĭdelis* vd. anche *Ios.* 557 e 567 (vd. *infra,* ntt. *ad locc.*) e *Exod.* 690.

v. 525: <*et*>: è integrazione di Pitra, accolta anche da Peiper. Si tratta di un errore di aplografia (*ingrauet et motu* > *ingrauet motu*).

tardentur: è correzione di Mayor 1889, p. 140, accolta da Peiper, per la lezione dei codd. *ardentur,* conservata da Pitra.

v. 534: *populos tantos:* per *tantus* nel senso di «così numeroso», vd. *supra,* nt. *ad u.* 113.

vv. 536-538: Pitra 1852, p. 222, nt. 4, notava che gli episodi cui si fa riferimento in questo passo non trovano corrispondenza nel testo biblico: «unde ea noster habeat, libri sacri non mihi suppeditant». Nel testo masoretico e in quello della *Vulgata* non si parla delle fiere mandate da Dio contro i popoli nemici degli Israeliti[41]; tuttavia, esse vengono menzionate in *LXX, Ios.* 23, 5, κύριος

[40] Già Hass 1912, p. 34, accogliendo la lezione dei codd., citava questo luogo testuale a riprova della dipendenza del nostro parafraste dalla *Vetus.* Diverse le parole usate per la traduzione in *Vulg., ibid., et Iosue iam longevo et persenilis aetatis. Vocauit Iosue omnem Israhelem… dixitque ad eos: "Ego senui et progressioris aetatis sum".*

[41] Il testo ebraico di *Ios.* 23, 4-5 recita: «Guardate: ho tirato a sorte queste nazioni che restano come eredità per le vostre tribù dal Giordano – e tutte le nazioni che ho sterminato – al Mar Grande, a occidente. YHWH, vostro Dio, le respingerà davanti a voi e le scaccerà davanti a voi, perché prendiate possesso del loro paese come vi ha promesso YHWH vostro Dio» (trad. Dalla Vecchia 2010, pp. 171-173); simile il testo della *Vulgata, ibid.: et nunc quia uobis sorte diuisit omnem terram ab orientali parte Iordanis usque ad mare Magnum multaeque adhuc supersunt nationes, Dominus Deus uester disperdet eas et auferet a facie uestra, et possidebitis terram sicut uobis pollicitus est.*

δὲ ὁ θεὸς ὑμῶν, οὗτος ἐξολεθρεύσει αὐτοὺς ἀπὸ προσώπου ὑμῶν, ἕως ἂν ἀπόλωνται, καὶ ἀποστελεῖ αὐτοῖς τὰ θηρία τὰ ἄγρια, ἕως ἂν ἐξολεθρεύσῃ αὐτοὺς καὶ τοὺς βασιλεῖς αὐτῶν ἀπὸ προσώπου ὑμῶν, καὶ κατακληρονομήσατε τὴν γῆν αὐτῶν, καθὰ ἐλάλησεν κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν ὑμῖν (su questo luogo testuale, cfr. Moatti-Fine 1996, p. 229 e nt. *ad loc.*) e in *Vet. Lat., ibid., Dominus autem Deus noster hic exterminabit illos a facie uestra donec pereant, et inmittit illis bestias feras, donec exterminet illos et reges eorum a facie uestra, et possidebitis terram illorum, sicut locutus est Dominus Deus noster uobis.*

v. 537: *atque:* è lezione di **A**, accolta da Peiper; **B** porta la lezione *adque;* Pitra correggeva il testo tràdito in *postque.* Il nesso *bellum atque arma* ricorre anche in Sil. VIII 216-217, *...iam bellum atque arma senatus/ ex inconsulto posuit Tirynthius heros.*

v. 538: *conductis morsibus:* il verbo *conducere* ha qui il significato di «indirizzare assieme verso» (i morsi degli animali vengono indirizzati verso i nemici): cfr. *ThlL* IV, 158, 61-62.

v. 539: *discite:* è correzione di Pitra, accolta da Peiper, per *dicite* dei codd., lezione che Mayor 1889, p. 140 riteneva genuina.

v. 541: *tenuis si nondum:* è correzione di Peiper per la lezione dei codd. *tenuisse se nondum* (errore di dittografia); secondo Pitra 1852, p. 222, nt. 6, invece, i codd. tramanderebbero questo testo: *tenuisse se quo mundum,* ma si tratta di una lettura errata; lo stesso editore proponeva poi di correggere il testo tràdito in *tenuis quo modo.* Basandosi sulla fuorviante lettura del Pitra, Mayor 1889, p. 140 proponeva una correzione che imporrebbe la completa riscrittura del verso: *concretum, tenuisse diuinitus aequoris undam.*

v. 542: *calidum… aestum:* il termine *aestus* indica qui il periodo stesso dell'estate, secondo un uso abbastanza diffuso, soprattutto in poesia: cfr. Verg. *georg.* I 297, *at rubicunda Ceres medio succiditur aestu;* Ou. *met.* I 117, *perque hiemes aestusque et inaequalis autumnos; trist.* IV 1, 57, *uere prius flores, aestu numerabis aristas;* cfr. anche Varro *res rust.* II 5, 11, (scil. *armenta*) *aestu abiguntur in montes frondosos.* L'espressione *calidum… aestum* appare pleonastica, ma la ridondanza è giustificata dal fatto che ci si trova di fronte ad un miracolo, ed è straordinario che, proprio nel pieno dell'estate, l'acqua ghiacci.

unda… durata: il verbo *durare* è spesso riferito al solidificarsi dell'acqua: cfr. Tib. (?) *paneg. in Mess.* 156, (scil. *unda*) *sed durata riget densam in glaciemque niuemque;* Ou. *Ponto* IV 10, 38, *horrida Sarmaticum cur mare duret hiems; Aetna* 497, *flumina consistunt ripis ac frigore durant.*

v. 545: *deum… uno:* così i codd. L'espressione ha qui il senso di «unico (esistente) fra gli dèi (gen. part.)». Forse non è necessario accogliere la correzione *deo* proposta da Mayor 1889, p. 141, nt. *ad loc.* e avanzata dubitativamente anche in Peiper 1891, p. 176, *in adpar.* Pitra preferiva invece leggere, interpretando il passo del tutto diversamente: *lingua canit nil esse Deum sublimius. Una/ pergite…*

v. 546: *legis:* è lezione dei codd., conservata da Peiper; Pitra stampava l'errato *legi*.

docilis: è correzione di Pitra, accolta da Peiper, per la lezione *docili* dei codd. Per l'uso dell'aggettivo *docilis* in senso attivo, vd. *supra,* nt. *ad u.* 444.

v. 547: *erret:* è lezione di **B** e **C**, accolta da Peiper e da Mayor 1889, 141; **A** legge *esset,* seguito da Pitra.

v. 548: *deuicta ex gente:* così i codd., la cui lezione è seguita da Peiper; Pitra preferiva correggere, proponendo *de uicta gente.*

v. 551: *noceant ne:* è divisione di parole proposta da Mayor 1889, p. 141 e introdotta nel testo critico da Peiper per l'errato *neceant neuana,* lezione dei codd.; Pitra correggeva in *ne cernam.*

v. 553: *refugas:* è lezione dei codd., da mantenere; Pitra stampava *refugos*.

v. 554: *monumenta Balacis:* si tratta degli altari che il re di Moab Balak fece costruire perché l'indovino Balaam, cui si allude al v. 555, potesse celebrare dei sacrifici propiziatori in seguito ai quali sarebbero stati rivelati gli oracoli che, secondo le aspettative del sovrano, avrebbero dovuto contenere delle maledizioni contro il popolo d'Israele. L'indovino, tuttavia, ispirato da Dio, non poté far altro che pronunciare degli oracoli favorevoli ad Israele, cui furono indirizzate parole di benedizione: cfr. *Num.* 23-24; *Ios.* 24, 9-10.

v. 555: *despondit:* è lezione di **C**, contro *desponit* **A** e **B**. Non mi pare opportuno correggere in *respondit,* come vorrebbe Mayor 1889, p. 141, che sottolinea come il verbo *respondere* sia «the technical word for an oracle». Si può notare, peraltro, che il verbo *respondit* viene già usato successivamente, al v. 559, con riferimento al popolo degli Israeliti.

v. 557: *fidelibus:* è lezione dei codd. Per ovviare a *fidelibus,* Mayor 1889, p. 141 propone di leggere così il verso: *et dominus cunctis quam magna fidelibus addat,* ma non è necessario correggere: vd. *supra,* nt. *ad u.* 523 e *infra,* nt. *ad u.* 567.

v. 559: *populi:* è correzione di Mayor 1889, p. 141, nt. *ad loc.,* accolta da Peiper. Le lezioni *populos* di **A** e **B** e *populus* di **C** – quest'ultima accolta da Pitra – non paiono soddisfacenti.

v. 560: *nobis:* è lezione dei codd.; Pitra correggeva in *nostri.* Accogliendo *magna* di **C**, Mayor 1889, p. 141 propone di leggere: *accipe, magna ducum quae sit fiducia nobis,* considerando *ducum* un genitivo oggettivo dipendente da *fiducia* (trad.: «misura quanto grande sia la fiducia che noi abbiamo in coloro che ci guidano»). Quest'ultima soluzione mi pare poco plausibile: infatti, ai vv. 561-566, il popolo d'Israele ribadisce la propria devozione nei confronti di Dio, aspetto questo che dimostra non tanto la sua fiducia nei confronti dei vari uomini che lo hanno guidato nel corso della storia, quanto piuttosto la sua stessa affidabilità e capacità di vivere seguendo i precetti della Legge divina.

v. 562: *dignatus:* è lezione dei codd. che va conservata, come propongono Mayor 1889, p. 142 e Peiper; Pitra proponeva invece di leggere *dignatur.*

v. 566: *nostris subiecit:* è correzione *metri causa* di Peiper, per *subiecit nostris* dei codd., lezione conservata da Pitra.

v. 567: *fidelia:* è lezione di **C**, mentre **A** e **B** portano l'errato *fidelio.* Per ovviare a *fĭdelia,* Mayor 1889, p. 142 avanza la congettura *felicia,* che va respinta: vd. *supra,* ntt. *ad uu.* 523 e 557.

v. 568: *pagina:* il termine designa l'accordo scritto tra Giosuè e il popolo, il cosiddetto patto di Sichem con cui le tribù d'Israele promettevano filiale obbedienza al loro Dio per tutti i tempi a venire: cfr. *Ios.* 24, 25-27.

laudabilis: è lezione di **C**, mentre **A** e **B** portano l'errato *laudabiles.*

v. 569: *terebinthi:* il riferimento al terebinto si trova in *LXX, Ios.* 24, 26, καὶ ἔλαβεν λίθον μέγαν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ᾽ Ιησοῦς ὑπὸ τὴν τερέμινθον ἀπέναντι κυρίου e in *VL, Ios.* 24, 26, *et* [scil. *Iesus*] *accepit lapidem magnum et statuit illum sub terebintho ante Dominum,* passo che è citato anche in Aug. *quest. Hept.* VI 30, 1. In *Vulg., Ios.* 24, 26 si parla, invece, di una quercia: *et tulit lapidem pergrandem posuitque eum subter quercum quae erat in sanctuario Domini*[42]. La discrepanza tra le versioni del testo biblico era stata notata anche da Aug. *quaest. Hept.* VI 30, 1, *terebinthi etiam lignum medicinalem lacrymam exsudat, quae arbor a Septuaginta interpretibus hoc loco posita est, quamuis secundum alios interpretes quercus legatur*.

caudice: è grafia *difficilior* di **C**, a fronte di *codice,* lezione di **A** e **B**, mantenuto da Pitra e da Peiper. Sulla possibilità che sia da accogliere la forma *caudice* per mantenere la paronomasia creata dall'accostamento dei termini *cautem* e *caudice*, cfr. anche *ThlL* III, 1404, *s.u.* «codex», 1-2. L'ipotesi parrebbe suffragata dall'unico altro passo dell'*H.* in cui ricorre tale vocabolo: si tratta di *iud.* 211, *iura ferens populis adclinis caudice palmae,* dove *caudice* è lezione di **A** e **B**, mentre **C** porta l'errato *cladicae.*

Per quanto riguarda il significato del verso, sembra che il poeta abbia mal interpretato il senso del passo biblico da lui parafrasato: egli, infatti, parla di una pietra collocata nel tronco del terebinto (*terebinthi in caudice*), anziché ai piedi dell'albero[43]. Forse l'errore è dovuto ad un accostamento, da parte del poeta, di questo episodio biblico con Gn 35, 4, in cui si narra che proprio a Sichem, dove si tiene l'assemblea del popolo d'Israele presieduta da Giosuè e viene stipulato il patto d'alleanza con Dio, Giacobbe sotterrò sotto un terebinto le statuette degli dèi pagani adorati dagli uomini del suo popolo e i pendenti che essi portavano alle orecchie. Il poeta, parafrasando quest'ultimo passo, scriveva in *gen.* 1084: *ipse* [sc. *Iacobus*] *deos nullos*[44] *terebinthi abscondit in antro,* alludendo ad una non meglio precisata cavità dell'albero. Possiamo innanzitutto osservare

[42] Così recita, nel medesimo passo, il testo masoretico: «Giosuè […] prese una grossa pietra e la rizzò là, sotto la quercia che si trova nel santuario di YHWH» (trad. Dalla Vecchia 2010, p. 183). Secondo Giuntoli 2013 (trad.), p. 19 sgg., nt. *ad Gen.* 12, 6, nella lingua ebraica i termini che designano le due piante che i traduttori identificano con la quercia e il terebinto sono facilmente confondibili e non sempre interpretabili in modo sicuro.

[43] La preposizione *in* non può essere equivalente a *sub:* cfr. *ThlL* VII/1, 769 sgg., *s.u.* «in» e *OLD,* I, pp. 942-943, *s.u.* Per l'uso di *in* + ablativo con il v. *ponere,* generalmente attestato in senso figurato e, più raramente, anche con effettivo valore locale, cfr., oltre a *ThlL, ibid.,* 777, 39-41, anche *ibid.* X/1/17, 2664, 68 sgg., *s.u.* «pono».

[44] *nullos* ha qui il senso di «inesistenti»: per quest'accezione dell'agg., cfr. *OLD,* II, p. 1322, *s.u.,* n. 4 d): «as being imaginary, insubstantial, or not-existent»: il nesso è già in Ou. *am.* III 9, 36, *sollicitor nullos esse putare deos* e in *epic. Drusi* 193-194, *"quid ego autem credulus", inquit,/ "suscipiam in nullos irrita uota deos?".* Per la forma prosodica *idŏla,* usata sempre dall'autore dell'*H.* in luogo di *idōla,* cfr. *ThlL* VII/1, 226, *s.u.* «idolon/ -um», 4-5.

che nella resa parafrastica del nostro autore il passo della *Genesi* presenta una certa affinità con quello in cui viene riportato il monito di Giosuè agli Israeliti, quando il condottiero li esorta a non tenere in considerazione le divinità adorate dai popoli che hanno appena sconfitto: in *Hept. Ios.* 548, il poeta scrive: *idola nulla uirum deuicta ex gente supersint*[45].

Notiamo poi che in *LXX, Gen.* 35, 4, si legge: καὶ ἔδωκαν τῷ Ιακωβ τοὺς θεοὺς τοὺς ἀλλοτρίους, οἳ ἦσαν ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν, καὶ τὰ ἐνώτια τὰ ἐν τοῖς ὠσὶν αὐτῶν, καὶ κατέκρυψεν αὐτὰ Ιακωβ ὑπὸ τὴν τερέμινθον τὴν ἐν Σικιμοις καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας; per la *Vet. Lat., Gen.* 35, 4, ci sono giunte due versioni: in una si legge: *et dederunt Iacob deos alienos qui erant in manibus eorum et inaures quae erant in auribus eorum et abscondit ea Iacob sub lentisco quae est in Sichimis et perdidit ea usque in hodiernum diem;* nell'altra: *et tradiderunt Iacob alienos deos qui erant in manibus eorum et inaures quae erant in auriculis eorum et abscondit eos Iacob subter terebinthum quae est in Sichimis et disperdidit ea usque ad hodiernum diem*[46]. Infine, in *Vulg., gen.* 35, 4, leggiamo: *dederunt ergo ei omnes deos alienos quos habebant et inaures quae erant in auribus eorum: at ille* [sc. *Iacob*] *infodit ea subter terebinthum quae est post urbem Sychem*[47]. È abbastanza evidente la somiglianza, a livello di impieghi lessicali, tra i due passi di *Gen.* 35, 4 e *Ios.* 24, 26, nelle varie versioni del testo biblico: l'affinità tra i due luoghi testuali deve aver qui indotto il parafraste a creare un'immagine simile a quella utilizzata in precedenza a proposito del terebinto in cui Giacobbe nascose gli idoli. Se la nostra ipotesi è corretta, possiamo concludere che il poeta, in questo caso, ha finito per ignorare la differenza sostanziale che esiste tra questi due episodi biblici. Le azioni di Giacobbe e di Giosuè, infatti, risultano diametralmente opposte: mentre il primo desidera far dimenticare ai suoi gli idoli pagani, occultandone i simulacri, il secondo pone ben in vista la stele sotto la chioma del terebinto perché vuole che Israele non dimentichi mai il patto d'alleanza contratto con il Signore[48].

---

[45] Il verso costituisce la parafrasi di *Ios.* 24, 14: cfr. *LXX, Ios.* 24, 14, καὶ νῦν φοβήθητε κύριον καὶ λατρεύσατε αὐτῷ ἐν εὐθύτητι καὶ ἐν δικαιοσύνῃ καὶ περιέλεσθε τοὺς θεοὺς τοὺς ἀλλοτρίους, οἷς ἐλάτρευσαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν τῷ πέραν τοῦ ποταμοῦ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ λατρεύετε κυρίῳ; *Vet. Lat., Ios.* 24, 14, *et nunc timete Dominum et deseruite ei in sanctitate et iustitia, et auferte deos quibus deseruierunt patres uestri in Aegypto et ultra flumen, et seruite Dominum; Vulg., Ios.* 24, 14, *nunc ego timete Dominum et seruite ei perfecto corde atque uerissimo, et auferte deos quibus seruierunt patres uestri in Mesopotamia et in Aegypto ac seruite Domino.* Se confrontiamo questo passo della Bibbia e la sua parafrasi in *Hept. Ios.* 548 con il testo di *Gen.* 35, 4, così come riportato nelle varie versioni del testo biblico (per cui vd. *infra*) e in *Hept. gen.* 1084, possiamo notare che in entrambi i casi il parafraste utilizza l'aggettivo *nulli* in riferimento agli dèi pagani, anche se in *Hept. Ios.* 548 il significato è quello di «nessuno», più che di «inesistenti», sebbene non si possa escludere, forse, la presenza di una voluta anfibologia. L'accostamento tra *Ios.* 24 e *Gen.* 35 è stato riproposto anche dalla moderna esegesi biblica: cfr., ad es., quanto scrive Creach 2012, p. 162: «il legame ancestrale più importante con Sichem per Giosuè 24, 1-28 è il racconto di Giacobbe che proprio a Sichem aveva guidato la sua famiglia in una cerimonia di seppellimento di idoli (Gen. 35, 2-4); l'ordine di Giosuè di "togliere dunque via gli dèi stranieri che sono in mezzo a voi" riprende parola per parola un ordine di Giacobbe alla sua famiglia (Gios. 24, 23; cfr. Gen. 35, 2). Questo legame è importante, dal momento che Giosuè 24 è strutturato intorno all'idea di scegliere il Signore rifiutando tutte le altre divinità».

[46] Le due diverse redazioni del testo sono attestate nell'ed. Fischer 1951, p. 368.

[47] Cfr. anche il testo masoretico, che recita, in *Gen.* 35, 4: «così essi dettero a Giacobbe tutti gli dèi stranieri che possedevano e gli anelli che avevano alle loro orecchie. Giacobbe li sotterrò sotto il terebinto che è presso Sikèm» (trad. Giuntoli 2013, p. 213).

[48] Si tratta, infatti, della cosiddetta pietra della testimonianza: cfr. *LXX, Ios.* 24, 27, καὶ εἶπεν᾽ Ιησοῦς πρὸς τὸν λαὸν· "᾽ Ιδοὺ, ὁ λίθος οὗτος ἔσται ἐν ὑμῖν εἰς μαρτύριον, ὅτι αὐτὸς ἀκήκοεν πάντα τὰ λεχθέντα αὐτῷ ὑπὸ κυρίου, ὅ τι ἐλάλησεν πρὸς ἡμᾶς σήμερον· καὶ ἔσται οὗτος ἐν ὑμῖν εἰς μαρτύριον ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ἡνίκα ἐὰν ψεύσησθε κυρίῳ τῷ θεῷ μου"; *Vet. Lat., Ios.* 24, 27, *et dixit Iesus ad populum: "Ecce lapis iste erit uobis in testimonium, quia hic audiuit omnia quae dicta sunt a Domino, quaecumque locutus est ad uos hodie, et erit hic uobis in testimonium in nouissimis diebus, cum recesseritis a Domino Deo uestro"; Vulg., Ios.* 24, 27, *et dixit* [scil. *Iosue*] *ad omnem populum: "En lapis iste erit uobis in testimonium quod audierit omnia uerba Domini quae locutus est uobis, ne*

All'errore del parafraste deve aver contribuito anche l'apparente ambiguità del testo della *Vetus,* poiché il passo di *Ios.* 24, 26, *et accepit lapidem magnum et statuit illum sub terebintho ante Dominum,* se interpretato letteralmente, significa: «prese una grande pietra e la collocò *sotto il terebinto,* al cospetto del Signore». Ora, è certamente impossibile che un monolite di significative dimensioni venga posto al di sotto di un albero o nel suo tronco, come se fosse dato interrarlo o inserirlo in una cavità della corteccia (cfr. l'espressione *terebinthi in caudice* usata dal nostro autore); inoltre, un oggetto nascosto presso un albero non costituirebbe affatto un monito visibile e chiaro. Tuttavia, da un punto di vista puramente grammaticale, il testo della *Vetus* consente, al limite, anche un'interpretazione di questo tipo, che dev'essere stata alla base dell'equivoco in cui è caduto il parafraste[49].

v. 571: *dux:* è lezione di **C**, mentre **A** e **B** portano l'errato *ductae.*

v. 572: *centum… per annos:* l'età di Giosuè al momento della sua morte è indicata in modo approssimativo: si parla infatti di cent'anni, mentre il testo biblico, in tutte le versioni disponibili, parla di centodieci anni: cfr. *LXX, Ios.* 24, 30, καὶ ἐγένετο μετ' ἐκεῖνα καὶ ἀπέθανεν Ἰησοῦς υἱὸς Ναυη δοῦλος κυρίου ἑκατὸν δέκα ἐτῶν; *Vet. Lat., Ios.* 24, 29, *et factum est post haec et mortuus est Iesus, filius Naue, seruus Domini, CX annorum; Vulg., ibid., et post haec mortuus est Iosue, filius Nun, seruus Domini, centum decem annorum.* Per l'uso dell'approssimazione per difetto nella parafrasi di *Giosuè,* vd. anche *supra,* ntt. *ad uu.* 438 e 457.

v. 574: *Efremo*: ho adottato la grafia di **C**. In **B** troviamo la forma *Efromo,* in **A** il testo è illegibile a causa del deperimento del margine superiore della pagina. Peiper correggeva la grafia in *Ephremo,* come già Pitra (il quale, così facendo, si contraddiceva: cfr. *supra,* nt. *ad u.* 459). Per la doppia forma *Effremus/ Efremus* e per la scelta di mantenere la grafia con *f,* vd., ancora, *supra,* nt. *ad u.* 459.

v. 575: come nota Mayor 1889, p. 142, nt. *ad loc.,* il riferimento all'assenza di compianto funebre per Giosuè è ricavato implicitamente dal testo biblico, in quanto «we read of no mourning for Joshua»[50]. Infatti, mentre in occasione della morte di Aronne (cfr. *Num.* 20, 29) e di Mosè (cfr. *Deut.* 34, 8) gli Israeliti avevano osservato trenta giorni di lutto stretto, a Giosuè non sembrano essere riservate particolari onoranze oltre alla sepoltura. Il Pitra, supponendo che, invece, vi fosse stata ampia commozione presso il popolo d'Israele per la scomparsa del suo condottiero, correggeva il testo tràdito proponendo di leggere *iustitiae ob meritum luctu defletus amico* (*defletus* è lezione di **C**), ma il contenuto della parafrasi si allontanerebbe, così, da quello del testo biblico.

---

forte postea negare uelitis et mentiri Domino Deo uestro": cfr. *Hept. Ios.* 570, *ut* [scil. *cautes*] *sit perpetuae testis noscenda fidei.*

[49] La preposizione *sub,* infatti, può indicare sia ciò che sta in posizione sottostante (sotto con contatto con l'oggetto indicato), sia ciò che si trova ai piedi di un oggetto, per esempio alle pendici di un monte o sotto la chioma di un albero (sotto senza contatto con l'oggetto): per le due accezioni, cfr. gli esempi riportati in *OLD,* II, 2022, lett. A, n. 1: «denoting a position lower than or beneath something: under» e n. 6: «at the foot of, below (a mountain, wall, or sim.)».

[50] Anche l'originale ebraico non fa alcun riferimento alla presenza o assenza di lamento funebre per Giosuè: cfr. infatti *Ios.* 24, 29-30: «Dopo questi fatti, Giosuè, figlio di Nun, servo di YHWH, morì all'età di centodieci anni. Lo seppellirono nel territorio della sua eredità, a Timnat-Serah, sull'altopiano di Efrayim, a nord del monte Ga'ash» (trad. Dalla Vecchia 2010, pp. 183-185).

A difesa del testo tramandato dai codd. va osservato che la singolarità del caso di Giosuè era già stata osservata da san Girolamo, che interpretò il nostro passo in due modi differenti: in Hier. *adu. Iou.* I 22, la causa dell'assenza di compianto funebre per Giosuè viene ricondotta alla castità da lui serbata per tutta la vita, diversamente da Mosè, che prese moglie ed ebbe dei figli: la verginità, infatti, è una virtù che trova nella morte una consacrazione definitiva e innalza il defunto alla santità, onore di fronte al quale sarebbe sconveniente, per Israele, piangere: *quamobrem et Moyses moriens plangitur a populo Israel: Iesus autem quasi uicturus non plangitur. Nuptiae enim finiuntur in morte, uirginitas post mortem incipit coronari.* Un'altra spiegazione è data in Hier. *epist.* 39, 4, in cui Giosuè viene interpretato come prefigurazione di Gesù: mentre Mosè appartiene al mondo dell'Antico Testamento e come tale risulta soggetto alla condanna del peccato di Adamo, per cui la sua morte viene compianta, Giosuè, in quanto anticipatore della figura di Cristo, non deve essere oggetto di lutto, perché Colui che egli rappresenta ha vinto le tenebre della morte attraverso la resurrezione, evento di cui si può solo gioire: *quod Moyses plangitur et Iesus Naue, uir sanctus, sepultus refertur et tamen fletus esse non scribitur; nempe illud, quod in Moysi, id est in lege ueteri, omnes sub peccati Adam tenebantur elogio et ad inferos descendentes consequenter lacrimae prosequebantur secundum apostolum, qui ait: "Et regnauit mors ab Adam usque ad Moysen etiam super eos, qui non peccauerunt"*[51]*; in Iesu uero, id est in euangelio, per quem paradisus est apertus, mortem gaudia prosequuntur.*

iustitiae ob meritum: mi pare che il contesto suggerisca di interpretare il sostantivo *iustitia* nel senso di «rettitudine, santità»: cfr. *ThlL* VII/2, 716-717, *s.u.:* cfr., ad es., *Vulg. Gen.* 15, 6, [*Abraham*] *credidit Domino et reputatum est ei ad iustitiam.* La perifrasi *ob meritum* + genitivo esprime qui il complemento di causa, come nell'italiano: «in virtù di qcs.», «visto qcs.».

vv. 576-577: il passo non trova corrispondenze né nel testo masoretico né nella *Vulgata:* il riferimento ai coltelli usati per la circoncisione seppelliti assieme alle ceneri del condottiero Giosuè si trova solo in *LXX, Ios.* 24, 31a: ἐκεῖ ἔθηκαν μετ'αὐτοῦ εἰς τὸ μνῆμα, εἰς ὃ ἔθαψαν αὐτὸν ἐκεῖ, τὰς μαχαίρας τὰς πετρίνας, ἐν αἷς περιέτεμεν τοὺς υἱοὺς Ισραηλ ἐν Γαλγαλοις, ὅτε ἐξήγαγεν αὐτοὺς ἐξ Αἰγύπτου, καθὰ συνέταξεν αὐτοῖς κύριος, καὶ ἐκεῖ εἰσιν ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας[52] e in *Vet. Lat., Ios.* 24, 30, *ibi posuerunt cum illo in monumento in quo sepelierunt illum gladios petrinos de quibus circumcidit filios Istrahel, cum eduxisset illos ex Aegypto, sicut praecepit Dominus, et ibi sunt usque in hodiernum diem.* Di questo passo delle Scritture si ricorda Aug. *quaest. Hept.* VI 30, 1, *unde et cultellis petrinis populum circumcidit iste ductor egregius: qui cultri petrini cum illo etiam sepulti sunt, ut profundum mysterium demonstrarent posteris profuturum.* Un particolare riferimento ai coltelli usati per la circoncisione, conservati da Giosuè nella città a lui assegnata sul monte Efraim, è ai vv. 461-462 (vd. *supra,* nt. *ad loc.*).

v. 577: *Iudaea:* ho seguito il Peiper nell'accogliere la grafia *Iudaea* di **A**, anziché *Iudea* di **B C**.

vv. 581-585: il passo non trova corrispondenze né nel testo masoretico né nella *Vulgata:* cfr. però *LXX, Ios.* 24, 33, καὶ ἐγένετο μετὰ ταῦτα καὶ Ελεαζαρ υἱὸς Ααρων ὁ ἀρχιερεὺς ἐτελεύτησεν

[51] Cfr. *Rom.* 5, 14.
[52] Sulle particolarità dei *LXX* rispetto al testo masoretico per tutto il passo di *Ios.* 24, 29-33, cfr. anche Dalla Vecchia 2010, pp. 184-185, nt. *ad loc.;* vd. anche *infra,* ntt. *ad uu.* 581-585.

καὶ ἐτάφη ἐν Γαβααθ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει τῷ Εφραιμ e *ibid.,* 33b, οἱ δὲ υἱοὶ Ισραηλ ἀπήλθοσαν ἕκαστος εἰς τὸν τόπον αὐτῶν καὶ εἰς τὴν ἑαυτῶν πόλιν. Καὶ ἐσέβοντο οἱ υἱοὶ Ισραηλ τὴν Αστάρτην καὶ Ασταρωθ καὶ τοὺς θεοὺς τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλῳ αὐτῶν· καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς κύριος εἰς χεῖρας Εγλωμ τῷ βασιλεῖ Μωαβ, καὶ ἐκυρίευσεν αὐτῶν ἔτη δέκα οκτώ e *Vet. Lat., Ios.* 24, 33, *et factum est post haec et Eleazar, filius Aron, sacerdos, mortuus est et sepultus est in Gabaa, quae erat in Fines, filii eius, quam dedit illi in monte Efrem* […] *Filii autem Istrahel abierunt unusquisque in suum locum et in suam ciuitatem, et colebant filii Istrahel Astarten et Aseroth et deos gentium qui erant in circuitu eorum, et tradidit illos Dominus in manu Eglom, regis Moab, et dominatus est illorum annis decem et nouem.* Per il riferimento al culto di dèi pagani da parte del popolo d'Israele, cfr. anche *Iud.* 2, 11-13 sgg.; per il numero degli anni di prigionia di Israele presso il re di Moab, vd. *infra,* nt. *ad u.* 585. Ai passi delle Scritture sopra citati si richiama Aug. *quaest. Hept.* VII 1, *in fine libri Iesu Naue breuiter narrator porrexit historiam, quo usque filii Israel ad colendos deos alienos declinauerunt: in hoc autem libro* [= *in libro Iudicum*] *ad ordinem reditur, quo modo consequentia gesta fuerint post mortem Iesu Naue.* Secondo lo studio condotto sulla versione greca della Bibbia da Rofé 1982, pp. 17-33, che tiene costantemente presente anche il testo masoretico, i versetti di *LXX, Ios.* 31a (rif. ai coltelli seppelliti con le ceneri di Giosuè); 33a (rif. all'arca dell'alleanza, la cui custodia viene affidata a Finees dopo la morte del padre Eleazaro: passo non parafrasato nell'*H.*) e 33b (rif. all'adorazione degli idoli pagani da parte di Israele e alla prigionia sotto il re Eglom) sono da considerarsi frutto di una traduzione compiuta dall'ebraico in greco a partire da un testo precedente a quello masoretico. In questo testo ebraico di cui presumibilmente si servirono i *LXX* per la traduzione del libro di *Giosuè* nel suo complesso, o almeno per quanto riguarda la sua parte finale, mancava probabilmente un lungo passo, quello di *Iud.* 1,1-2,5, che va considerato un'interpolazione aggiunta dagli estensori del testo masoretico. Il passo citato contiene una sorta di riassunto dell'ultima parte del libro di *Giosuè,* con un compendio di ulteriori informazioni generiche circa la vita del popolo d'Israele nel periodo successivo alla morte del condottiero. Probabilmente, nel testo ebraico premasoretico seguito dai *LXX* il libro di *Giosuè* si concludeva con il breve racconto della morte di Giosuè e dei due sacerdoti Eleazaro e Finees, cui seguiva il riferimento al culto degli idoli da parte del popolo d'Israele dopo la morte delle tre guide carismatiche che l'avevano mantenuto nell'ortodossia e il ricordo della schiavitù presso Eglom; il libro successivo, quello dei *Giudici,* iniziava forse con il racconto che oggi leggiamo in *Iud.* 3 sgg., in particolare con riferimento alla vicenda di Ehud, che riuscì ad uccidere il re Eglom e a sconfiggere l'esercito dei Moabiti: cfr. Rofé 1982, p. 32, «we may conclude that the sequence reflected in *LXX* at the end of the book of *Joshua* – the death of Joshua and the elders, the beginning of the people's sin, the submission of Eglon (and the appearance of Ehud) – is most likely the original sequence of an ancient scroll of the books of *Joshua-Judges,* remnants of which still existed in Second Temple times».

v. 581: *post acta:* è correzione di Peiper per *post acto* di **A** e **B**, *postata* di **C**. Pitra proponeva di leggere *post tanta.*

uiris tantis… functis: l'indefinito ha qui il valore di «tanto grande», «così grande», come ai vv. 342 e 516, non di «così numeroso», come ai vv. 113; 405; 534 (vd. *supra,* nt. *ad u.* 342).

v. 583: *defugiens:* è correzione di Peiper per *difugiens* di **A** e **B**, *diffugiens* di **C**. La lezione dei codd., accolta da Pitra, va respinta: il contesto richiede qui un verbo transitivo con il significato di «fuggire, allontanarsi da»: cfr. *ThlL* V/1, 375, *s.u.* "defugio", 53 sgg.: «transitiue (proprie et

translate): i.q. fugere, uitare, se subtrahere»; per *diffugio,* cfr. invece *ibid.,* 1106-1107, *s.u.:* «intransitiue: proprie i.q. in diuersas partes fugere, aufugere, fugendo se spargere, dispalari».

v. 584: il verso sembra accettabile così com'è tràdito dai codd., senza gli interventi correttivi proposti da Pitra, che vorrebbe leggere: *subditur Eglomum propter <sua> facta tyrannis,* con l'espunzione – non segnalata dall'editore – del pronome *quae* e una conseguente integrazione, *<sua>,* interventi che non mi paiono necessari.

v. 585: *quaterdenos:* alludendo alla prigionia di Israele presso il re di Moab Eglon, il poeta sostiene che essa durò quarant'anni, non diciotto (cfr. *LXX, Ios.* 24, 33b, ἔτη δέκα ὀκτώ) o diciannove (cfr. *Vet. Lat., Ios.* 24, 33, *annis decem et nouem*): cfr. anche *Iud.* 3, 12-14, in partic. 14, in cui si parla di diciotto anni di schiavitù (*LXX, ibid.,* καὶ ἐδούλευσαν οἱ υἱοὶ Ισραηλ τῷ Εγλωμ βασιλεῖ Μωαβ ἔτη δέκα ὀκτώ; *Vet. Lat., ibid., et seruiuit Istrahel Eglom, regi Moabitarum, annis XVIII; Vulg., ibid., seruieruntque filii Israhel Eglon regi Moab decem et octo annis*), dato che si riscontra anche nella parafrasi di quest'ultimo luogo biblico in *Hept. Iud.* 162, *perpessique decem dominos ac messibus octo*. Nei passi presi in considerazione, l'unico riferimento ad un periodo di tempo di quarant'anni, non di schiavitù, ma di pace, vissuti grazie al primo giudice d'Israele, Otniel, è in *Iud.* 3, 11. L'errore del parafraste è ricondotto da Peiper 1891, p. XXVII, nt. 2 ad una corrutela presente nella fonte, ovvero in una delle versioni della *Vetus:* «ex corruptis Italae libris non raro numeri deprauati, ut IN [= in libro Iesu Nave, *ndr*] 585».

uixit: è lezione dei codd., conservata da Peiper; Pitra leggeva, erroneamente, *uiuit.*

Nota metrica

Riassumo qui alcune particolarità metrico-prosodiche del testo da me esaminato. Possiamo notare, innanazitutto, la presenza di scambi di quantità vocalica[53]:
cfr., ad es., alcuni casi di ablativo singolare della prima declinazione (*-ă* vs *-ā*)[54]:

– v. 77, *nec non et princeps, iuuenum sententi<u>a</u> doctus;*
– v. 389, *hic peditum incedit legio densat<u>a</u>que nube;*
– v. 470, *ut memores sitis, quanta uos cur<u>a</u> perennis;*

inoltre:

– v. 64, *sit sal<u>ŭ</u>s in uestris conposta et credita dextris;*
– v. 258, *conf<u>ĭ</u>giturque cruci; miserum dant saxa sepulchrum;*
– v. 322, *mittit <u>ŏ</u>ratores uatemque exposcit amicum*[55];
– v. 399, *ipse r<u>ĕ</u>gum princeps ferro dat pectus Asurus*[56];
– v. 416, *Astarota cui domus est et sed<u>ĕ</u>s in Aedra;*
– v. 440, *quam propriam teneant nati prolesque n<u>ă</u>torum*[57];
– v. 451, *cetera ter ternis tribubus metata tr<u>ă</u>duntur;*
– v. 515, *nescimus uanis oblata l<u>ĭ</u>bamina diuis;*
– v. 518, *illa n<u>ŏ</u>bis tantum mactare ac sternere fas est*[58];

e

– v. 17, *heia age u<u>ī</u>riles, Deus intonat, arripe curas;*
– v. 106, *atque ubi Iordanem transm<u>ē</u>auere frequentes;*
– v. 120, *azyma n<u>ī</u>uosa pascit de polline laetos*[59];
– v. 122, *n<u>ō</u>uorum in mense septem bis solibus actis*[60];
– v. 169: *extremo d<u>ē</u>hinc, temptet si attollere portas*[61];
– v. 210, *quae s<u>ē</u>pulta domi propria tellure tegebat* [62];
– v. 211, *continuo haec missi quaerunt; quae c<u>ī</u>to reperta;*
– v. 216, *aut quid ad<u>ī</u>uuit rerum tibi nescius usus;*
– v. 402, *bis denos hac pugna duces n<u>ō</u>uemque peremit*[63];

---

[53] Per questo fenomeno, tipico del latino tardo e importante anche per gli esiti romanzi, cfr. Väänänen 1981, pp. 29-38; per i dittonghi, cfr. *ibid.,* pp. 38-40; cfr., in proposito, anche le osservazioni di Salvadore 2011, pp. 61-66 sulla metrica di Commodiano, per il quale «la quantità prosodica non è il fattore determinante nella distribuzione delle sillabe nelle sedi forti o deboli del verso» (*ibid.,* p. 61).
[54] Lo scambio tra *-ā* e *-ă* nella desinenza dell'abl. sing. della prima declinazione si osserva, talvolta, anche nell'*Alethia* di Claudio Mario Vittorio: cfr. Flammini 2003, p. 148.
[55] La formula *mittit oratores* realizza il primo emistichio anche in *Num.* 595 e *Iud.* 733.
[56] Normalmente, anche nell'*H.,* si ha *rēgum* (cfr. *Ios.* 141; 321; 326; *Iud.* 18; 389).
[57] Vd., invece, al v. 26, *ut pecora et nātos percepta in rura relinquant;* 114, *ediderat ualidos maiora in milia nātos;* 446: *elicit ille uirum promissae ad foedera nātae.*
[58] Si tratta dell'unico caso di *nŏbis* nell'*H.:* per *nōbis,* cfr. ad es. *Ios.* 190; 195; 430; 433; 465; etc.
[59] Analogamente, al v. 52 leggiamo: *caelicolum uictum nīualis manna parauit.*
[60] Normalmente, *nouus* e derivati presentano *ŏ* anche nell'*H.:* cfr., ad es., *Ios.* 431.
[61] Nella metrica classica l'avverbio *dehinc* era utilizzato come bisillabo di struttura giambica (*dĕhīnc*), oppure come monosillabo (cfr. ad es. Verg. *Aen.* I 131; I 256, etc.). Nell'*H.* è generalmente utilizzato come bisillabo di struttura giambica: fa eccezione solo il caso sopra riportato. Per *dēhīnc,* vd. *ThlL* V/1, 388, 61 sgg. e Ven. Fort. *carm.* II 4, 6, *diues in arbitrio radianti lumine dēhīnc; ibid.* IV 2, 7, *arbiter ante ferox dēhīnc pius ipse sacerdos; ibid.* V 6, 24, *a patre iure deus homo dēhīnc carneus aluo.*
[62] Nell'*H.* si trova normalmente *sĕpult** (sempre tra 5° e 6° piede: cfr. *Gen.* 868; *Leu.* 18; *Num.* 486).
[63] Normalmente nell'*H.* si ha *nŏuem:* cfr. *Gen.* 577 e *Ios.* 482.

– v. 475, *īnoffensa Dei semperque in pectora degat;*
– v. 522, *interea longo uates iam sēnior aeuo*[64];
– è ricorrente la forma *fĭdelis,-e* in luogo di *fĭdelis, -e*[65]:
  - v. 523, *accitum populum monitis fidelibus inplet;*
  - v. 557, *et quam magna deus cunctis fidelibus addat;*
  - v. 567, *haec ubi disseruit populus fidelia fatu;*
– si hanno poi casi del c.d. "allungamento" in arsi davanti a cesura, come nei seguenti esempi:
  - v. 4, *castraque metata* ‖ *hostil(i) imponere ripae* (con *h consona*);
  - v. 122, *nouorum in mense* ‖ *septem bis solibus actis;*
  - v. 478, *sic fiet ut uestra* ‖ *pressentur sub iuga gentes.*

Inoltre, poiché il dittongo *ae* realizzava una *ē* aperta, nel latino tardo, in cui si era persa la distinzione delle quantità vocaliche, tale *ē* aperta esito di dittongo venne confusa con *ĕ* aperta etimologica (cfr. l'esito romanzo di *caelum*> it. "cielo", analogo a quello di *pĕdem* > it. "piede"): questa sovrapposizione ha favorito il trattamento del dittongo *ae* come una *ĕ* aperta: cfr., ad esempio:

– v. 12, *nam praeter eximium conserta in proelia robur* (dattilo in 1° sede).
– v. 127, *talia dum memorat, qua te de parte praesentas?* (dattilo in 5° sede);
– v. 148, *deferat, ex furua cum primum dempsit Aegypto* (dattilo in 5° sede);
– v. 182, *quem comitata senum confestim turba maerentum* (dattilo in 5° sede);
– v. 307, *uincitur et mentes credet cohaerere loquellae* (dattilo in 4° sede);
– v. 312, *et quia iurarat Domini per nomen aeterni* (dattilo in 5° sede);
– v. 355, *undique tum positis concurrit Iudaea telis* (dattilo in 5° sede);
– v. 468, *conposuere domus et nunc remeate laetantes* (dattilo in 5° sede);
– v. 474, *his quaeritur rebus, maneat si gratia legis* (dattilo in 1° sede).
– v. 521, *laudibus ornatos meritis liquere laetantes* (dattilo in 5° sede);
– v. 532, *sed dominus, qui signa pius agmenque praeivit* (dattilo in 5° sede).
– v. 583, *defugiens dominum terrae dominumque caelorum* (dattilo in 5° sede);

Altre particolarità:

– Le forme del congiuntivo presente e del futuro semplice del v. *fieri* presentano sempre *ĭ,* secondo un uso costante nell'*H.:*
- v. 65, *ne captiua fiam socia cum stirpe domuque;*
- v. 478, *sic fiet, ut uestra pressentur sub iuga gentes;*
- v. 513, *ne quandoque fiant uenturae obpropria proli.*

– Viene talvolta utilizzata, in clausola, la forma trisillabica *dĕīndĕ* anziché quella con sinizesi *deinde:* cfr. *ThlL* V/1, 406, 72-78. Cfr.:
- v. 27, *at bellum commune gerant uictisque dĕīnde;*
- v. 285, *percurrit quae iussa prius quae cauta dĕīnde;*

vd., però, *deinde* all'interno del verso: v. 246, *confusus cum deinde sonus ac flebile murmur*[66].

[64] Normalmente, nell'*H.,* si ha *sĕnior:* cfr. *Ios.* 434, ma anche *Gen.* 300; 717; 747; 780; etc.
[65] Nell'*H.* troviamo sia *fĭdelis, -e* (in *Exod.* 504; *Num.* 289) che *fĭdelis, -e* (per cui vd., oltre ai passi sopra elencati, anche *exod.* 690).
[66] Generalmente, nell'*H.,* viene utilizzata, all'interno del verso, la forma con sinizesi *deinde,* mentre quella trisillabica *dĕīnde* è sempre usata in clausola (vd. anche *Exod.* 355; 1213; *Deut.* 282: cfr. anche Prud. *ditt.* 1, *Eua columba fuit tunc candida, nigra dĕīndĕ;* Paul. Nol. *carm.* 27, 45, *pro cunctis hominem sumpsit Deus, utque dĕīnde* e Sidon. *carm.* 15, 108, *non caret et sensu; mortales quarta dĕīndĕ*).

− Infine, i grecismi *azyma* (v. 120) e *idola* (vv. 171, 503, 548, 582) vengono entambi adattati alla struttura del piede dattilico: in questi casi, la quantità sillabica etimologica (cfr. gr. ἄ̆ζῡμον; εἴ̆δωλα) non è tenuta in considerazione, come accade, anche, nel caso delle forme *herĕmi* (v. 51); *herĕmo* (v. 113), per cui cfr. il gr. ἔ̆ρημος.

CAPITOLO IV

LETTURA CRITICA

vv. 1-30 = *Ios.* 1, 1-16: Investitura di Giosuè e preparativi per la spedizione nel Canaan

La morte di Mosè, con cui si chiude il *Deuteronomio*[1], consente di far emergere la figura del suo successore, Giosuè. Il poeta sottolinea l'investitura divina dell'eroe, amplificando il racconto biblico: ricorda che Dio stesso si degnò di apparire al Suo nuovo condottiero, promettendogli l'adempimento delle promesse rivolte a Mosè e a tutto Israele (vv. 1-2). Le parole di esortazione pronunciate da Dio all'indirizzo di Giosuè vengono parafrasate attraverso l'uso del discorso indiretto nella prima sezione (vv. 2-16), mentre l'ultima parte dell'allocuzione divina è resa mediante il ripristino del discorso diretto (vv. 17-20). Si tratta di una scelta stilistica dettata dal desiderio di rendere più incisive le battute finali del discorso, per sottolineare l'invito ad avviare la guerra (vv. 17-18) e ad osservare la Legge (vv. 19-20). Il tema del conflitto contro i popoli che occupano la terra di Canaan e quello dell'obbligo di fedeltà alla parola del Signore sono, del resto, i cardini del libro di *Giosuè:* non stupisce, pertanto, che il parafraste cerchi di sottolinearne l'importanza mediante l'uso di una modalità espressiva, quella del discorso diretto, che evidenzia la centralità di questi elementi nella narrazione biblica[2].

L'invito a guadare le acque del Giordano è posto in apertura di libro, al v. 3 sgg., in quanto tale impresa rappresenta il compito che, anche simbolicamente, dà avvio alla conquista[3]. Il parafraste sceglie poi di dilatare la descrizione dei confini della terra promessa, segnati dal Libano a nord, dall'Eufrate ad est e dal Mediterraneo ad ovest (vv. 7-11). I riferimenti geografici vengono resi attraverso due espedienti, uno retorico – l'amplificazione – , l'altro stilistico – l'abbellimento del dettato biblico, ottenuto attraverso l'uso di poetismi e figure retoriche – : si possono notare una perifrasi contenente generiche precisazioni linguistiche (v. 8, *monte tenus magno, quem Libanon incola dicit*), un'apostrofe rivolta al fiume Eufrate (vv. 9-10, *usque tuas, prono qui laberis agmine, ripas,/ Euphrates*)[4], accompagnata da un'ulteriore puntualizzazione geografica (v. 10, *Syrio disiungens limite Persas*), volta ad arricchire la descrizione e a rendere identificabile la regione evocata. Un'altra amplificazione descrive i flutti impetuosi del Mediterraneo (v. 11, dall'andamento allitterante: *uel mare, quod tumidum uentosis fluctuat undis*), con un'immagine che era già stata evocata in un altro passo dell'opera[5].

Nel ricordare l'invincibilità di Israele in quanto popolo eletto, il parafraste inserisce altri dettagli che ribadiscono la superiorità degli uomini guidati da Giosuè: i nemici saranno preda del terrore, impallidiranno di fronte a loro, come sottolineano le allitterazioni presenti al v. 13 (*terrorem late*

[1] Cfr. *Deut.* 34, 1-7; *Hept. Deut.* 279-288.

[2] Cfr. quanto scrive Creach 2012, p. 43, commentando il libro biblico di *Giosuè:* «conquista e ubbidienza non sono mai completamente separabili – la conquista della terra di Canaan da parte di Israele è sempre giudicata in base all'adempimento di ciò che "aveva ordinato Mosè, servo del Signore" (Gios. 11, 12)».

[3] All'inizio del *Deuteronomio* (capp. 1-3) si narra che proprio presso le acque del Giordano Mosè aveva tenuto un discorso agli Israeliti, ricordando che la loro poca fede gli aveva impedito di guidarli al di là del fiume, nella terra di Canaan: sarebbe stato Giosuè a concludere la conquista. Il Giordano rappresenta idealmente il confine in cui terminano il viaggio terreno e la missione di Mosè, che consegna così il testimone al suo successore. Il fiume è definito dal parafraste "ameno" (v. 3): la bellezza delle sue sponde era stata cantata all'inizio della parafrasi del *Deuteronomio,* in un quadretto naturalistico che costituisce un'amplificazione del dettato biblico (vv. 1-5): *hactenus informis heremi uexatus harenis/ Iordanem ad fluuium populus promouerat arma;/ qui uirides inter saltus dum lubricus errat,/ eximiam Hiericho fluctu labente reliquit/ et sequitur pontoque dehinc miscetur aperto.*

[4] I versi citati contengono forse una reminiscenza di Aus. *Mos.* 245, *tranquillo qua labitur agmine flumen.*

[5] Cfr. *Exod.* 1030, *aestuat Oceanus uentosis lubricus undis* (il riferimento è ai flutti del Mar Rosso).

populis pallentibus)[6], mentre gli Israeliti sono pronti a combattere uniti, confidando nell'aiuto divino (v. 14, anch'esso con andamento allitterante: *Iudaicus miles domini tutamine fidit*). Per descrivere le due linee del fronte che si sta per aprire, il poeta ricorre ad una contrapposizione tra il plurale (*populis pallentibus*), al v. 13, e il singolare collettivo (*Iudaicus miles*), al v. 14: si evidenzia, così, la distinzione tra un esercito disomogeneo e il popolo di Israele, che costituisce un gruppo compatto di uomini capaci di combattere per una causa comune.
Dopo l'ordine impartito agli scribi (v. 21 sgg.), viene brevemente riassunta, sempre attraverso l'uso del discorso diretto, l'allocuzione pronunciata da Giosuè alle tribù del suo popolo, con l'indicazione dei preparativi da approntare in vista della guerra (vv. 25-28), mentre non vengono riferite le parole che Israele rivolge al nuovo condottiero in *Ios.* 1, 16-18 per manifestargli il suo assenso alla spedizione nella terra di Canaan. Per ottenere una narrazione più snella e centrata sui punti salienti della vicenda, infatti, il poeta sceglie di rappresentare subito l'assenso del popolo alla conquista attraverso l'immagine dell'esercito israelita che si schiera rapidamente in assetto da guerra, pronto a combattere per onorare il proprio impegno con Dio (vv. 29-30).

vv. 31-76 = *Ios.* 2, 1-22: L'esplorazione della terra promessa e l'incontro con Raab

Giosuè manda in avanscoperta alcuni dei suoi uomini perché compiano una ricognizione del territorio nemico. Riferendo le istruzioni del condottiero attraverso l'uso del discorso indiretto (vv. 31-36), il poeta si sofferma a tratteggiare le varie fasi dell'esplorazione della terra di Canaan, ispirandosi inizialmente ad un passo virgiliano, nel quale vengono riportate le parole che Enea rivolge ai suoi compagni in occasione dell'arrivo in Lazio, quando i presagi lasciano intendere che finalmente i Troiani hanno raggiunto la meta del loro viaggio:

> *"quare agite et primo laeti cum lumine solis*
> *quae loca quiue habeant homines, ubi moenia gentis,*
> *uestigemus et a portu diuersa petamus"*[7].

Il parafraste preleva integralmente il v. 131 del passo virgiliano, suggerendo così un parallelismo tra le vicende dei Troiani in Lazio e quelle di cui sono protagonisti gli Israeliti nella regione di Canaan; anche l'uso del nesso *iuuenes lectos* (v. 31), già virgiliano[8], porta a suggerire una lettura di questo tipo. Si può notare, inoltre, che il v. 127 del canto VII dell'*Eneide, prima locare manu molirique aggere tecta,* che si riferisce alla necessità di costruire le prime dimore, le fondamenta e le mura della nuova città, richiama alla memoria del lettore l'analogo compito assegnato da Dio a Giosuè, e

[6] L'immagine del pallore dettato dalla paura è antichissima; per quanto riguarda la *iunctura 'populi pallentes',* si possono ricordare Claud. *Mall. Theod.* 300, *populo pallente* e il più tardo Coripp. *Ioh.* VIII 345, *populi pallentis;* da notare l'affinità con Sil. XIII 408, *tunc populos tibi regna suos pallentia mittent,* dove il participio del verbo *palleo* è riferito, per ipallage, a *regna.*

[7] Verg. *Aen.* VII 130-132: «perciò avanti, e lieti, col primo raggio del sole,/ esploriamo i luoghi, quali uomini li abitino, dove si trovino/ le mura della gente, e dal porto dirigiamoci in direzioni/ diverse» (trad. Canali 1991, p. 251). Poco prima, Enea si era reso conto di essere giunto nella terra assegnatagli dal Fato: Iulo, infatti, aveva scherzosamente detto che, data la scarsità di cibo a disposizione dei Troiani, la fame li avrebbe costretti a divorare anche le mense (v. 116), facendo ricordare al padre che quella frase avrebbe contrassegnato il raggiungimento della meta del lungo viaggio: così, infatti, aveva profetizzato Anchise (cfr. *ibid.,* vv. 117-129).

[8] Cfr. Verg. *Aen.* V 729, *lectos iuuenes* (Anchise consiglia al figlio di portare con sé i migliori tra i suoi uomini per la conquista del Lazio); VIII 179, *lecti iuuenes* (rif. a giovani scelti come offerenti in occasione di un rito); X 837, *lecti… iuuenes* (rif. a giovani che circondano Mezenzio, padre di Lauso, guerriero morto per mano di Enea).

parafrasato dal poeta ai vv. 5-6, *utque nouas sedes terrarum in parte reposta/ constituat plebemque locis disponat opimis:* in questi ultimi versi, è possibile scorgere un'altra reminiscenza virgiliana, che ci riporta ad *Aen.* III 363-364, in cui si ricorda che gli dèi indirizzarono i Troiani verso l'Italia, in terre remote: *et cuncti suaserunt numine diui/ Italiam petere et terras temptare repostas.*

La terra di Canaan viene successivamente descritta come una regione fertile e ricca (*pinguia… praedia,* v. 34) – concetto sottolineato dall'alliterazione – , in conformità con quanto precedentemente ricordato nel testo biblico, quando Mosè aveva inviato nella medesima regione degli esploratori, che erano tornati da lui riferendo della straordinaria fertilità dei luoghi percorsi, pur dimostrandosi contrari all'idea di intraprendere una guerra che portasse alla loro conquista[9]. La perlustrazione si conclude con l'entrata in Gerico (vv. 35-36), la cui descrizione si contraddistingue per la presenza di due reminiscenze, una virgiliana, l'altra ovidiana: al v. 35, infatti, troviamo la menzione degli *urbis aditus,* espressione che viene usata anche in *Aen.* XI 466 per descrivere le entrate della città di Latino, posta sotto assedio da parte dei Troiani (*pars aditus urbis firmet turrisque capessat*); segue la formula *custode uacantes,* esemplata su Ou. *met.* II 422, dov'è riferita alla vergine Callisto, oggetto del desiderio di Giove, che la vede giacere «stanca e indifesa» (*Iuppiter, ut uidit fessam et custode uacantem*). Forse il poeta, attraverso l'imitazione contrastiva di questo verso ovidiano, intendeva richiamare l'attenzione sul personaggio di Raab, la prostituta che entra in scena subito dopo (v. 37): quest'ultima è smaliziata e astuta, al contrario dell'ingenua Callisto, che non riconobbe Giove, apparsole con le sembianze della dèa Diana, e fu da lui sedotta[10]. Ben diversamente agisce Raab, che riesce a salvare se stessa e la propria famiglia ottenendo il favore degli Israeliti, che ospita in casa sua, lontano dalle minacce del re di Gerico: la prostituta riconosce negli uomini che bussano alla sua porta degli emissari divini da compiacere, ai fini della propria salvezza. Il testo biblico descrive molto meno accuratamente rispetto al parafraste il nascondersi delle spie e il comportamento di Raab, che vengono rappresentati efficacemente tramite un esametro perfettamente bipartito (v. 38), in cui il primo emistichio (*clamque tegit trepidos*) ricorda l'atteggiamento vile e pauroso degli uomini di Giosuè, mentre il secondo (*uerbis sedula mulcet*) evidenzia l'ardire della prostituta, che li riceve segretamente in casa e li blandisce con le sue parole, forse con un canto. Si tratta di notazioni psicologiche assenti nel testo biblico: il poeta intendeva sottolineare così l'ambiguità della figura della prostituta, donna di malaffare che agisce in segreto e tradisce i suoi concittadini, ma anche l'ambiguità dello stesso passo biblico, in cui non si capisce bene il motivo per cui le due spie si recano in casa di Raab. Ciò ci autorizza a pensare che anche per il parafraste il testo contenesse delle sottili allusioni sessuali[11]. Il linguaggio suadente e le lusinghe sono caratteristiche tipiche delle donne di facili costumi e delle ammaliatrici, così com'è più volte ricordato nella Bibbia[12], ma anche nei testi

[9] Cfr. *Num.* 13, 30-33 e 14; l'episodio è ricordato dallo stesso Mosè anche in *Deut.* 1, 19-34.
[10] Cfr. Ou. *met.* II 425-440.
[11] Cfr. Creach 2012, pp. 50-51, secondo il quale il nome stesso della protagonista del racconto si rifà ad una radice semitica che significa «aprire», utilizzata nell'epica ugaritica per riferirsi ai genitali femminili.
[12] Cfr. ad es. *Prov.* 7, 10-21, in cui viene descritto l'atteggiamento suadente di una prostituta verso un ragazzo: «Ed ecco, gli si fa incontro una donna in vesti di prostituta, che intende sedurlo. Ella è irrequieta e insolente, non sa tenere i piedi in casa sua. […] Lo afferra, lo bacia e con sfacciataggine gli dice: "Dovevo offrire sacrifici di comunione: oggi ho sciolto i miei voti; per questo sono uscita incontro a te desiderosa di vederti, e ti ho trovato. Ho messo coperte soffici sul mio letto, lenzuola ricamate di lino d'Egitto; ho profumato il mio giaciglio di mirra, di aloe e di cinnamòmo. Vieni, inebriamoci d'amore fino al mattino" […] Lo lusinga con tante moine, lo seduce con labbra allettanti…» (trad. *Bibbia* CEI 2009, p. 1299).

classici, se si pensa a figure come quella di Calipso[13], Circe[14], Elena[15], o alle Sirene[16]. Raab, unica figura femminile del libro di *Giosuè,* condivide alcuni tratti con le donne dell'epica classica: la voce capace di incantare, l'astuzia e il lavoro di tessitrice, non menzionato espressamente dal poeta, ma suggerito dalla presenza, nella sua casa, di fili e cordicelle di tessuto[17].

L'autore accenna all'inganno di cui Raab è protagonista (v. 42), che viene probabilmente ricostruito sulla base di una versione della *Vetus Latina* in cui il senso del testo greco non era stato ben inteso dal traduttore[18]: anziché menzionare gli steli di lino del racconto biblico, infatti, il parafraste parla di un antro ligneo nel quale si sarebbero nascoste le spie di Israele. E' probabile che la fantasia del poeta abbia rielaborato un dato non corretto presente nella traduzione della *Vetus* da lui usata e abbia poi creato un'immagine ispirata al mitico cavallo di Troia, come sembra suggerire anche il nesso *portis bipatentibus* (v. 41), che ricorreva già in *Aen.* II 330, *insultans. Portis alii bipatentibus adsunt,* dove viene ricordata l'irruzione dei soldati greci nella città di Troia dopo il trasferimento del cavallo all'interno delle mura. Il passo qui parafrasato presenta delle analogie con il racconto virgiliano, in quanto l'anonimo poeta immagina che anche i soldati israeliti si fossero introdotti in un antro cavo, forse tra la legna da ardere, eludendo così la sorveglianza dei soldati nemici e trattenendosi a Gerico, per predisporre l'assedio della città.

L'uso del discorso diretto viene riservato esclusivamente alla parafrasi delle parole che Raab rivolge agli uomini di Israele per convincerli a risparmiare lei e la sua famiglia dalla strage che essi compiranno in città (vv. 47-66). La donna, nella sua proverbiale astuzia, ricorre ad una *captatio beneuolentiae,* realizzata attraverso la lode delle imprese compiute da Israele e la dichiarazione di consapevolezza del potere divino. Vengono così ricordati, sulla scorta del testo biblico, il passaggio del Mar Rosso e la liberazione dall'Egitto (vv. 49-51: il v. 49 è una ripresa integrale da *Aen.* VII 810, *uel mare per medium fluctu suspensa tumenti/ ferret iter*[19]); la traversata del deserto e l'invio della manna (vv. 51-52[20]); la sconfitta dei re nemici ad est del Giordano (vv. 53-55[21]). Il versetto 11 risulta poi notevolmente amplificato, attraverso una descrizione iperbolica, introdotta dall'interrogativa retorica *quid moror?* (v. 56); inoltre,vengono potenziate le immagini presenti nell'ipotesto: per indicare lo sgomento di cui sono preda i nemici di fronte ai successi di Israele, si ricorre all'immagine del pallore che offusca le menti e il cuore (v. 56), rendendo debole e inefficace qualsiasi reazione, come specificano i versi che seguono (vv. 57-59), nei quali l'esercito avversario è dipinto come imbelle. Il nesso *aeratas acies in proelia* (v. 58) è già virgiliano, ed è inserito all'interno della descrizione dell'esercito latino che muove compatto i suoi schieramenti contro i Troiani[22]; l'espressione *aeratas acies* ricorreva ancora in *Aen.* VII 703, sempre in riferimento alle file dei Latini. Ai vv. 60-61, Raab riconosce la grandezza del Dio d'Israele, definito *sidereus rex,* come accadeva

[13] Cfr. *Od*. V 61-62.
[14] Cfr. *Od.* X 221-223.
[15] Cfr. *Od.* IV 274-279.
[16] Cfr. *Od.* XII 39-46.
[17] Cfr. vv. 69-71.
[18] Vd. *supra,* cap. III, nt. *ad u.* 42.
[19] Nel passo virgiliano citato il soggetto non è l'onda, come qui al v. 50, ma la vergine Camilla, che «potrebbe passare in mezzo al mare sospesa sui tumidi flutti».
[20] Il nesso *uacuas harenas* (v. 51) rimanda ad alcuni passi lucanei in cui viene descritto il deserto africano: cfr. *Phars.* VIII 62, *litoribus lustrat uacuas Pompeius harenas;* IX 726, *uulgus et in uacua regnat basiliscus harena;* cfr. anche Prop. *eleg.* II 25, 7; Stat. *Theb.* III 334.
[21] Per il nesso *patrias urbes* (v. 55), cfr. Verg. *Aen.* XI 793, *patrias remeabo inglorius urbes* (sono le parole di Arrunte, che si dice disposto a ritornare in patria privo di fama pur di uccidere la vergine Camilla).
[22] Cfr. Verg. *Aen.* IX 463-464, *suscitat; aeratasque acies in proelia cogit/ quisque suas, uariisque acuunt rumoribus iras.*

già in *Hept*. *Exod*. 1052 e *Num*. 568: la conversione della prostituta biblica rappresenta il punto di forza dell'intero episodio: perciò l'eccellenza di Jahweh viene sottolineata dalle allitterazioni e dall'anafora del pronome *uobis* (*uobis uera datur, iuuenes, uictoria, uobis/ sidereo ab rege, qui terram fecit et astra*). Come scrive M. Perroni, «la possente azione di Dio nella storia della conquista ha due controprove immediatamente evidenti: per i nemici un'unica alternativa è possibile, il terrore o l'intelligente riconoscimento della supremazia di Jahweh»[23], dato che «la fede può consentire anche agli abitanti della terra che da Dio stesso è assegnata a Israele di salvarsi»[24].

Il parafraste amplifica l'ultima parte del discorso di Raab alle spie, che assume i toni di una *peroratio,* come dimostrano alcuni espedienti retorici, quali l'anafora del vocativo *iuuenes* (v. 62), già presente al v. 60, e le allitterazioni (v. 63-64, *ut, cum depositis procumbent moenia muris/ sit salus in uestris conposta et credita dextris*), che preparano il campo alla supplica finale, in cui la donna accenna ai suoi affetti più intimi (vv. 65-66).

Le battute del successivo dialogo tra Raab e le spie, per cui si veda il passo di *Ios*. 2, 14-21, vengono riassunte in rapidi cenni e rese attraverso l'uso del discorso indiretto, dato che il passo biblico citato non si presta ad un'elaborazione poetica, a causa della sua ridondanza. L'attenzione del poeta viene catturata dal particolare della cordicella colorata che i soldati ordinano a Raab di esporre fuori dalla sua casa perché questa sia riconoscibile quando l'esercito israelita entrerà in Gerico: lo *spartum coccinum* di *Vet. Lat. Ios.* 2, 18 viene ricordato in due momenti successivi dal poeta, al v. 69 e al v. 71, dove si possono notare il riferimento al color porpora (*puniceo colore,* espressione già lucreziana[25]) e una piccola incongruenza, per cui la cordicella affissa da Raab prima viene indicata come un filo di sparto (v. 69), poi di lana (v. 71).

Chiudono l'episodio l'uscita delle spie dalla città nemica e il loro ritorno, dopo tre giorni di sosta, all'accampamento di Giosuè. Si possono notare due reminiscenze virgiliane unite a formare quasi un verso intero: al v. 72, infatti, il poeta prende in prestito l'espressione *superant fossas* di *Aen.* IX 314 unendola a *tuta capessunt* di *Aen.* IX 366[26]; a queste particolarità stilistiche si può aggiungere la presenza delle allitterazioni al v. 74 (*incurrant aliquos diuersa ex parte sequentes*) e di una figura etimologica (*recursu/ incurrant*) ai vv. 74-75. Infine, troviamo un ultimo accenno a Raab, assente nell'originale biblico: il poeta ribadisce che la donna, sicura di sé e del suo operato, si prepara all'assedio della città e ad aver salva la vita grazie ai servigi resi agli uomini di Giosuè (v. 76).

vv. 77-108 = *Ios.* 3, 1-16; 4, 2-18: L'avvio della conquista: Israele attraversa il Giordano

Questa sezione del libro di *Giosuè* comincia con la descrizione dei preparativi per la conquista del Canaan: l'avvio della narrazione lascia intravedere una certa somiglianza con i vv. 21-30, corrispondenti a *Ios.* 1, 10-16, in cui venivano elencati, sempre per mezzo del discorso indiretto, gli ordini trasmessi dagli scribi al popolo prima dell'invio degli esploratori nel campo nemico. Giosuè è definito *princeps* (vv. 77; 86): la sua figura viene presentata con un certo lirismo, come indicano espressioni come *domini dignatus honore* (v. 86, clausola già ovidiana[27]) e *eximio Moysetis stemmate dignus* (v. 87), oltre all'uso del verbo *emicat* (v. 87), che rappresenta l'avanzare dell'eroe in assetto

[23] Perroni 1993, p. 76.
[24] *Ibid.*, p. 78.
[25] Cfr. Lucr. V 941, *arbita puniceo fieri matura colore* (rif. al corbezzolo, alimento dei primi uomini, simbolo del cibo vitale).
[26] Le espressioni sono collocate nella stessa sede metrica di *Aen.* IX 314, *egressi superant fossas noctisque per umbras; Aen.* IX 366, *induit. Excedunt castris et tuta capessunt,* in cui vengono descritte le mosse di Eurialo e Niso, che si aggirano nel campo nemico.
[27] Cfr. Ou. *met.* III 521; VIII 569; cfr. anche Sil. XI 272.

di guerra, alla testa dell'esercito. Quest'ultima immagine ricorda analoghe descrizioni dell'epica classica, mantenendosi comunque fedele al contenuto dell'ipotesto. Infatti, a partire da Virgilio, è frequente l'uso del verbo *emicare* per indicare il guerriero che balza in avanti, da solo o alla testa di un gruppo di uomini, sfidando il nemico: in genere, la voce verbale *emicat* costituisce il primo piede dell'esametro[28].

La scelta di non parafrasare direttamente il discorso di Dio a Giosuè in *Ios.* 3, 7-13 è dettata probabilmente dal desiderio di evitare che il lettore si scontri con il tono ripetitivo di questa sezione del capitolo biblico, in cui il Signore dà istruzioni sul da farsi, anticipando quanto verrà riferito nella narrazione degli eventi successivi. Come spesso accade, il poeta si concentra sulla parte più stimolante del racconto, cioè sull'episodio che cattura meglio l'attenzione del lettore: viene descritto con dovizia di particolari il ritirarsi delle acque del Giordano, che, nonostante la piena, si raddensano formando una coltre di ghiaccio – dettaglio, quest'ultimo, ricavato verosimilmente da una versione del testo biblico affine a quella della *Vetus Latina* riportata dal *codex Lugdunensis*[29]. Il particolare del ghiaccio che arresta la corrente del fiume (vv. 90-91) non appena i sacerdoti immergono il piede in esso (vv. 88-89[30]) è reso con un certo realismo, e potenziato dalla ripresa di un passo virgiliano[31], mentre la descrizione delle acque a valle del guado procede costruendo un quadretto di genere dai toni un po' manieristici (vv. 92-95). Essa offre al poeta la possibilità di ricordare i luoghi che videro Mosè protagonista, e ora sono custodi della sua sepoltura (v. 94): ciò ai fini di sottolineare il legame esistente tra il passaggio del Mar Rosso e l'attraversamento del Giordano.

Anche del capitolo 4 vengono selezionate le parti che si prestano meglio ad una trasposizione poetica: si omette la parafrasi del discorso di Giosuè al popolo[32], perché il poeta preferisce ricordare l'importanza delle dodici pietre prelevate dal letto del Giordano e lasciate a riva come testimonianza dell'impresa compiuta da Israele (vv. 96-99). La descrizione dell'estrazione delle pietre – una per ogni tribù d'Israele – dall'alveo del fiume e l'indicazione del loro valore simbolico (vv. 96-102) sono contrassegnate da un certo lirismo, che mette in rilievo l'importanza del momento[33]. Il poeta, dopo aver narrato il trasferimento dell'esercito d'Israele nella terra di Canaan (vv. 103-105), ricorda lo scioglimento della coltre di ghiaccio e la ripresa della corrente del Giordano (vv. 106-108). Il v. 107, *laxatur glacies solis mollita tepore,* contiene forse una reminiscenza di un inno di Prudenzio, in cui ricorre l'immagine del disgelo che segna la fine dell'inverno: *laxat et arua tepens glacies*[34], mentre l'uso del verbo *mollire* e del genitivo *solis* derivano forse da due versi ovidiani, nei quali è narrato il

[28] Si possono vedere, ad esempio, Verg. *Aen.* V 318-319, *primus abit longeque ante omnia corpora Nisus/ emicat et uentis et fulminis ocior alis;* V 337, *emicat Euryalus et munere uictor amici;* VII 735-736, *... tum Pandarus ingens/ emicat et mortis fraternae feruidus ira;* XII 327, (sc. *Turnus*) *emicat in currum et manibus molitur habenas;* XII 728, (sc. *Turnus*) *emicat hic impune putans et corpore toto;* si possono vedere anche *Aen.* VI 5-6, *... iuuenum manus emicat ardens/ litus in Hesperium* e XI 496, (sc. *equus*) *emicat arrectisque fremit ceruicibus alte.*

[29] Vd. *supra,* cap. III, nt. *ad u.* 91.

[30] Al v. 89 troviamo forse una reminiscenza di Aus. *Mos.* 47, *sicca in primores pergunt uestigia lymphas.*

[31] Cfr. *georg.* IV 136, *rumperet et glacie cursus frenaret aquarum,* verso inserito nella descrizione delle attività del *senex Corycius.*

[32] Cfr. *Ios.* 4, 4-7.

[33] Possiamo forse riconoscere in questi versi alcune reminiscenze classiche: per l'espressione *madidis harenis* (v. 92), cfr. Ou. *met.* XII 239, *uulnere et ore uomens madida resupinus harena* (il nesso era già in *Hept. Deut.* 35, *concidit et madidas inter uersatus harenas*); la clausola *numeroque modoque* (v. 94) è lucanea: cfr. *Phars.* I 562-563, *...numeroque modoque/ membrorum;* il nesso *mobilis unda* (v. 95) è invece senecano: cfr. *Herc. fur.* 1056, *et uaga ponti mobilis unda,* ed è utilizzato anche in *Hept. Exod.* 268, sempre in clausola di esametro, nella parafrasi dell'episodio dell'acqua mutata in sangue (cfr. *Exod.* 7, 14 sgg.).

[34] Cfr. Prud. *perist.* 3, 204.

triste episodio dello scioglimento delle ali di cera portate da Icaro nel corso della fuga da Creta: ... *rapidi uicinia solis/ mollit odoratas, pennarum uincula, ceras*[35].

Infine, viene omessa la parafrasi dei versetti 19-25, caratterizzati da ridondanze poco rielaborabili: si ottiene, così, una narrazione più agile, che fissa nella memoria del lettore i due eventi cardine del racconto: il miracolo dell'acqua raggelatasi e l'erezione del monumento che ricorderà l'ingresso di Israele nella terra promessa.

vv. 109-138 = *Ios.* 5: Prime azioni degli Israeliti nella terra di Canaan e apparizione dell'angelo

Ecco la prima conseguenza dell'invasione: i sovrani indigeni temono per le sorti dei loro regni (vv. 109-110), anzi, sembrano essere vittime di un crollo psicologico, come indica l'espressione *demittunt mentes* (v. 110), ricavata da *Aen.* XII 609, *demittunt mentes, it scissa ueste Latinus,* in cui veniva descritta la disperazione che colse il re Latino e i suoi sudditi in seguito alla caduta della loro città e al suicidio della regina. La contrapposizione fra Israeliti e abitanti del Canaan è sottolineata dall'uso della locuzione *diuersa in parte* (v. 109), a sua volta ricavata da un verso virgiliano, dove compare nella stessa sede metrica, e individua un parallelismo tra le azioni di due eserciti nemici. In *Aen.* XI 203, *nec minus et miseri diuersa in parte Latini,* infatti, Virgilio descriveva la sepoltura dei cadaveri da parte dei Latini, ricordando che anche i Troiani, poco prima, avevano compiuto lo stesso rito[36]. Sempre nell'ottica del confronto tra Cananei e Israeliti, possiamo notare l'opposizione tra *tyranni* (v. 109) e *princeps* (v. 111), termini introdotti dal poeta per designare i condottieri dei due eserciti. L'opposizione *princeps/ tyrannus* ha almeno un precedente illustre: Plinio il Giovane, infatti, lodando la figura dell'imperatore Traiano come *optimus princeps,* contrapponeva quest'ultimo ai suoi predecessori, in particolare a Domiziano, cui alludeva facendo ricorso al termine *tyrannus* o *dominus*[37]. Anche Giosuè, come il Traiano di Plinio, esercita il suo potere mantenendosi fedele ad una norma superiore, di cui è garante: alla legge laica dello Stato si sostituisce qui la Legge divina.

Il passo di *Ios.* 5, 2-8 viene condensato nello spazio di sei versi (vv. 111-116): vengono ricordati solo i dati fondamentali del racconto relativo alla circoncisione, di cui vengono riferite le ragioni (vv. 113-114), oltre alle conseguenze (vv. 115-116). Anche in questo breve passaggio domina la figura retorica dell'allitterazione: gli esempi più significativi sono: *populi praeputia dempsit* (v. 112); *maiora in milia* (v. 114); *quies ut tristia maestis* (v. 115); *coitura cicatrix* (v. 116).

Riferendosi al rito della circoncisione degli Israeliti da parte di Giosuè (v. 111-112 sgg.), non la definisce una «seconda circoncisione», attenendosi al testo dei *LXX* e della *Vetus*[38]. Di una «seconda circoncisione», invece, parlano il testo ebraico e la *Vulgata*[39], che hanno dato luogo a varie interpretazioni da parte degli esegeti antichi[40]. Secondo Creach, la circoncisione a cui si allude in

---

[35] Cfr. Ou. *met.* VIII 225-226.

[36] Cfr. Verg. *Aen.* XI 182-202.

[37] Cfr. ad es. Plin. Jun. *paneg.* 2, 3; 55, 7.

[38] Cfr. LXX *Ios.* 5, 2, ὑπὸ δὲ τοῦτον τὸν καιρὸν εἶπεν Κύριος τῷ Ἰησοῦ· "Ποίησον σεαυτῷ μαχαίρας πετρίνας ἐκ πέτρας ἀκροτόμου καὶ καθίσας περίτεμε τοὺς υἱοὺς Ἰσραηλ"; *Vet. Lat., ibid., in illo autem tempore, dixit Dominus ad Iesum: "Fac tibi cultellos petrinos de petra acutos et sedens circumcide filios Istrahel".*

[39] Il testo ebraico recita: «In quel tempo, YHWH disse a Giosuè: "Fatti dei coltelli di selce e **di nuovo circoncidi** gli Israeliti **per la seconda volta**"» (trad. Dalla Vecchia 2010, p. 51); *Vulg., ibid., eo tempore ait Dominus ad Iosue: "Fac tibi cultros lapideos et **circumcide secundo** filios Israhel"; ibid.,* 5, 4, *haec autem causa est **secundae circumcisionis**.*

[40] Cfr. Orig. *hom. in Ios.* 5, 5; Hil. Pict. *myst.* II 6, che videro in questo rito il completamento della Legge mosaica, che rappresenterebbe la «prima circoncisione» di Israele. Sant'Agostino, invece, spiegava così il passo: «si trattava di un popolo di cui alcuni erano stati circoncisi ed altri no; in tal modo non veniva circoncisa *di nuovo* una persona, ma il popolo» (*quaest. in Ios.* 6: trad. Carrozzi 1998, p. 1131).

questo passo ha una valenza simbolica: indica che gli Israeliti a cui era stato proibito entrare nella terra di Canaan sono ormai usciti di scena, mentre ha fatto la sua comparsa una nuova generazione, destinata a portare a compimento con successo l'impresa[41].

Successivamente, viene trascurata l'indicazione del nome della regione di Galgala e della sua etimologia, sommariamente spiegata nel passo di *Ios.* 5, 9, che risulta difficile da comprendere, e forse per questo non è stato parafasato. In questo luogo del testo, infatti, si legge: «Allora il Signore disse a Giosuè: "Oggi ho allontanato da voi l'infamia dell'Egitto". Quel luogo si chiama Gàlgala fino ad oggi»[42].

La celebrazione della Pasqua è la prima festa di cui gli Ebrei godono, dopo il periodo dell'esilio nel deserto: la manna (*candens manna,* v. 117) viene sostituita dai pani azimi (*azyma niuosa pascit de polline laetos,* v. 120), in un clima di gioioso recupero delle tradizioni di Israele (v. 121, dove il nesso *campo… aperto* è una reminiscenza virgiliana[43]), impegnato a mietere messi abbondanti (v. 119), simbolo della benevolenza che Dio accorda ai Suoi eletti. Da notare, ancora, le allitterazioni e gli omeoteleuti che impreziosiscono il passo: *pascha dehinc colitur et candens manna negatur* (v. 117), *passim plurima messis* (v. 118), *niuosa pascit de polline laetos* (v. 120). Si trova, subito dopo, una trasposizione narrativa efficace, che consiste nell'anticipazione della parafrasi di *Ios.* 6, 1: al clima di festa che domina l'accampamento degli Israeliti viene contrapposta l'atmosfera concitata di Gerico, i cui abitanti avvertono l'imminenza della guerra (vv. 123-124, dall'andamento allitterante, e con qualche parafonia: *haec super e portis despectat turba pauentum,/ castra modo et lecto conseruans milite muros*). Non è un caso che il poeta abbia riecheggiato poco più avanti il v. 124, ripetendone integralmente la clausola e ricalcandone la struttura: al v. 142, *ille celer toto circumdat milite muros*, infatti, troviamo un contesto che rimette in campo la contrapposizione tra i due eserciti: se prima gli abitanti di Gerico cercavano di sorvegliare «con guardie scelte l'accampamento e le mura» (v. 124), Giosuè (cui si riferisce il dimostrativo *ille,* v. 142), subito dopo aver ricevuto la benedizione divina tramite l'angelo (vv. 125-138), circonda con tutto l'esercito degli Israeliti le mura della città, rapido (*celer*) e sicuro della vittoria.

I versetti 13-16 del capitolo 5 vengono parafrasati in modo molto elaborato, lontano dal rapido susseguirsi di domande e risposte presente nel passo biblico. Giosuè viene rappresentato come un condottiero forte e carismatico, pronto ad andare incontro all'uomo che gli si presenta con la spada sguainata (v. 125). Per la prima volta, viene definito *uates* (v. 125), in quanto investito di un'aura di sacralità che gli è stata conferita direttamente da Dio[44]; i suoi passi sono solleciti (*celeres gaudet*

[41] Cfr. Creach 2012, p. 77.

[42] Trad. CEI 2009, p. 393, e *ibid.,* nt. *ad loc.:* l'espressione «infamia d'Egitto» indicherebbe il disonore di non essere circoncisi, con riferimento alle generazioni che avevano vissuto la schiavitù in Egitto e l'esilio nel deserto senza subire l'asportazione del prepuzio. Il nome della località di Gàlgala sarebbe da mettere in relazione con l'ebraico *galàl,* che significa «allontanare, togliere, rimuovere», con riferimento al rito della circoncisione: il nome Gàlgala significherebbe così «rimozione, allontanamento».

[43] Cfr. Verg. *georg.* II 280, *explicuit legio et campo stetit agmen aperto;* cfr. anche *Aen.* XI 493, *tandem liber ecus campoque potitus aperto* (paragone tra il cavallo che corre nella pianura e Turno che si avventa sul nemico); *ibid.* XII 353, *hunc procul ut campo Turnus prospexit aperto* (Turno che scorge Eumede nel campo di battaglia); *ibid.* XII 450, *ille uolat campoque atrum rapit agmen aperto* (Enea che corre con il cavallo in campo aperto).

[44] Il termine *uates* ricorre, in riferimento a Giosuè, anche in altri passi: in genere si tratta di occasioni particolari, in cui viene sottolineato il suo privilegio di poter parlare direttamente con Dio: cfr. infatti i vv. 200 (istruzioni del Signore a Giosuè su come comportarsi nei confronti di Acar); 238 (indicazione dei piani di guerra, che Giosuè applica secondo gli ordini impartiti da Dio); 284 (benedizione solenne del popolo d'Israele da parte di Giosuè e trasmissione dei comandamenti: cfr. vv. 284-286); 311 (dialogo dell'eroe con i Gabaoniti, che si sono sottomessi alla sua autorità, cioè al Dio d'Israele); 322 (richiesta d'aiuto dei Gabaoniti a Giosuè, cui si rivolgono come al rappresentante di Dio); 404

coniungere gressus, v. 126); la domanda rivolta al misterioso personaggio è breve e diretta, come già nel testo biblico, ma più elaborata nell'espressione. L'impeto del guerriero è però subito stemperato dalle parole dello sconosciuto, che rivela di essere un messaggero divino (vv. 129-132), parlando con enfasi retorica e usando un'espressione metonimica, dato che il cielo (*delapsus ab alto/ aethere,* vv. 130-131, con un forte *enjambement*[45]) sta ad indicare in realtà Dio, «per il quale milita l'insigne esercito con tutti gli astri,/ e sotto la cui guida esso vive». Il nesso *cui militat* (v. 131) è un'espressione molto comune in contesti laudativi pagani, specie in epoca tardoantica[46], ma si ritrova anche in testi cristiani, soprattutto nelle preghiere o nelle vite dei Santi[47]. Molto ricercate e ben distanti dallo scarno colloquio presente nell'originale biblico sono le parole con cui il parafraste descrive la sorpresa di Giosuè di fronte all'agnizione del suo misterioso interlocutore: ammutolito, l'eroe fa atto di sottomissione (vv. 133-134, nel primo dei quali troviamo probabilmente un'altra reminiscenza claudianea[48]). Nel descriverlo prostrato a terra, il poeta utilizza al v. 134 l'espressione *fusus humi,* che ricorre nella stessa sede metrica anche in Verg. *Aen.* VI 423, *fusus humi totoque ingens extenditur antro,* dove è riferita a Cerbero, che, per effetto del sonno infuso dalla focaccia lanciatagli da Enea, si stende a terra nel suo antro, senza importunare più l'eroe[49]. Successivamente, Giosuè si rivolge a Dio, compiacendosi del fatto che il Signore abbia volto i Suoi occhi al popolo d'Israele: le parole riportate al v. 135 richiamano i versi d'apertura della parafrasi del libro di Giosuè: *o Domine, inmensam dignatus linquere sedem* (v. 135) ~ *haec inter Dominus Iesum dignatus adire* (v. 1) e confermano la bontà dei progetti di conquista che stanno per essere realizzati dal popolo d'Israele; il v. 136 mostra, invece, un parallelismo sintattico, *quae famulum… quae curas;* infine, viene riferito l'ordine divino (vv. 137-138: in quest'ultimo verso, a proposito della clausola *uestigia terra,* si può osservare che essa è presente anche in *Ou. met.* XIV 49; *trist.* IV 1, 51; Stat. *Theb.* IV 164; VI 904).

vv. 139-169 = *Ios.* 6: La conquista di Gerico

Come anticipato dai versi precedenti[50], Gerico è destinata a cadere rapidamente nelle mani del nemico: il poeta, infatti, preannuncia che, nonostante le massicce fortificazioni di cui dispone (v. 139,

(divisione delle terre fra le diverse tribù: Giosuè agisce ispirato dalla divinità); 522 (discorso di Giosuè morente al suo popolo); 559 (risposta di Israele al suo "profeta", intermediario tra il popolo e il Signore).

[45] L'espressione *delapsus ab alto* in posizione finale di verso si riscontra anche in Ou. *trist.* III 4, 19, *at miser Elpenor tecto delapsus ab alto* (il riferimento è ad Elpenore, uno dei compagni di Ulisse, che, postosi a dormire ubriaco sul tetto della casa di Circe, cadde e morì: Ulisse lo incontrerà, infatti, nell'Ade).

[46] Cfr. Claud. *Hon. III cos.* 97, *Aeolus armatas hiemes, cui militat aether,* passo che Becker mise in relazione con *Hept. Exod.* 474-476: cfr. *supra,* cap. I, § 3.1., p. 39 (cfr. infatti *ibid.* 475, in cui ricorre l'uso della formula in questione: *munimenta Deus, candens cui militat aether*); Claud. *Stil. cos. III* 52-53, *o mundi communis amor, cui militat omnis/ Gallia.*

[47] Cfr. ad es. Paul. Petric. *Mart.* V 556-558, *… spes omnis in illo est,/ qui caelum terramque regit, cui militat aer/ et permansurum seruant elementa pauorem;* Coripp. *Ioh.* I 289, *te uenti nubesque pauent, tibi militat aer;* Ven. Fort. *Mart.* I 311, *tibi militat aether.*

[48] Cfr. Claud. *rapt. Pros.* I 132, *sollicitat mixtaque tremit formidine uotum,* dove l'espressione sottolineata ricorre nella stessa sede metrica (nel verso il poeta fa riferimento alla paura di Proserpina, che prova imbarazzo e timore nel rendersi conto di essere ormai una giovane dea, desiderata dagli occhi maschili, tanto che «ai voti nuziali si unisce un brivido di paura»).

[49] Per questa *iunctura* virgiliana, cfr. anche Ven. Fort. *Mart.* IV 33, *sternitur ergo solo, tacitus prece sidera pulsans,/ corpore fusus humi, uolitans super aethera sensu*; *ibid.* IV 685, *fusus humi supplex, et templa per omnia curre*. In entrambi i passi viene descritto l'atteggiamento dell'orante davanti a Dio.

[50] Cfr. l'episodio delle spie che trovano rifugio nella casa di Raab (vv. 35-71, in particolare vv. 60-61, in cui la prostituta, parlando come una profetessa – *uatis more,* v. 46 – dice agli uomini inviati da Giosuè: *"Vobis uera datur, iuuenes, uictoria, uobis/ sidereo ab rege, qui terram fecit et astra"*. Rinfrancati dalle sue parole, i soldati le promettono la salvezza, e le indicano il segno che dovrà esporre alla finestra di casa per ricordare all'esercito l'inviolabilità di tutta la sua famiglia [vv. 67-71]: parlano come uomini che, grazie alle parole di Raab, hanno capito di essere i futuri vincitori nello scontro

ualidam muris; obice firma[51]), Gerico sarà impotente di fronte all'avanzata di Israele (v. 140, *casuram Hiericho*). Le popolazioni della terra di Canaan e i loro sovrani sono ormai costretti a capitolare (vv. 140-141, *gentesque feroces/ atque obitum regum, quibus est coniuncta ruina*): i versi citati realizzano la parafrasi di *Ios.* 6, 2, utilizzando il discorso indiretto per rendere le parole del Signore a Giosuè; vengono poi rese in forma narrativa le parole di Giosuè, che comanda ai sacerdoti di prendere le sette trombe, al cui suono le mura di Gerico cadranno nel settimo giorno d'assedio, dopo che per sei giorni l'esercito avrà corso attorno alla città, come in una marcia propiziatoria (vv. 144-157). Israele dovrà poi distruggere e saccheggiare Gerico, dedicando il bottino al Signore[52].

Il testo biblico insiste sul ricorrere del numerale "sette" in quest'episodio, mentre il parafraste adotta uno stile meno ridondante: nel nostro passo, troviamo soltanto il cardinale *septem* (v. 145, riferito alle trombe dei sacerdoti: *tubarum*) e l'ordinale corrispondente, *septima* (v. 149, riferito a *dies*), in uno sforzo di sintesi e di variazione lessicale che risulta efficace. Il parafraste descrive l'assedio giustapponendo immagini evocative: il sorgere del settimo giorno (v. 149), cui seguono l'ordine dell'attacco impartito da Giosuè (v. 150), la marcia sicura dell'esercito (v. 151[53]), l'urlo di guerra emesso dagli Israeliti, preannuncio della caduta della città (vv. 151-152), i soldati che dardeggiano il nemico chiuso nella sua fortezza (v. 152[54]). Il v. 149 riecheggia vistosamente Ou. *met.* IX 795, *postera lux radiis latum patefecerat orbem*, in cui viene descritta l'alba del giorno che vede Venere e Giunone recarsi alla cerimonia nuziale di Ifide e Iante[55], ma l'intero passo costituito dai vv. 142-152 si ispira, almeno parzialmente, ad analoghe descrizioni delle fasi iniziali della battaglia presenti nell'epica classica: ad esempio, si può vedere Verg. *Aen.* IX 459-464:

> *Et iam prima nouo spargebat lumine terras*
> *Tithoni croceum linquens Aurora cubile:*
> *iam sole infuso, iam rebus luce retectis*
> *Turnus in arma uiros, armis circumdatus ipse,*
> *suscitat; aeratasque acies in proelia cogit*

---

con Gerico). Analogo è il ruolo di sostegno e incoraggiamento svolto dall'angelo (vv. 125-138), che, pur non profetizzando esplicitamente l'esito del conflitto, ribadisce, con la sua apparizione, l'appoggio che Dio dà al Suo popolo nella lotta contro Canaan.

[51] L'espressione *obice firma,* in clausola, ha un antecedente in Ou. *met.* XIV 780, in cui viene ricordato l'assedio dei Cureti alla città di Roma: *inuadunt, portasque petunt, quas obice firmo/ clauserat Iliades* [i.e. *Romulus*]. Il parafraste usa qui il sostantivo *obiex, obicis* al femminile, anziché al maschile, ma l'analogia tra i due contesti è evidente.

[52] Cfr. *Ios.* 6, 15-27.

[53] Per il nesso *uastumque fragorem,* cfr. anche Sen. *Troad.* 173-174, *et excelsum nemus/ fragore uasto tonuit…* e Paul. Petric. *Mart.* III 310-311, *concussa intremuit tellus, fragor undique uastus/ horrendum intonuit…* (il riferimento è, in entrambi i casi, ad un terremoto); cfr. ancora Sen. *Oed.* 232, *emicat uasto fragore maior humano sonus* (il riferimento è alla voce dell'oracolo di Apollo che erompe potente).

[54] Per il nesso *tela sequuntur,* cfr. Verg. *Aen.* VI 110, *illum ego per flammas et mille sequentia tela* (sono parole di Enea, che, giunto nell'Oltretomba, chiede di poter vedere Anchise: l'eroe dice di aver salvato il padre dall'incalzare delle frecce nemiche durante l'assedio di Troia); vd. anche *Aen.* XI 809, *ac uelut ille, prius quam tela inimica sequantur;* Drac. *Romul.* 8, 550, *et mecum fortasse cades, si tela sequentur*.

[55] All'aggettivo ovidiano *latum* (riferito a *orbem*), sicuro in tutti i codici (cfr. ed. Anderson 1977, p. 229) e di valenza denotativa (la luce del Sole, al suo sorgere, spalanca «l'ampio mondo»), il parafraste sostituisce *laetum,* che ha valore connotativo, in quanto identifica nel nuovo giorno il momento tanto atteso della vittoria sul nemico e della felicità che ne consegue. Al v. 149 *laetum* è lezione di **A,** da conservare sicuramente: i codd. **B** e **C** portano la forma non dittongata *letum.* L'espressione *patefecerat orbem* in posizione finale di verso è usata tipicamente per indicare il sorgere del Sole: cfr. ad es. *Ilias Lat.* 49, *transierant decimusque dies patefecerat orbem; ibid.,* 650, *ut nitidum Titan radiis patefecerat orbem;* singolare l'uso presente in *Anth. Lat.* 84, 5, *tertia* [sc. *rosa*] *non totum calathi patefecerat orbem,* in cui si riferisce all'aprirsi della corolla del fiore. Se il secondo emistichio è ricavato da Ovidio, il primo ripete integralmente *Hept., Exod.* 1065, *septima iamque dies niueum patefecerat axem.*

quisque suos uariisque acuunt rumoribus iras[56].

In questo passo dell'*Eneide,* infatti, troviamo descritto il sorgere del Sole (vv. 459-460), l'esortazione alla battaglia da parte di Turno (vv. 462-463) e da parte dei comandanti dell'esercito latino (vv. 463-464), disposto in schieramento di guerra e pronto all'attacco (v. 463). La formula virgiliana *aeratasque acies in proelia,* che si estende dal secondo al quinto piede esametrico, viene ripresa, con l'omissione del *–que* enclitico, al v. 150, *cum iubet aeratas acies in proelia Iesus*[57].

E' interessante, poi, il fatto che il parafraste ribadisca che non sono le macchine d'assedio a portare a termine l'azione di guerra (vv. 153-154), bensì il fragore suscitato dall'esercito e le alte grida dei soldati, che sconvolgono gli abitanti di Gerico e la portano alla capitolazione: le mura crollano come per incantesimo (v. 156), rendendo la città accessibile ai nemici (v. 157). La descrizione dell'assedio ha il pregio di rendere vivida nel lettore la percezione, anche psicologica, degli eventi, superando lo schema monotono della narrazione biblica.

L'irruzione dei soldati in Gerico è descritta con tono altrettanto vivido: la città si trasforma in un'immensa fiamma che sale verso il cielo; ai devastanti effetti del fuoco si aggiungono i colpi delle spade, dei soldati assetati di strage (v. 159)[58].

Troviamo successivamente la menzione della salvezza concessa a Raab in virtù dell'aiuto da lei prestato agli Israeliti (vv. 160-163); viene ricordata la dedica del bottino di guerra alla divinità (vv. 164-165); infine, si accenna all'anatema pronunciato contro chiunque rifonderà la città (vv. 166-169).

L'intero passo è caratterizzato dalla presenza di figure di suono, in particolare allitterazioni e parafonie[59], che sottolineano il piglio marziale degli Israeliti e la tensione emotiva causata dall'assedio in entrambi gli eserciti: si possono citare, come esempi più significativi, i vv. 141, *coniuncta ruina;* 142, *celer toto circumdat milite muros;* 143, *pone sacerdotes statuens arcamque sacratam;* 145, *terrificos sonitus septem proflare tubarum*[60]; 147, *ut tum belligerum tollat stipata clamorem;* 152, *pectoribus quem promptim tela sequuntur;* 153, *caementa quatit turresque retundit;* 154, *incessens etiam muros portasque superbas*[61]*;* 155, *uastae concordi murmure uoces,* con l'onomatopeico *murmure*[62]; 156, *tormentum mortale gerunt;* 162, *cognata comitante manu, ne*

---

[56] «E già la prima Aurora, lasciando il croceo letto/ di Titone, cospargeva di nuova luce la terra:/ e irradiatosi il sole, e svelate le cose dalla luce,/ Turno suscita gli uomini alle armi, anch'egli cinto/ di armi; ogni capo guida le bronzee schiere/ alla lotta, e inasprisce con grida diverse le ire» (trad. Canali 1991, p. 347).

[57] Cfr. anche Verg. *Aen.* VII 703, *nec quisquam aeratas acies ex agmine tanto;* la formula è ripresa, nella stessa sede metrica, anche in *Ios.* 58, *non pedes aeratas acies in proelia denset.*

[58] A proposito delle scene narrate nel testo biblico, Creach 2012, p. 87 scrive: «la distruzione totale della città indica che Gerico dev'essere come un'offerta consumata dal fuoco, distrutta completamente come dono a Dio […]. Il racconto sembra intendere l'interdetto come un sacrificio a Dio, come se Dio richiedesse come tributo la città di Gerico e tutti i suoi abitanti».

[59] Negli esempi che seguono le allitterazioni sono evidenziate con la sottolineatura semplice, mentre le parafonie con la sottolineatura doppia.

[60] Per il nesso *terrificos sonitus,* qui riferito alle alte grida di guerra, cfr. Lucr. VI 388, *terrifico quatiunt sonitu caelestia templa,* dove l'espressione è riferita al tuono. Un'altra ricorrenza è in *trag. fragm., fab. inc.* 96, ed. Ribbeck 1897[3], p. 288, nr. LI, *quae tam terribilis tua pectora turbat, terrifico sonitu inpulit?* (il contesto non è però ricostruibile).

[61] Cfr. Verg. *Aen.* XII 595-596, *regina ut tectis uenientem prospicit hostem,/ incessi muros, ignis ad tecta uolare:* si tratta della regina Amata, moglie di Latino, che vede la sua città ormai in mano al nemico e se ne dispera.

[62] Il nesso *murmure uoces* in posizione finale di verso ha degli antecedenti nelle opere di autori classici, che lo usano sempre in riferimento alla voce umana: cfr. Luc. IX 1007-1009, *... ibi plena tumultu/ litora et incerto turbatas murmure uoces/ accipit* [sc. *Caesar*]; Stat. *silu.* II 1, 104-105, *tu tamen et uinctas etiam nunc murmure uoces/ uagitumque rudem fletusque infantis amabas.* Nella poesia cristiana, il nesso è spesso riferito alla voce dei supplici: cfr. Hil. Pict. *Macc.* 132-133, *at iuuenis tacito mittebat murmure uoces/ oranti similis, palmas tendebat in altum;* Paul. Petric. *Mart.* II 28-29, *iunguntur fictis simul et suspiria uerbis/ et singultantes praeciso murmure uoces.*

nescius illam[63]; 163, *interimat miles, totis dum postibus errat;* 164, *seruatur Domino uirtutum lauta supellex*; 166, *princeps populum;* 168, *pignore multandus primo fundamina propter;* 169, *extremo dehinc, temptet si attollere portas.* Una parafonia accompagnata da allitterazioni si osserva anche nella descrizione dell'alba del settimo giorno, al v. 149: *septima iamque dies laetum patefecerat orbem.*

vv. 170-225 = *Ios.* 7: Il delitto e la punizione di Achan

La conquista di Gerico (*euentus secundos,* v. 170[64]) è seguita da un misfatto che il poeta ricorda in due passi della parafrasi del libro di *Giosuè:* si tratta dell'adorazione degli idoli da parte del popolo d'Israele, capeggiato da un certo Achan, come rivelato ai vv. 170-174 e 502-503. Il confronto tra il primo di questi due passi e il contenuto dell'ipotesto rivela che in tutte le versioni bibliche a noi note è assente qualsiasi riferimento all'idolatria: in esse, infatti, troviamo menzionato soltanto il furto che, anche secondo il nostro parafraste, venne commesso da Achan ai danni dell'*anathema,* cioè dell'offerta votiva dedicata da Israele al suo Dio, dono che era stato ricavato da una parte del bottino di guerra conquistato a Gerico (cfr. v. 208 sgg.)[65].

Segue il racconto della spedizione contro la città di Gai, che si conclude con una sconfitta (vv. 175-179), causata dall'empietà di Achan e dei suoi seguaci. La narrazione del parafraste compendia i versetti 2-4 del capitolo 7 del testo biblico, eliminando i brevi dialoghi tra Giosuè e il suo popolo e concentrando l'attenzione sul dato essenziale, ovvero l'invio di un contingente di appena tremila uomini, costretti poi alla ritirata di fronte al nemico (vv. 178-179). Viene omessa la parafrasi del versetto 5, che conteneva l'immagine del cuore degli Israeliti che si sciolse come acqua per la paura provata da tutti loro sul campo di battaglia, di fronte alla vittoria nemica. Probabilmente l'omissione è dovuta al fatto che in questo passo si indicano con precisione in trentasei le vittime israelite del conflitto: forse il poeta non ha voluto appesantire la narrazione con altri dati numerici (cfr. infatti i vv. 175-176, *nam milia postquam/ trina uirum consueta, nefas, sunt missa per arua*). In questa sezione del testo ritroviamo molte figure retoriche: la litote (*haud laeta,* v. 175); l'anastrofe (*milia postquam, ibid.*); l'*enjambement* (*per arua/ hostica,* vv. 176-177); le allitterazioni: in particolare, si possono notare i seguenti esempi: *facile formidine uinci,* v. 177, *trepide dant terga per agros,* v. 178[66], entrambi con una parafonia interna; *praecipitique fuga repetunt sua castra ducemque,* v. 179[67].

La notizia della sconfitta di Israele sgomenta Giosuè, che era all'oscuro del sacrilegio compiuto da Achan: rielaborando la stringata narrazione biblica, il poeta scandisce con forti allitterazioni i versi in cui viene cantata la disperazione del comandante e degli anziani del popolo d'Israele:

---

[63] Cfr. Ou. *Fast.* II 415-416, *quos lupa nutrit/ perdere cognatae sustinuerunt manus* (il riferimento è alla lupa che nutrì Romolo e Remo): il poeta riprende il nesso *cognatae manus* volgendolo al singolare (*cognata comitante manu*), per indicare i familiari di Raab che si avviano con lei verso la salvezza.

[64] Per il nesso *euentus secundos,* cfr., nella stessa sede metrica, Stat. *Theb.* VI 805, *perculit euentuque impalluit ipse secundo;* Claud. *Stil. cos.* I 285, *peruigil euentusque sibi latura secundos.*

[65] Cfr. *supra,* cap. III, ntt. *ad uu.* 170-172 e 173. La consacrazione del bottino di guerra a Jahweh era prevista per evitare che gli Israeliti si impossessassero degli oggetti destinati al culto di idoli pagani (vd. Bibbia CEI 2009, p. 395, nt. *ad loc.*): si può pensare che, appropriandosene, Achan avesse commesso, indirettamente, un atto di idolatria. Forse il poeta leggeva un testo biblico le cui glosse mettevano in relazione in questo modo il furto con l'idolatria, ma quest'ipotesi è destinata a rimanere tale, in quanto non ne ho trovato riscontri nei testi patristici.

[66] Cfr. Verg. *Aen.* XII 463, *puluerulenta fuga Rutuli dant terga per agros*.

[67] Il nesso *praecipiti fuga* è ricavato, probabilmente, da Luc. III 756, *praecipiti tenuere fuga. Quis in urbe parentum…* (il poeta descrive qui la fuga delle navi greche in occasione dell'assedio di Marsiglia da parte di Cesare). Il nesso *praecipitique fuga* è usato in posizione iniziale di verso anche in *Hept. Gen.* 479 e *Leu.* 275; l'espressione *repetunt sua castra* è anche in *Hept. Ios.* 74, *ne, dum praepropero repetunt sua castra recursu.*

dedecus id postquam ductoris contigit aures[68],
discindit uestes et praeuida pectora tundit[69].
Quem comitata senum confestim turba maerentum
supplicat, innocuis dum poscit uocibus Auses (vv. 180-183).

Le parole di Giosuè diventano poi una lunga preghiera, scandita dalle tre domande rivolte al Signore (vv. 184-188[70]). Nel grido d'aiuto che l'eroe lancia si colgono degli elementi di *captatio beneuolentiae* assenti nel testo biblico: egli, infatti, ricorda l'atteggiamento magnanimo del Signore verso il Suo popolo (vv. 185-187, *quid pendere fluctus/ aequoreos cunctaque dehinc quae tradita nosti/ ingenti donante manu, qua ditius nil est?*), e definisce Dio vera salvezza e rifugio, con un esplicito riferimento, ancora una volta, alla Sua clemenza (vv. 193-194, *atqui uera salus et certae dona medellae/ te penes et quidquid mitis clementia praestat*).

Nella nostra parafrasi si assiste ad un'amplificazione e intensificazione lirica del dettato biblico: il poeta, infatti, non ricorda soltanto l'attraversamento del Giordano da parte del popolo d'Israele (vv. 185-187[71]), come accade nel testo biblico, ma anche la precedente liberazione dalla prigionia in Egitto (vv. 184-185), e dà rilievo drammatico all'angoscia di Giosuè, che teme il fallimento della missione affidatagli da Dio (*an ideo, adflictam tumidus ut sternat Amorrus?,* v. 188). Un'ulteriore amplificazione è costituita dal grido di dolore del condottiero, che ricorda nuovamente il miracolo delle acque del Giordano (vv. 189-190[72]). La conclusione del discorso è segnata dal *pathos* e dalle emozioni di cui Giosuè si fa portavoce a nome di tutto Israele, ritratto come un popolo ormai privo di speranza, consapevole della gravità del crimine compiuto (vv. 191-192). Il discorso prosegue con un'ulteriore intensificazione del contenuto del testo biblico: infatti, Giosuè non solo afferma sconsolato che i nemici muoveranno guerra a Israele (*conuenient gentes, dederas quas uincere nobis,* v. 195), ma osa dire anche che rivolgeranno le loro armi contro Dio stesso (*aduersum Te, summe sator, fera bella mouebunt*[73]): con le sue parole il condottiero cerca di coinvolgere direttamente il Signore nella realtà, tutta umana, della guerra, realizzando, ancora una volta, una sorta di *captatio beneuolentiae,* e ricordando che il mancato intervento di Dio comporterà, con la sconfitta di Israele, il disprezzo del Suo nome (vv. 198-199).

---

[68] Per il nesso *contigit aures* in posizione finale di verso, cfr. Ou. *met.* XV 497, *fando aliquem Hippolytum uestras si contigit aures; Ponto* 3, 59, *quod scelus ut pauidas miserae mihi contigit aures.*

[69] Per il nesso *pectora tundit* in posizione finale di verso, cfr. Luc. III 733, *non lacrimae cecidere genis, non pectora tundit* (il riferimento è al padre di Argo, giovane guerriero caduto in battaglia: sconvolto dall'imminente morte del figlio, resta impietrito davanti a lui, decidendo poi di porre fine anche alla propria vita: *ibid.,* vv. 741-751).

[70] Da notare, al v. 184, una ripresa virgiliana, nel nesso *quae causa fuit…?:* la formula interrogativa, infatti, era già in *Aen.* X 90-91, *obiecit? Quae causa fuit consurgere in arma/ Europamque Asiamque et foedera soluere furto?* (sono parole di Giunone, in risposta a Venere); cfr. anche *Hept. Exod.* 579-580, *obiurgant uexantque ducem: "Quae tanta malorum/ causa fuit? quaeue esse potest?quae tristior esse…".*

[71] Per il nesso *fluctus/ aequoreos,* qui usato in *enjambement,* cfr. anche Ou. *met.* XV 604-605, *murmura pinetis fiunt, aut qualia fluctus/ aequorei faciunt, si quis procul audiat illos;* vd. *Hept. Gen.* 244, *fluctibus aequoreis totamque inuoluere terram.* Il nesso compare anche in Drac. *laud. Dei* II 139 e II 797 (*fluctibus aequoreis*).

[72] Per il nesso *bibula harena,* v. 190, cfr. Verg. *georg.* I 114, *collectum umorem bibula deducit harena?;* Ou. *met.* XIII 901, *audet, et aut bibula sine uestibus errat harena.*

[73] Per il nesso *summe sator,* cfr. Stat. *Theb.* III 488, *uera docent: tibi, summe sator terraeque deumque;* Val. Fl. I 505, *summe sator, cui nostra dies uoluentibus annis;* vd. anche *Hept. Num.* 237, *oderunt Te, summe sator; tu robora contra.* Per il finale di verso *fera bella mouebunt,* cfr. Ou. *am.* II 6, 25, *raptus es inuidia: non tu fera bella mouebas* (il riferimento è ad un pappagallo morto, al quale il poeta dedica un'elegia).

Per non appesantire la narrazione, il poeta rinuncia a rielaborare anche la risposta del Signore a Giosuè, dando così maggior rilievo alle parole di quest'ultimo. Gli ordini divini riportati in *Ios.* 7, 10-15 vengono compendiati nel discorso indiretto ai vv. 200-202. Non viene anticipata nemmeno la punizione a cui verrà sottoposto Achan con tutta la sua famiglia (vv. 222-225), castigo a cui, invece, alludeva esplicitamente il testo di *Ios.* 7, 15.

Seguono rapidi i riferimenti ai fatti successivi: con un'immagine molto elaborata, che evoca, con due reminiscenze virgiliane, il sorgere del giorno e il risveglio di Giosuè (vv. 203-204[74]), ha inizio il giorno della vendetta: il poeta anticipa quale sarà la sorte di chi ha tradito il Signore (vv. 206-207[75], parafrasi di *Ios.* 7, 24). Achan ammette le sue colpe ai vv. 208-210; il poeta evita di indicare l'entità della refurtiva mediante quella sorta di inventario dei beni rubati che si legge in *Ios.* 7, 21 e 7, 24, ma il v. 209, *infelix praedae et spoliorum accensus amore,* contiene forse il ricordo di una clausola ovidiana[76]*,* e del passo di *Aen.* XI 782, *femineo praedae et spoliorum ardebat amore,* in cui Virgilio descrive la folle corsa della regina Camilla, che cerca di raggiungere un guerriero nemico, Cloreo, sedotta dalla bellezza delle sue armi e, soprattutto, del suo mantello[77]. Non è un caso, forse, che il poeta si ricordi di quest'episodio virgiliano e lo riecheggi: anche Achan, infatti, era rimasto colpito dalla bellezza di un mantello che si trovava nel bottino di guerra, e lo aveva rubato[78].

L'autore omette anche il discorso ufficiale di Achan in *Ios.* 7, 20-21, probabilmente perché vuole dare maggior peso alla figura di Giosuè, incentrando la narrazione su di essa: ancora una volta, infatti, è il condottiero a parlare ai vv. 215-221 e a condannare il traditore e tutti i suoi, con un discorso ben più articolato di quello riportato nel testo biblico, in *Ios.* 7, 25. Nella parafrasi, infatti, Giosuè insiste sulla necessità che il popolo rispetti la Legge divina (vv. 215-217[79]) e sull'assoluta benevolenza del Padre, che, nonostante il grave misfatto compiuto da Achan, non ha dimenticato Israele e ha impedito la sua capitolazione (vv. 218-219). Questi due elementi rappresentano uno scostamento dal testo biblico, ma sono fedelissimi allo spirito delle parole pronunciate da Giosuè, in quanto ne evidenziano il ruolo di rappresentante divino e lo stato psicologico di profonda commozione e gratitudine. Segue l'esortazione rivolta ad Achan ai vv. 220-221, in cui si sottolinea che la pena è stata decretata dal Signore per salvare tutto Israele. Scatta allora la lapidazione (*saxorum tollitur imber,* v. 222) e l'immagine di Achan e dei suoi percossi dalle pietre si unisce a quella del fuoco purificatore che

---

[74] Il nesso *noctem… opacam* (v. 203) richiama le espressioni presenti in *Aen.* IV 123, *diffugiunt comites et nocte tegentur opaca* e *ibid.* VIII 658, *defensi tenebris et dono noctis opacae;* il v. 204 è invece prelevato integralmente da *Aen.* IV 572: si tratta del passo in cui Enea si sveglia e sprona i compagni ad abbandonare Cartagine, dopo essere stato a sua volta esortato dal dio Mercurio, apparsogli in sogno.

[75] Il nesso *corpora morti* in posizione finale d'esametro si ritrova anche in Verg. *Aen.* X 664, *obuia multa uirum demittit corpora morti* e *ibid.* XI 197, *multa boum circa mactantur corpora morti.*

[76] Cfr. Ou. *met.* XI 527, *spe potitur tandem laudisque accensus amore* (vd. anche Iuuenc. III 43, *arserat inlicito Herodes accensus amore,* in cui si allude all'amore di Erode per la sposa del fratello).

[77] Cfr. Verg. *Aen.* XI 778-782, *Hunc* [*Chlorea*] *uirgo, siue ut templis praefigeret arma/ Troïa, captiuo siue ut se ferret in auro/ uenatrix, unum ex omni certamine pugnae/ caeca sequebatur totumque incauta per agmen/ femineo praedae et spoliorum ardebat amore.*

[78] Cfr. *Ios.* 7, 21.

[79] Al v. 215 sono da notare l'*incipit,* con l'espressione *fare age,* usata nella stessa sede anche da Verg. *Aen.* III 362, *fare age (namque omnis cursum mihi prospera dixit)* e *ibid.* VI 389, *fare age quid uenias iam istinc, et comprime gressum,* e il nesso interrogativo *quae te dementia cepit…?,* già presente in Verg. *ecl.* 2, 69, *Corydon, Corydon, quae te dementia cepit; ibid.,* 6, 47, *a, uirgo infelix, quae te dementia cepit* (il riferimento è a Pasifae); *georg.* IV 488, *cum subita incautum dementia cepit amantem* (il riferimento è ad Orfeo, che si volge a guardare Euridice); *Aen.* V 465, *infelix, quae tanta animum dementia cepit…?* (parole di Enea a Darete: da notare che l'aggettivo *infelix* in posizione incipitaria si trova anche qui, al v. 209, in rif. ad Achan).

incenerisce tutto ciò che apparteneva al traditore (vv. 224-225), analogamente a quanto era accaduto a Gerico, trasformata in un'immensa fiaccola (vv. 158-159)[80].

vv. 226-261 = *Ios.* 8, 1-27: L'assedio e la conquista della città di Ai

La narrazione prosegue con un ulteriore riferimento alla benevolenza divina, che permette a Giosuè e ai suoi di dedicarsi a nuove spedizioni contro i nemici (vv. 226-228). In questo lungo passo il poeta rinuncia all'uso del discorso diretto, contrariamente a quanto avviene nel testo biblico, in cui venivano riportati due discorsi di Dio a Giosuè[81] e un'allocuzione di Giosuè al popolo[82]. La narrazione viene così snellita e risulta di più agevole lettura, grazie all'esclusione delle ridondanze tipiche del racconto biblico.

L'autore sottolinea, in particolare, la rinata fiducia del Signore nel Suo popolo (*Deus omnia mitis/ respicit et cunctis pariter consueta resignat/ robora,* vv. 226-228) e l'allontanamento degli affanni (*his actis curae emotae,* v. 226, emistichio che riecheggia un verso virgiliano[83]); gli ordini impartiti da Dio a Giosuè vengono riportati con la modalità del discorso indiretto (vv. 229-237). Ancora una volta, com'era accaduto a Gerico, le mura della città nemica cadono nelle mani di Israele, che mette in atto uno stratagemma. L'affinità tra l'episodio della conquista di Gerico e quello della presa di Ai, è sottolineata da un uso lessicale che si riscontra sia al v. 157 che al v. 237: nel primo dei due passi citati, descrivendo la fine di Gerico, il poeta scrive che le mura della città «si aprirono completamente, private dei loro baluardi»: *nudataque suis patuerunt omnia claustris*; analogamente, al v. 237, si legge che nella città di Ai i soldati di Giosuè dovranno invadere «le porte sguarnite di sentinelle»: *nudatas ... uiris ... portas.* Il riuso del participio *nudatus* sta a testimoniare la corrispondenza tra i due eventi, come, più avanti, il riferimento al fuoco, che distrugge la città conquistata (vv. 245-250), analogamente a quanto era accaduto a Gerico (v. 159). Anche qui troviamo molte figure di suono: allitterazioni, omeoteleuti e parafonie (cfr., ad es., v. 232, *ut, belli dum furta parant, dumeta capessant;* 234, *ut cum mentita formidine uertere terga*[84]*;* 235, *occipiat clausosque uiros educat in aequum;* 236, *continuo celeres nemorosa cubilia linquant;* 238, *propositis respondent*). La descrizione della prestanza fisica dei soldati israeliti (*mille legens iuuenes insignes corpore et armis,* v. 231) riprende, in finale di esametro, un'espressione che ricorre più volte sia in Virgilio che in Silio Italico per descrivere l'energia emanata dal corpo virile dei soldati[85].

La successiva descrizione della battaglia è condotta con tratti rapidi ed efficaci, lontani dalla pesante lentezza del testo biblico: troviamo Giosuè che ordina una falsa ritirata al suo esercito (v. 240) e i nemici che si lanciano all'inseguimento (vv. 241-242), allontanandosi dalla loro città e permettendo così alle truppe israelite che stavano in agguato di uscire allo scoperto e di prendere facilmente possesso di Ai, incendiandola. Ai vv. 246-247 il poeta descrive lo sgomento che i soldati cananiti provano quando si rendono conto di essere caduti vittime di una trappola tesa ad arte. L'autore

[80] Per il finale d'esametro *canoque in puluere soluit,* cfr. anche *Hept. Num.* 247, *auribus extinxit canoque in puluere soluit.* Il passo qui parafrasato è *Num.* 11, 2, in cui si ricorda che Dio comminò ad Israele un terribile castigo e che, dopo aver inviato il fuoco come pena, il Signore spense l'ira e le fiamme che erano divampate, grazie all'intercessione di Mosè (cfr. *ibid.,* vv. 241-247).
[81] Cfr. *Ios.* 8, 1-2; 18.
[82] Cfr. *Ios.* 8, 4-7.
[83] Cfr. Verg. *Aen.* VI 382, *his dictis curae emotae pulsusque parumper* (viene descritto l'effetto delle parole della Sibilla Cumana, che leniscono il dolore e l'angoscia di Palinuro, il timoniere di Enea rimasto insepolto).
[84] Per il nesso finale *uertere terga,* cfr. Verg. *Aen.* VI 491, *ingenti trepidare metu; pars uertere terga;* Sil. VII 402, *iam praedas offerre tibi, iam uertere terga.*
[85] La clausola *corpore et armis* è già in Verg. *Aen.* XI 641; *ibid.* XII 642 e in Sil. III 262; V 175; VI 708.

introduce dei particolari significativi rispetto al testo biblico. Si tratta di piccole notazioni che evidenziano gli elementi che catturano l'attenzione dell'esercito caduto nell'imboscata: gli uomini avvertono un *confusus… sonus* e un *flebile murmur* che li inducono a guardare indietro, verso la loro città. Il testo biblico, invece, si limita a descrivere gli uomini di Ai nel momento in cui, voltandosi, vedono la loro città in fiamme: «Quelli di Ai si voltarono indietro e videro che il fumo della città si alzava verso il cielo. Ma ormai non c'era più per loro alcuna possibilità di fuga in nessuna direzione»[86]. Il poeta potenzia l'immagine del fuoco che aggredisce le case e quella dei vortici delle fiamme che avvolgono ogni cosa (vv. 248-249), ispirandosi a due passi virgiliani: il v. 248, *respiciunt atram in caelum uolitare fauillam,* riecheggia, infatti, il passo di *Aen.* V 664-666, in cui si descrive la corsa di Eumelo, che porta ad Ascanio e agli altri Troiani impegnati nei giochi in onore di Anchise la notizia dell'incendio della flotta ad opera delle loro stesse donne, mosse a tanto dall'ira di Giunone:

> *nuntius Anchisae ad tumulum cuneosque theatri*
> *incensas perfert nauis Eumelus et ipsi*
> *respiciunt atram in nimbo uolitare fauillam*[87].

Si può notare una certa analogia tra l'episodio narrato dal parafraste e il passo dell'*Eneide* qui citato, in cui i Troiani, anch'essi lontani dalla scena del crimine, vedevano salire dal porto le fiamme e il fumo che distruggevano le loro imbarcazioni, e si sentivano impotenti.

Il v. 249, *flammarumque globos, quos culmina capta uomebant,* contiene una ripresa da Verg. *georg.* I 473, *flammarumque globos liquefactaque uoluere saxa,* in cui si descriveva l'eruzione dell'Etna, che «fa rotolare masse di materiale incandescente e grosse pietre liquefatte». L'immagine virgiliana del vulcano che sputa le fiamme dalla sua sommità deve aver colpito il parafraste, che l'ha riproposta, adattandola al testo biblico, nella descrizione degli edifici, in cui il fuoco penetra velocemente, per poi uscire dai tetti[88].

L'esercito si arrende (vv. 250-251) e si assiste ad un impietoso massacro, reso in termini altamente drammatici ed evocativi: il parafraste introduce *ex novo* un'immagine ricca di *pathos,* quella dei giovani uomini trafitti dalle armi nemiche davanti ai genitori in lacrime (vv. 252-254). I versi citati sono una ripresa quasi centonaria di un passo virgiliano:

> *exclusi ante oculos lacrimantumque ora parentum*
> *pars in praecipitis fossas urgente ruina*
> *uoluitur, immissis pars caeca et concita frenis*
> *arietat in portas et duros obice postis*[89].

---

[86] Cfr. *Ios.* 8, 20, trad. *Bibbia* CEI 2009, p. 399.

[87] «Eumelo messaggero alla tomba di Anchise e ai settori/ del teatro riferisce che le navi bruciano, e tutti/ scorgono volteggiare in un nembo oscura cenere» (trad. Canali 1991, p. 187).

[88] La formula *flammarum globos* ricorre anche, con anastrofe, in Verg. *Aen.* III 574, sempre in riferimento all'eruzione dell'Etna (riporto i vv. 571-574: *... sed horrificis iuxta tonat Aetna ruinis/ interdumque atram prorumpit ad aethera nubem/ turbine fumantem piceo et candente fauilla/ attollitque globos flammarum et sidera lambit*). Per l'uso di questa *iunctura* si possono vedere anche altri passi, come Sil. V 514, [sc. *Vulcanus*] *cum feruore globos flammarum et culmina torret* (il riferimento è al fuoco che divora gli alberi di un bosco) e Iuuenc. I 340-341, *abluet ille hominis sancto spiramine mentem/ flammarumque globus purgabit noxia corda* (parole di Giovanni Battista su Gesù Cristo).

[89] Verg. *Aen.* XI 887-890: «Gli esclusi, davanti agli occhi e al volto dei genitori/ piangenti, parte sospinti dalla ressa precipitano nei fossati,/ parte, ciechi al galoppo sfrenato, cozzano con furia/ contro le porte e i battenti serrati da spranghe» (trad. Canali 1991, p. 455).

Viene poi descritto il vano tentativo di difesa della città da parte del re di Ai, che si conclude con la sua crocifissione (vv. 256-258); segue il riferimento alla razzia dei beni prelevati ai nemici (vv. 259-261)[90].

Il poeta ha selezionato alcuni elementi della narrazione, cercando di concentrarsi su quelle parti del racconto che si prestano ad una rielaborazione ricca di *pathos* e di drammatizzazione. L'ipotesto biblico viene armonizzato con alcune sfumature e dettagli prelevati, generalmente, dalle opere virgiliane, i cui passi sono spesso imitati o rielaborati in funzione di un adattamento ai nuovi contesti, con i quali si creano delle analogie. L'uso di espedienti retorici come l'allitterazione, l'omeoteleuto, l'onomatopea e la parafonia è accentuato nei punti più drammatici del racconto (vd., ad es., i v. 245, *subiciens rapidos tectis sublimibus ignes;* 246, *confusus cum deinde sonus ac flebile murmur;* 247, *conferre caput uisumque coegit;* 249, *flammarumque globos quos culmina capta uomebant;* 254, *truditur aut captae portis sese arietat urbis*).

vv. 262-273 = *Ios.* 9, 1-2: I re della terra di Canaan si alleano contro Israele

Troviamo anticipata la parafrasi dei primi due versetti del capitolo nono del libro biblico, poi interrotta per riprendere la seconda parte del capitolo ottavo (versetti 30-34). Parafrasando qui l'inizio del capitolo 9, il poeta mette in relazione l'uccisione del re di Gai (vv. 256-258) con la discesa in campo degli altri sovrani della terra di Canaan. Il passo si caratterizza per una certa monotonia, incentrato com'è sull'elenco dei re nemici (vv. 267-269), anche se il parafraste non rinuncia a qualche immagine poetica, come quelle presenti ai vv. 264-265, riecheggiate successivamente ai vv. 368-369[91]. Per quanto riguarda l'uso di nessi ed espressioni significative, possiamo notare al v. 263 la formula finale d'esametro *adiunctus amoeno,* che era già utilizzata in *Hept. Gen.* 62, *tertius est Tigris, Euphrati adiunctus amoeno* (in quest'ultimo passo l'aggettivo *amoenus* era riferito all'Eufrate, mentre nel nostro testo si allude al fiume Giordano); il nesso *uallesque supinas* (v. 265), collocato anch'esso in posizione finale d'esametro, si ritrova in Hil. Pict. *euang.* 84, *Te* [scil. *Deum*] *canit omne nemus, colles uallesque supinae;* per la formula *caerulei ponti* (v. 266), si possono ricordare Catull. 36, 11, *nunc, o caeruleo creata ponto* e Verg. *Aen.* XII 182, *religio et quae caeruleo sunt numina ponto;* il nesso *margine ponti* (v. 266) è anche in Stat. *Theb.* III 407-408, *soluerat Hesperii deuexo margine ponti/ flagrantes Sol pronus equos,* in cui viene descritto il tramonto del Sole, che si tuffa nel mare al termine della giornata. La formula anaforica *penitus penitusque* (v. 270) è già in Ou. *met.* II 179, *infelix Phaethon penitus penitusque patentis;* l'*incipit* d'esametro *attollunt animos* è presente nella tradizione poetica latina sin da Manil. II 102, *attollunt animos caelumque et sidera seruant*[92]. Inoltre, la formula *detrudere regnis* (v. 272) ricorre, proprio in posizione finale di verso, in Verg. *Aen.* VI 584, *aggressi superisque Iouem detrudere regnis,* dov'è riferita ai Titani, che osarono scalare il cielo, cercando di scalzare Giove dalla sua posizione. Analogamente, i re cananiti sfidano il vero Dio, e compiono un sacrilegio, cercando di cacciare Israele dai confini della terra promessa.

[90] Al v. 261 troviamo, in clausola, il nesso *pondera tergo,* riferito agli animali da soma: cfr., analogamente, Stat. *Theb.* IX 209-211, *hunc* [scil. *alipedem*] *aspernantem tumido noua pondera tergo/ .../ corripit* [scil. *Hippomedon*], in cui si allude ad un cavallo che inarca il dorso, cercando di scalzare dalla sella un guerriero.

[91] Cfr. infatti vv. 264-265, *et qui dumosis posuere in montibus aulas/ uel campos habitant laetos uallesque supinas* ~ vv. 368-369, *et qui dumosis habuere in collibus arces/ aut curuas coluit ualles camposque iacentes.*

[92] Cfr. ad es. *Ilias Lat.* 494, *attolluntque animos: germinat uictoria uires;* Alc. Auit. *shg* V 125, *attollunt animos palmasque ad sidera tendunt.*

vv. 274-286 = *Ios.* 8, 30-34: Giosuè costruisce un altare a Dio e consegna al suo popolo copia della Legge

Il parafraste prosegue la versificazione ritornando al capitolo 8 del libro di *Giosuè,* nella cui ultima sezione (versetti 30-31) viene descritta l'erezione di un altare a Dio: ai vv. 274-278, il poeta sottolinea il rigore geometrico della costruzione, formata da pietre allineate con precisione, senza utilizzo di supporti in ferro (vv. 275-277). E' ammirevole il tentativo di conferire alla narrazione una maggiore solennità e un certo tono lirico, come evidenzia il dettaglio del profumo che sale dai liquori versati in sacrificio: si tratta di un particolare assente nel racconto biblico, ma efficace nella resa poetica del testo (vv. 277-278). Viene poi ricordata la trascrizione dei precetti della Legge mosaica (vv. 279-281; 284-286): l'autore sottolinea la cura con cui viene stilato l'elenco delle norme trasmesse da Mosè, ricordando sinteticamente ciò che il testo biblico sottolineava, invece, più volte[93].

Nel passo troviamo le consuete figure retoriche di suono: l'allitterazione (*Moysetis de more,* v. 275; *nulla ligant… saxa simul conpacta cohaerent…/ coeunte,* vv. 276-277; *libamina promens,* v. 277; *quis spirat odor iucundus in altis,* v. 278; *legis discribit iura magistrae,* v. 279; *Deuteron est nomen, quoniam transacta reuoluit,* v. 280; *quicumque ut uideant domini donaria summi,* v. 283; *gestorum ratione pari atque ordine certo,* v. 286), la parafonia (*dum… simul,* v. 276) e gli omeoteleuti (*totum… mundum,* v. 281).

vv. 287-315 = *Ios.* 9, 3-23: L'incontro tra Giosuè e i Gabaoniti

L'episodio dell'inganno dei Gabaoniti è forse uno dei meglio riusciti della parafrasi del libro di *Giosuè.* La fantasia del poeta viene stimolata dalla descrizione del travestimento degli abitanti di Gabaon, che fanno credere di essere giunti da un paese lontano, in modo che Giosuè si si impietosisca e li accolga come alleati, senza combatterli. Ai vv. 298-305 il poeta descrive gli oggetti che i viandanti portano con sé, amplificando le descrizioni presenti nel testo biblico[94] e sostituendo il discorso diretto di *Ios.* 9, 6-13 con una narrazione in terza persona. Si nota subito l'attenzione che il poeta riserva ai dettagli, ad immagini realistiche, rese con un linguaggio icastico: è il caso dei riferimenti al pane raffermo e putrido (v. 300, fortemente allitterante: *putria portantes celeri molimine farra*), alle bisacce logore, alle vesti e ai calzari laceri (vv. 302-305). L'autore mette in luce l'atteggiamento condiscendente di Giosuè nei confronti delle richieste dei Gabaoniti (vv. 306-307), e ricorda la scopertà della verità sulla provenienza dei nuovi sudditi di Israele (vv. 309-310), omettendo di specificare che essa avviene tre giorni dopo la stipula del patto di alleanza tra i due popoli, come ricorda il testo biblico in *Ios.* 9, 16. Infine, rinunciando ancora all'uso del discorso diretto, che appesantirebbe eccessivamente la narrazione[95], viene brevemente ricordata la punizione dei Gabaoniti, precisando che, data l'alleanza da loro stipulata con il popolo d'Israele, si tratterà di un castigo piuttosto blando, come evidenziato dall'ossimorica espressione *castigat amice* (v. 311): essi dovranno fare da vivandieri e da custodi delle sacre fonti (vv. 314-315).

Anche in questa sezione del testo possiamo notare la presenza di reminiscenze da autori classici: al v. 289, ad esempio, l'ablativo assoluto *urbibus euersis,* collocato nell'*incipit* dell'esametro, ricalca

[93] Cfr. *Ios.* 8, 34-35.
[94] Cfr. infatti *Ios.* 9, 4-5; 9, 12-13.
[95] Cfr. *Ios.* 9, 19-25, in cui troviamo, nell'ordine: il discorso dei capi delle tribù d'Israele a Giosuè, con la proposta di un adeguato castigo per i Gabaoniti, consistente nell'affidare loro delle mansioni specifiche al servizio del popolo d'Israele (versetti 19-21); le parole di Giosuè ai Gabaoniti (versetti 22-23) e l'atto di sottomissione di questi ultimi al capo dell'esercito del Signore (versetti 24-25); seguono dei versetti (nrr. 26-27) che ricordano l'applicazione della pena prevista, indicandone le condizioni già specificate nei dialoghi precedenti.

Iuu. *sat.* 11, 101, *urbibus euersis praedarum in parte reperta;* la clausola *adiungere dextras* (v. 294) era già in Sil. XI 4, ... *adiungere dextras/ certauere palam rumpenti foedera Poeno*[96]*;* il nesso *dissona corda* (v. 296), in posizione finale d'esametro, si ritrova in Sil. XI 45, ... *collidens dissona corda/ seditio;* l'espressione *tegmina plantis* (v. 305) è anche in Manil. V 152, *femineae uestes, nec in usum tegmina plantis/ sed speciem*[97]*;* il nesso *puris de fontibus* si legge anche in Iuuenc. I 607-608, *tu uero et grato crinem nitefactus oliuo/ laetantem puris de fontibus ablue uultum*[98] e *ibid.* II 148, *egestas nuper puris de fontibus undas*[99]. C'è forse anche una ripresa ovidiana al v. 304, dove l'espressione *nudabat corpora* sembra rifarsi a *met.* I 527, *tum quoque uisa decens; nudabant corpora uenti,* in cui si allude al vento che denuda le membra di Dafne durante la corsa che la ninfa intraprende per sfuggire ad Apollo.

Il passo è contrassegnato dalla presenza di allitterazioni, parafonie e omeoteleuti: v. 287, *successibus altis;* v. 288, *caesosque tyrannos;* v. 289, *urbibus euersis nullumque obsistere posse;* v. 290, *callida uersuto celerant conludia facto;* v. 291, *et quos contiguis regio coniunxerat aruis;* v. 295, *et sociare domos;* v. 299, *deprensos multo conpellant pondere mulos;* v. 306, *populi, dum supplice palma;* v. 308, *suscipit orantes ueniam castrisque receptat;* v. 312, *domini per nomen aeterni;* v. 313, *mansit amica fides; sed ius commune negatum est;* v. 315, *conuehere exortas puris de fontibus undas.*

vv. 316-370 = *Ios.* 10: La battaglia di Gabaon

La versificazione del capitolo 10 del libro di *Giosuè* segue in maniera piuttosto lineare lo sviluppo degli eventi narrati nel testo della Sacra Scrittura. Tre sono i momenti della narrazione: la battaglia di Gabaon (versetti 1-14); il castigo dei re coalizzati contro Israele (versetti 15-27) e la guerra lampo condotta dal popolo di Dio nella Palestina meridionale (versetti 28-42). Il parafraste sceglie di dedicare due terzi del racconto alla narrazione della celebre battaglia (vv. 316-352), che si presta di più ad una rielaborazione poetica; i restanti versi (vv. 353-370) sintetizzano i fatti narrati nella seconda parte del capitolo: si tratta di passi significativi nella logica del racconto biblico, ma non adatti ad una resa poetica, in quanto presentano un lungo elenco di città, regioni e sovrani caduti sotto il dominio di Israele[100].

L'attenzione del poeta si concentra dapprima sugli eventi che vedono protagonisti i Gabaoniti, con la loro richiesta di aiuto rivolta agli uomini di Israele, compendiata mediante l'uso del discorso indiretto (vv. 321-323)[101]. Viene enfatizzata ed ampliata l'allocuzione di Dio a Giosuè, per sottolineare, ancora una volta, l'assistenza morale e materiale che Jahweh presta a Israele. Se confrontiamo il breve discorso presente nel testo biblico in *Ios.* 10, 8 con la resa poetica del parafraste (vv. 325-333), notiamo che quest'ultimo non si limita a riportare le generiche parole di incoraggiamento presenti nell'originale, ma ricorre ad un'amplificazione che include la descrizione della sconfitta dei nemici attraverso la profezia di eventi favorevoli ad Israele, la cui inferiorità

[96] Nel passo si fa riferimento ai Sanniti, che, durante la seconda guerra punica, si allearono con i Cartaginesi contro Roma.
[97] Nel passo si allude a coloro che sono nati sotto la costellazione del Toro: essi sceglieranno un abbigliamento femminile e calzature non comode, ma eleganti.
[98] Si tratta delle parole che Gesù pronuncia dopo aver insegnato ai discepoli la preghiera del Padre Nostro: «Tu che rendi lucenti i tuoi capelli con olio profumato,/ detergi il volto sorridente con acqua di pura fonte» (trad. Canali 2011, p. 79).
[99] Il riferimento è al miracolo dell'acqua trasformata in vino alle nozze di Cana.
[100] Cfr., in particolare, l'ultima parte del racconto, quella relativa alla descrizione della guerra lampo nel sud della Palestina: ai versetti 28-42 del testo biblico corrisponde la stringata narrazione di *Hept. Ios.* 361-370.
[101] Il discorso diretto corrispondente si trova, nel testo biblico, in *Ios.* 10, 6.

numerica non sarà d'ostacolo alla vittoria sui sovrani di Canaan. I vv. 326-333 insistono sulla narrazione del futuro trionfo di Israele, anche attraverso il ricorso a figure retoriche come l'anastrofe (v. 326, *timeas ne*) e le allitterazioni (v. 326, *timeas ne nomina regum/ multa simul;* v. 327, *ualidasque putes his esse cohortes;* v. 332, *concurrent comminus hostes*). Troviamo, poi, il nesso *inmensa… nube* (v. 328), riferito alla moltitudine delle schiere nemiche, che si trova già, in analogo contesto, in Luc. II 481-483, *ut procul inmensam campo consurgere nubem /…/ conspexit* [sc. *Domitius*][102]; la formula *falcibus…curuis* (v. 330) è già virgiliana, e viene utilizzata anche da Valerio Flacco in riferimento ai carri da guerra[103]; la clausola *comminus hostes* è già in Stazio[104], mentre la formula *dimisso milite* (v. 336) si trova in Lucano[105]. Ricorre, ancora una volta, il motivo dei nemici costretti ad impallidire di fronte alla potenza degli Israeliti, supportati da Dio[106]: da notare, al v. 331, l'uso dell'aggettivo *pallens* come causativo.

Le allitterazioni scandiscono anche i versi successivi, in cui viene descritto l'inizio della battaglia di Gabaon, come si può notare leggendo il v. 334, *haec ubi cognouit, numerosum tendit ad hostem* e il v. 336, *confestimque fugam dimisso milite sumunt.* Il massacro dei nemici viene rappresentato con due immagini efficaci: l'esercito che cade ai piedi di Israele (vv. 337-338, in cui è da notare l'*enjambement*: *cetera turba uirum confusae stragis aceruo/ occubuit*) e i cadaveri dei soldati che riempiono il campo di battaglia (v. 338, *camposque impleuit fusa* [sc. *turba*] *patentes*). E' da sottolineare che tali versi sono legati da una figura etimologica (*confusae – fusa*), che contibuisce a saldare le due immagini complementari. I vv. 339-341, invece, sono caratterizzati dalla presenza di parallelismi sintattici (v. 339-340, *nec tantum…/ quantum;* v. 341, *hinc… hinc*), il primo dei quali ricalca un'analoga struttura presente nel passo biblico parafrasato[107], mentre il secondo enfatizza la grandiosità dell'evento narrato, amplificando l'ipotesto e realizzando una suggestiva comparazione tra lo scintillare delle spade e il bagliore dei fulmini (v. 341, *et licet hinc enses, hinc fulmina clara coruscent,* in cui si osserva una reminiscenza lucreziana[108]), in un dettaglio di indubbia efficacia, che sottolinea l'unione delle forze umane, rappresentate dalle armi, con la potenza divina, tradizionalmente associata al simbolo della folgore. Il v. 342, *una dies tantis non est sat longa triumphis,* anticipa la richiesta di aiuto rivolta da Giosuè a Dio ai vv. 343-350: al v. 343 osserviamo la presenza di un chiasmo (*hebetes… gladios* vs *funera lenta*), che, amplificando il racconto biblico, mette in luce le difficoltà che l'esercito incontra nel corso della lunga battaglia: le spade sono ormai spuntate, quasi consumate dai combattimenti, ma la tempra dei nemici non è ancora del tutto vinta. E' interessante notare che al v. 342 ricorre il *topos* poetico dell'*una dies,* abilmente inserito dal poeta, che sembra chiosare, in questo modo, il passo biblico parafrasato. In molti contesti la γνώμη dell'*una dies* assume un significato ominoso, in quanto la presunzione dei condottieri che si illudono di sbaragliare l'esercito avversario in un sol giorno trova spesso la sanzione della sconfitta, segnata dalla

---

[102] Cfr. anche *Hept. Exod.,* 8, *corpora et inmensa densentur nube phalanges.* Il nesso citato era già in Verg. *georg.* IV 557, *inmensasque trahi nubes, iamque arbore summa,* in cui si descrivevano gli sciami di api apparsi dal ventre dei buoi.
[103] Cfr. Verg. *georg.* I 508, *et curuae rigidum falces conflantur in ensem;* Val. Fl. VI 424, *desilit. Illum* [*Ariasmenum*] *acies curuae secat undique falcis;* vd. anche Drac. *Orest.* 398, *aspera tela uacant: curuentur falcibus enses.*
[104] Cfr. Stat. *Theb.* X 213-214, *"quare agite, utendum superis; non comminus hostes/ sternendi".*
[105] Cfr. Lucan. VI 307-308, *"… numquamque uidebit/ me nisi dimisso redeuntem milite Roma":* sono parole di Pompeo, che afferma di non voler ritornare a Roma, se non quando avrà congedato l'esercito.
[106] Cfr. anche, ad es., *Hept. Ios.,* 12-14: *nam praeter eximium conserta in proelia robur,/ terrorem late populis pallentibus indens,/ Iudaicus miles domini tutamine fidit; ibid.* 56, *obsedit mentes et pectora pallor; ibid.* 269, *et Iebusa manus pariter Gergessaque pallent.*
[107] Cfr. *Vet. Lat. Ios.,* 10, 11, ed. Robert 1900, p. 71, *et Dominus deiecit super illos lapides grandinis de caelo* […] *et mortui sunt plures morientes per lapides quam quos interfecerunt filii Istrahel gladiis in bello.*
[108] Cfr. Lucr. VI 84, *sunt tempestates et fulmina clara canenda.*

presenza di rovinosi capovolgimenti della sorte e da cruenti massacri[109]. Nel nostro caso, invece, possiamo notare come questo *topos* venga utilizzato per sottolineare l'umiltà di Giosuè, che, riconosciuta l'impossibilità di concludere lo scontro nel breve arco di tempo che precede l'arrivo della notte, chiede a Dio di prolungare la durata delle ore di luce, per consentire la conclusione della battaglia. L'azione di guerra, quindi, non si risolve in un sol giorno, ma in un tempo più lungo, imprecisato proprio in quanto esito di un intervento prodigioso della divinità. La legittimazione del prolungamento del giorno da parte di Dio mette Giosuè al riparo da qualsiasi sospetto di ὕβρις, atteggiamento che, invece, aveva caratterizzato alcuni condottieri nella tradizione letteraria greco-romana[110].

Le parole che Giosuè pronuncia nel famoso intervento in cui chiede che il sole e la luna fermino il loro corso per dar modo all'esercito di Israele di concludere i combattimenti vengono parafrasate in modo tale da consentire al lettore di cogliere l'atteggiamento prudente e rispettoso che il condottiero tiene nei confronti della volontà del Signore. Infatti, mentre nel testo biblico Giosuè sembra impartire un comando piuttosto netto e deciso ai corpi celesti, quasi fosse l'unico arbitro della situazione, nella versificazione del poeta dell'*H.* troviamo delle sfumature espressive che si avvicinano di più al tono della preghiera, come preannuncia il v. 344, *auxilium a domino princeps, quod sueuerat, orat.* Il discorso di Giosuè si presenta notevolmente ampliato e rielaborato dal punto di vista retorico e stilistico: presenta, infatti, in apertura, una perifrasi con valore concessivo (v. 345), cui segue un'immagine molto elegante, che descrive le ore notturne che seguono quelle del giorno (v. 346)[111]: è da notare, inoltre, la presenza del diptoto *lux – luci* (vv. 345-346), che contribuisce a saldare i due versi. L'arresto del corso dei due astri viene invocato attraverso ampie circonlocuzioni, con l'impiego di immagini topiche: il sole viene definito *uagus,* con una reminiscenza catulliana[112], mentre la luna ha una luce opaca e tremula (*tremulos… ignes,* nesso che in Lucrezio indica il tremolare dei raggi incandescenti del sole[113]). Infine, viene esplicitata la ragione per cui si chiede il prolungamento del giorno (vv. 349-350), con l'inserzione di una frase incidentale (v. 349, [scil. *ut elementa,*] *suis ceu nescia currere metis*) e di una temporale (v. 350, *condensus dum ruit hostis*), retta dalla finale (vv. 349-350, *ut elementa…/ tempora protelent*). Il miracolo richiesto si realizza: il sole si ferma e la luna non sorge. Il poeta usa qui, ancora, l'aggettivo *uagus* per indicare la *luna,* forse con una reminiscenza oraziana[114], e ricorre ad un'elaboratissima perifrasi per indicare l'arresto del suo corso (v. 352, *cohibuit faciles utroque in cardine cursus,* dall'andamento fortemente allitterante). L'allitterazione e l'omeoteleuto dominano anche il v. 352: *auditur propere: sol sistitur et uaga luna.*

Segue la descrizione, molto rapida, del castigo dei re coalizzati (vv. 353-360): il parafraste omette i discorsi diretti presenti nel passo di *Ios.* 10, 16-27, e si concentra, soprattutto, sulla fine cruenta dei

---

[109] Il *topos* dell'*una dies* è stato analizzato da Marpicati 1988, pp. 53-68, che ha sottolineato la sua valenza negativa in autori come Ennio, Lucrezio, Virgilio, Livio, Ovidio, Lucano e Silio Italico, mettendo in luce come la connotazione ominosa del *topos* si rintracci già nei tragici greci, in particolare in Eschilo, sebbene l'archetipo vada ricercato nelle formule omeriche ἐπ' ἤματι e ἰῷ… ἤματι, che, originariamente, non presentano una valenza esclusivamente negativa (cfr. *ibid.,* pp. 60-61 e 67-68). Per il nesso *una dies* in posizione iniziale d'esametro, cfr. Lucr. III 899; V 95 e 1000; Prop. I 13, 25; Ou. fast. II 235-236; Stat. Theb. III 191-192; Drac. laud. Dei II 394; Prosp. *prou.* 805 e *ibid.* 865-867.

[110] Cfr. Marpicati 1988, pp. 54 sgg., in cui vengono proposti, come esempi di ὕβρις legati al *topos* dell'*una dies,* il console Terenzio Varrone in Enn. *ann.* 287-289 V.^{2} e Turno in Verg. *Aen.* XI 378 sgg., in partic. 425-427. Nella letteratura greca, è famosissimo il caso di Serse, per cui cfr. Aesch. *Pers.* 431-432, in cui ricorre l'espressione ἡμέρᾳ μιᾷ.

[111] La *iunctura tempora noctis* è già ovidiana: cfr. *am.* I, 6, 24, *tempora noctis eunt; excute poste seram;* la si ritrova anche in Manil. *astr.* I 506; III 185; Lucan. VI 120; Val. Fl. V 231; Drac. *laud. Dei* I 212.

[112] Cfr. Catull. 64, 271, *Aurora exoriente uagi sub limina solis.*

[113] Cfr. Lucr. IV 404-405, *iamque rubrum tremulis iubar ignibus erigere alte/ cum coeptat natura…*

[114] Cfr. Hor. *sat.* I 8, 21, *nec prohibere modo, simul ac uaga luna decorum.*

sovrani della terra di Canaan, che ricalca la descrizione della morte del re di Ai[115]. Il passo presenta alcune riprese da Ovidio o da Silio Italico (*concaua saxa,* v. 352)[116], da Giovenale (*obstricta ceruice,* v. 354)[117], dall'*Eneide* (*impressoque genu,* v. 356)[118] e, ancora, dai *Punica* (*positis… telis,* v. 355)[119].

I vv. 361-370 sono dedicati ad una sommaria narrazione dei fatti successivi alla battaglia di Gabaon, con l'assedio di diverse città e la loro sottomissione ad Israele. Il tono ridondante e monotono della narrazione biblica viene in parte migliorato da alcune soluzioni poetiche efficaci, come i dettagli che descrivono, con grande sfoggio di *pathos,* la morte sia degli adulti che dei bambini e la distruzione delle città nemiche (v. 362-363). I vv. 368-369 ricalcano i vv. 264-265, in cui venivano presentati proprio alcuni dei sovrani della terra di Canaan (*et qui dumosis posuere in montibus aulas/ uel campos habitant laetos uallesque supinas*) ora giustiziati. La clausola del v. 368, *in collibus arces,* si ritrova in Silio Italico[120], mentre quella del verso successivo, *camposque iacentes,* si legge in Lucano[121].

vv. 371-406 = *Ios.* 11, 1-14; 23: Conquista dei territori della Palestina settentrionale

L'inizio del capitolo 11 del libro di *Giosuè* ricalca l'avvio della sezione precedente (cfr. v. 316 sgg.), in cui veniva descritta la coalizione dei re guidati da Adonì-Sedek, sovrano di Gerusalemme. Qui troviamo, invece, Iabir, re di Asor, che si fa promotore di un'alleanza fra i sovrani della Palestina settentrionale, nel tentativo di arginare l'avanzata di Israele. Il parafraste si sforza di rendere più agile il racconto, evitando, per quanto possibile, l'accumulazione di nomi di persona e di località, ed ampliando il dettato biblico attraverso l'inserzione di elementi esornativi. E' il caso dei vv. 371-375, dove troviamo ribadito, mediante l'uso dell'allitterazione, il successo ottenuto dall'esercito di Israele (v. 371, *ac dum cuncta fluunt successu laeta secundo*[122]; v. 372, *Iabirus, acta uidens uictricis fortia gentis*); la reazione dei re nemici è sottolineata, ancora, dall'impiego di allitterazioni e parafonie, ai vv. 374-375: [scil. *Iabirus,*] *festinans flammam uicini extinguere belli,/ congregat eximios reges populosque feroces.* Altri espedienti retorici che impreziosiscono il racconto e le descrizioni sono la figura etimologica (vd. l'espressione *regna regebat,* v. 373) e l'impiego di aggettivi qualificativi, come nel caso dei nessi *ditia… regna* (v. 373), *eximios reges* e *populos… feroces* (v. 375). Seguono alcune precisazioni di carattere geografico, che indicano i vari luoghi di provenienza dei popoli citati (vv. 378-386)[123]. E' interessante notare la presenza di perifrasi che descrivono l'oriente come punto

---

[115] Cfr. *Hept. Ios.,* 257-258.

[116] Cfr. Ou. *her.* 10, 22, *reddebant nomen concaua saxa tuum*; Sil. V 432-433, *... tumulique et concaua saxa/ armorum sonitus flatusque imitantur equorum; ibid.* VI 326-327, *at fraudem nectens, socios ubi concaua saxa/ claudebant…* Quest'ultimo passo è significativo, perché si riferisce al condottiero greco Santippo, che nasconde i compagni nelle cavità delle rocce, analogamente a quanto fanno vilmente, nel luogo del libro di *Giosuè* qui parafrasato, i re della terra di Canaan.

[117] Cfr. Iuu. 10, 87-88, *"sed uideant serui, ne quis neget et pauidum in ius/ ceruice obstricta dominum trahat"*. Il parafraste ha riutilizzato il nesso nella stessa sede metrica, con l'anastrofe dei due termini (*obstricta ceruice*).

[118] Cfr. Verg. *Aen.* XII 303, *impressoque genu nitens terrae applicat ipsum* (il riferimento è al guerriero Corineo che rovescia a terra il nemico Ebiso nel corso della battaglia, premendo il ginocchio sul suo corpo). L'autore dell'*H.* ha riutilizzato il nesso nella stessa sede metrica.

[119] Cfr. Sil. VI 676, *... positis dedebant oppida telis* (il riferimento è ai popoli che Regolo sconfigge e che, deposte le armi, si arrendono).

[120] Cfr. Sil. I 599-600, *... sacraene manent in collibus arces/ an cinis, heu superi, tanto de nomine restat?* (apostrofe a Roma da parte dei cittadini di Sagunto inviati in missione nella città per chiedere soccorso ai suoi abitanti: cfr. *ibid.* 584 sgg.).

[121] Cfr. Luc. IV 52-53, *urebant montana niues camposque iacentes/ non duraturae conspecto sole pruinae.*

[122] Cfr. Ou. *met.* XV 178, *cuncta fluunt, omnisque uagans formatur imago* (sono parole di Pitagora, che ricorda come «tutto scorre e ogni fenomeno ha forme mutevoli»).

[123] Al v. 378 si osserva la presenza della clausola *regnabat in arce,* per la quale cfr. Drac. *laud. Dei* III 718-719, *Persarum rector timuit post regna bubulcum/ inter prata pecus, sed post regnauit in arce* (rif. a Nabucodonosor). Per l'espressione

cardinale in cui sorge il sole (vv. 382-383, *... uel qui primordia solis/ rubra uident, roseus cum primum panditur axis*): il poeta sembra confermare una certa predilezione per l'immagine dell'alba[124]. Il v. 387, *omnibus est animus stipata incurrere turba,* si può accostare, invece, al v. 272, *omnibus unus amor Iesum detrudere regnis,* in cui veniva ricordato il desiderio dei Cananiti di impedire ad Israele di conquistare la loro terra.

Contrariamente a quanto si potrebbe essere portati a credere, i vv. 388-390 non costituiscono un'amplificazione del dettato biblico, come accadeva, ad esempio, ai vv. 328-330, che proponevano delle immagini analoghe, ma rappresentano una rielaborazione del passo di *Ios.* 11, 4, in cui viene descritto il notevole spiegamento di forze messe in campo dai re cananiti. Il parafraste ripropone l'immagine di un'immensa nube che marcia contro gli avversari (vv. 398-390, *hic peditum incedit legio* ***densataque nube/ quadriiugique*** *ruunt ferrato milite* ***currus***), come già accadeva ai vv. 328-330, *quamlibet* ***inmensa*** *confidant* ***nube*** *cateruae,/ nil pedes efficiet equitum nec tela ualebunt,/ falcibus et curuis armatas temne* ***quadrigas***[125]. Il poeta aggiunge poi un dettaglio di sua invenzione, ma verosimile: ciascun contingente di questo esercito eterogeneo scaglia le armi e combatte secondo l'uso proprio del suo popolo (v. 388, *exim quisque suo contorquent spicula ritu*[126]). Il poeta rinuncia a parafrasare con il discorso diretto le parole che il Signore rivolge a Giosuè in *Ios.* 11, 6, esortandolo a non temere lo scontro con i nemici; al v. 391 i sovrani di Canaan vengono rappresentati mentre sperano di impressionare il nemico con il fragore prodotto dai loro carri da guerra: è una notazione psicologica assente nel testo biblico, e ispirata, probabilmente, ad analoghe scene dell'epica classica[127].

Allo sgomento dei Cananiti fa da contrappunto, come sempre, l'atteggiamento sereno di Giosuè e dei suoi (v. 392, *nil territus*); la diversità della sua disposizione d'animo è sottolineata dall'uso della formula avversativa *at parte ex alia* (v. 392, con anastrofe), di ascendenza classica[128]. Risulta efficace la narrazione dello scontro tra i due eserciti, rapido e cruento, come suggeriscono le immagini in sequenza ai vv. 394-398: alla discesa sul campo di battaglia da parte delle schiere israelite seguono l'assalto e la strage, accompagnata dall'incendio dei carri nemici e dal taglio dei garretti dei cavalli, come era stato ordinato dal Signore. Le immagini presenti nel racconto biblico vengono potenziate ed enfatizzate, rese più pregnanti dall'assenza di ulteriori precisazioni geografiche e di ridondanze stilistiche e lessicali. E' evidente la volontà di elevare il registro linguistico del passo: si possono vedere, a questo proposito, *iuncturae* come *currus celeres* (v. 397) e *gladio acuto* (v. 398), ma anche l'impiego di sostantivi tipici della lingua poetica, come *cornipedes* (*ibid.*). Non potevano mancare,

---

contermina regna (v. 379), cfr. Lucan. IX 300-301, *inde* [scil. *Catoni*] *peti placuit Libyci contermina Mauris/ regna Iubae…;* per il nesso *firmabant animos,* cfr. Verg. *georg.* IV 386 e *Aen.* III 611.

[124] Cfr. *Hept. Ios.* 24, *tertia puniceum signet cum linea mundum;* 149, *septima iamque dies laetum patefecerat orbem;* 203, *hinc ubi prima dies noctem dimouit opacam;* 406-407, *... et cardine terrae,/ unde rubet croceum uenientis flamma diei.*

[125] Cfr. anche i vv. 59-60, *non pedes aeratas acies in proelia denset;/ non* ***quadriga*** *uolat ferrato* ***bellica*** *cursu.* Il nesso *quadriiugique currus* è già in Enn. *trag.* 101 ed. Vahlen 1928², p. 133 (= 79 ed. Jocelyn 1967, p. 85), *Hectorem curru quadriiugo raptarier;* Verg. *georg.* III 18, *centum quadriiugos agitabo ad flumina currus;* Verg. *Aen.* XII 161-162, *... ingenti mole Latinus/ quadriiugo uertitur curru…* Per l'espressione *ruunt currus,* cfr. invece Verg. *georg.* III 104 (= *Aen.* V 145), *corripuere, ruuntque effusi carcere currus.*

[126] Per il nesso *contorquent spicula,* cfr. anche Verg. *Aen.* VII 165, *spicula contorquent, cursuque ictuque lacessunt;* Sil. II 88, *spicula contorquens summa ponebat in arce.*

[127] Si veda, per tutti, *Il.* II 459-466.

[128] Cfr. ad es. Cic. *carm. fragm.* 52, 367, *at parte ex alia claris cum lucibus errat;* Catull. 64, 251, *at parte ex alia florens uolitabat Iacchus;* Verg. *Aen.* X 362, *at parte ex alia, qua saxa rotantia late.*

ancora, allitterazioni e parafonie: *omnia caede madent tellusque infecta cruore est./ Mox currus celeres subiectus deuorat ignis/ cornipedumque pedes gladio truncantur acuto* (vv. 396-398)[129].

Tutto finisce con la morte del re di Asor e la caduta della città nelle mani di Israele (vv. 399-400): il poeta ricorda brevemente questi eventi, di cui si narra ai versetti 10 e 11 del capitolo 11 del libro biblico, omettendo di parafrasare i versetti 12-13 e 15-22, in cui troviamo un sommario dei territori conquistati, cui segue, al capitolo 12, il riepilogo dei re vinti in battaglia. Non volendo appesantire la narrazione con lunghi elenchi di dati e riferimenti geografici poco interessanti per il fruitore della sua poesia, il parafraste ricorre al primo taglio significativo di materiale all'interno del libro di *Giosuè.* Troviamo anticipato rapidamente solo il dato finale del capitolo 12, riguardante il totale dei sovrani abbattuti; da notare l'ampia perifrasi con cui viene indicata l'investitura divina di Giosuè al v. 403, *unus ab astrigera signum qui sumpserat aula.*

Ai vv. 404-406, il poeta ricorda la divisione delle terre fra le tribù d'Israele, di cui si parla in *Ios.* 11, 23: i riferimenti presenti nel testo biblico vengono però ampliati con delle precisazioni di carattere geografico. Si ricorda che Israele riuscì a conquistare sia i territori ad ovest del Giordano, sotto la guida di Giosuè (vv. 405-406, *ablatas… urbes/ … obtentu positas*), sia le regioni ad est del fiume, che erano già state sottomesse all'epoca di Mosè (vv. 406-407, [scil. *urbes… positas*] *cardine terrae,/ unde rubet croceum uenientis flamma diei*).

vv. 407-420 = *Ios.* 12, 1-7: Riepilogo delle conquiste di Israele all'epoca di Mosè

Il capitolo 12 del libro di *Giosuè* è suddiviso in due sezioni: la prima è costituita dai versetti 1-6, in cui vengono riepilogati i territori conquistati da Mosè ad est del Giordano, mentre i versetti 7-24 riportano un elenco dettagliato dei re sconfitti da Giosuè. Solo la prima di queste due sezioni viene parafrasata: del resto, un catalogo di nomi di sovrani e di località è difficilmente proponibile all'interno di una rielaborazione poetica che abbia delle finalità artistiche.

In questa sezione, il poeta si preoccupa di parafrasare il testo biblico mantenendo i principali riferimenti geografici presenti al suo interno, anche se si nota un prelievo un po' troppo selettivo dall'ipotesto, con una citazione imprecisa dei confini delle regioni che vi sono menzionate. Per ricostruire una geografia più definita del territorio, sistemando meglio i dati presenti nella parafrasi, possiamo ricordare a sud la valle del torrente Arnon (cui il parafraste allude, forse, al v. 409, †*Chebronis*† *… uallem*)[130]; a nord il monte Ermon (vv. 409-410) e a nord-ovest il lago di Tiberiade (v. 411, *Cheneri et marmora glauca*); a sud-ovest il Mar Morto (†*adamar*† [= *Araba* ?] *pelagus*), a nord-est del quale si trovano la cima del Pisga e la città di Asedoth-Pisga[131]. Si fa poi riferimento ad Og, re di Basan, con un fraintendimento dell'ipotesto[132].

---

[129] L'emistichio *omnia caede madent* (v. 396) riecheggia forse Ou. *met.* I 149, *uicta iacet pietas, et Virgo* [scil. *Astraea*] *caede madent.* Il secondo emistichio dello stesso verso, *tellusque infecta cruore est,* è forse una ripresa da Lucan. I 619, *taetris/ uiscera tincta notis gelidoque infecta cruore.* Per la formula *subiectus ignis* (v. 397), cfr. Verg. *Aen.* XI 186, *more tulere patrum, subiectisque ignibus atris* (il riferimento è alla pira funebre su cui vengono deposti dai Troiani i corpi dei compagni uccisi); Ou. *met.* I 229, *mollit aquis, partim subiecto torruit igni* (riferimento a Licàone, che arrostisce le carni di un ostaggio).

[130] Per la discussione delle problematiche testuali poste dal verso in questione, vd. *supra,* cap. III, nt. *ad loc.*

[131] Per altri riferimenti ai confini geografici dei territori conquistati da Israele nella Transgiordania all'epoca di Mosè, cfr. anche *Deut.* 3, 12-17 e 4, 47-49: «essi avevano preso possesso della terra di lui [= del re Sicon] e del paese di Og, re di Basan – due re amorrei che stavano oltre il Giordano, a oriente –, da Aroèr, che è sulla riva del torrente Arnon, fino al monte Sirion, cioè l'Ermon, con tutta l'Araba oltre il Giordano, a oriente, fino al mare dell'Araba sotto le pendici del Pisga» (trad. CEI 2009, p. 329).

[132] Per un'analisi specifica del passo, vd. *supra,* cap. III, ntt. *ad uu.* 413-414 e 417-419. La vicenda della conquista del regno di Og è narrata anche in *Deut.* 3, 1-11.

Per quanto riguarda i prelievi dai testi classici, possiamo notare: al v. 399 l'emistichio *ferro dat pectus Asurus,* che riecheggia Verg. *Aen.* X 425, [sc. *Halaesus*] *Arcadio infelix telo dat pectus inermum;* al v. 400 il nesso *totis… muris,* che compare nella stessa sede di Verg. *Aen.* IX 664, *it clamor totis per propugnacula muris;* l'espressione con cui si fa riferimento al monte Ebron, la cui cima svetta nel cielo, *uasto qui uertice surgit* (v. 410), ricalca un'analoga clausola presente in Stat. *Theb.* I 599-600, *... aeternum stridens a uertice surgit/ et ferrugineam frontem discriminat anguis*[133]. La coppia sinonimica *domus ... et sedes,* presente al v. 416, ricalca forse Ou. *met.* I 574-575, *haec domus, haec sedes, haec sunt penetralia magni/ amnis,* in cui si allude all'antro del fiume Peneo[134].

Altri nessi lessicali risultano impiegati in altri passi dell'*H.:* ad esempio, l'espressione *ab astrigera ... aula* (v. 403) è utilizzata anche in *Exod.* 558-559, *ille* [= *Moyses*] *deum poscit; nam qua licentia fluctus/ gigneret, astrigera dominus nisi mitteret aula?*[135]; la nota predilezione del poeta per le immagini che descrivono il sorgere del sole si rivela in un'elaborata perifrasi utilizzata per indicare il punto cardinale est, con delle espressioni che ritroviamo impiegate in almeno un altro passo del poema: si possono confrontare, infatti, il v. 407, *unde rubet croceum uenientis flamma diei,* e *Hept. Num.* 29-30, *at qua prima rubet uenientis flamma diei,/ maxima conspicui ponunt tentoria uatis*[136]. Analogamente, il nesso *marmora glauca* (v. 411) era già stato impiegato in *Hept. Exod.* 761, *uel quod glauca tegunt fluitantis marmora ponti*[137]; esso si ritrova anche in Drac. *laud. Dei* I 704, *uisa Dei facies et marmora glauca fugaret.*

vv. 421-424 = *Ios.* 13, *passim:* Territori ancora da conquistare e ripartizione della terra promessa

Il cap. 13 del libro di *Giosuè* viene compendiato come segue: si omettono le parole che Dio rivolge al Suo condottiero in *Ios.* 13, 1-7, e vengono ricordate solo alcune delle località che devono ancora essere conquistate: il Signore provvederà a donarle ad Israele, senza che il popolo debba nuovamente combattere contro i Cananiti. Nel passo di *Ios.* 13, 6, infatti, Dio dice a Giosuè: «Io stesso scaccerò davanti agli Israeliti tutti gli abitanti delle montagne, dal Libano a Misrefot-Màim, e tutti quelli di Sidone. Tu dovrai solo tirare a sorte l'eredità per Israele, come ti ho comandato»[138]. Il parafraste ricorda soltanto le tre località evidenziate, per indicare sinteticamente l'estremo nord della Palestina; in seguito, omette quasi interamente la sezione di *Ios.* 13, 8-33, in quanto il testo biblico riporta un dettagliato elenco delle terre distribuite alle varie tribù di Israele all'epoca di Mosè, nella regione della Transgiordania:

- versetti 8-14: assegnazione del territorio alle tribù della Transgiordania;
- versetti 15-23: territori assegnati alla tribù di Ruben;
- versetti 24-28: territori assegnati alla tribù di Gad;
- versetti 29-33: territori assegnati alla metà della tribù di Manasse.

[133] Si tratta della descrizione di un mostro infernale che si presenta con il volto e il petto di una fanciulla, ma sulla testa ha un serpente che emette un sibilo continuo.
[134] Cfr. anche Verg. *Aen.* III 123, *hoste uacare domum sedesque adstare relictas.*
[135] Nel passo si fa riferimento all'episodio delle acque di Mara, narrato in *Exod.* 15, 23-25: parafrasando, in particolare, il versetto 25, il poeta ricorda che Mosè chiese a Dio di dare ad Israele dell'acqua che fosse potabile, non amara come quella che sgorgava dalle fonti del deserto.
[136] Si indica così il punto cardinale est, dove vengono poste le tende di Mosè e di Aronne: cfr. *Num.* 3, 38.
[137] Il verso è inserito all'interno della parafrasi di *Exod.* 20, 4, in cui viene riportato il primo dei dieci comandamenti: "Non avrai altro Dio all'infuori di me". Perciò, Israele non dovrà creare immagini che rappresentino come divinità elementi dell'aria, della terra o del mare.
[138] Trad. CEI 2009, p. 407.

L'unico accenno a questi fatti pregressi, già narrati, in parte, nel libro dei *Numeri* e del *Deuteronomio*[139], riguarda la tribù di Levi, distinta dalle altre, in quanto non assegnataria di alcun territorio: i suoi membri, infatti, dovevano dedicarsi al sacerdozio, e trarre da esso i mezzi di sussistenza (v. 423). Infine, il parafraste conclude questa sezione del testo ricordando un altro fatto significativo: l'uccisione di Balaam, l'indovino colpevole di aver indotto Israele al culto degli idoli (v. 424)[140].

Le omissioni presenti in questa parte del testo fanno ritenere che il poeta non volesse appesantire la narrazione inserendo in un ulteriore catalogo nomi di città e regioni, dopo quelli già presenti ai vv. 371-386 e 406-420; inoltre, non era sua intenzione occuparsi diffusamente di questioni etnico-geografiche, relative, tra l'altro, ad un'epoca precedente rispetto ai fatti narrati nel libro di *Giosuè.*

vv. 425-442 = *Ios.* 14, 6-15: Caleb, premiato per la sua fedeltà al Signore, riceve in eredità Ebron

Viene omessa la parafrasi dei versetti 1-5 del capitolo 14, in cui si ricorda la distribuzione dei territori della Cisgiordania alle tribù nel corso di un'assemblea tenutasi a Gàlgala, cui il poeta aveva già accennato, in maniera cursoria, versificando il passo di *Ios.* 12, 7 al v. 420: *cetera partitur sociis dux aequus in omnes.* Anziché rievocare azioni già menzionate, il parafraste concentra la sua attenzione sulla figura di Caleb, uno degli esploratori inviati in avanscoperta da Mosé nella terra di Canaan, che rimase fedele al Signore e spronò gli Israeliti ad invadere la Cisgiordania, tentando di vincere la loro riluttanza ad agire, dettata dalla paura nei confronti degli abitanti di quei territori sconosciuti[141]. Il testo biblico è piuttosto scarno nel descrivere questo personaggio: sono le sue azioni a parlare per lui e a confermare le sue altissime qualità morali; il poeta, invece, ne propone una breve descrizione, ricordandolo come un uomo di temperamento forte e di fede salda, pacato e mite, ma anche risoluto e coraggioso nel parlare (vv. 425-426[142]): analogo è il ritratto che emerge dal suo discorso rivolto al popolo d'Israele in *Num.* 14, 6-9, parafrasato in *Hept. Num.* 378-400, in cui, diversamente da quanto accade nel testo biblico, è la sola voce di Caleb a risuonare come monito perentorio e solenne esortazione alla guerra. Il discorso è costruito amplificando l'ipotesto e potenziando l'enfasi oratoria:

14 6-7 *…… Cum deinde Chalebus,*
Iesutis comitante fide, sic procubus orat:
"Tempore quo placuit terras temptare repostas 380
hostilesque domos uisaque expromere uobis,
omnibus e tribubus primi placuere tribuni,

[139] Cfr. *Num.* 32; *Deut.* 3, 12-17, con una prima ripartizione della terra promessa, gestita da Mosè, a Moab: il poeta dell'*H.* riporta sommariamente solo alcuni dei fatti narrati nel passo di *Num.* 32: cfr. *Hept. Num.* 770-777. La seconda partizione viene effettuata a Gàlgala, per le tribù meridionali (cfr. *Ios.* 14-17); la terza a Silo, per le tribù settentrionali (cfr. *Ios.* 18-19).

[140] Cfr. *Num.* 13, 22-25.

[141] Cfr. il testo di *Num.* 13-14; vd. *supra,* cap. III, nt. *ad uu.* 431-432.

[142] Per il nesso *coniuncta corda* (vv. 425-426), cfr. Prud. *contra Symm.* II 590-591, *constituit, quo corda hominum coniuncta teneret/ religionis amor; Hept. Exod.* 960, *cum quo corda tibi non sunt coniuncta, reforma* (parafrasi di *Exod.* 23, 4, in cui vengono trascritti alcuni precetti divini). L'ablativo *placido pectore* (v. 426) ricorre per la prima volta in Lucr. VI 75, *nec delubra deum placido cum pectore adibis,* ma viene successivamente utilizzato da Virgilio e da Ovidio per descrivere la serenità d'animo di alcuni personaggi che si accingono a pronunciare un discorso importante, proprio come accade nel nostro passo: cfr. Verg. *Aen.* I 521, *maximus Ilioneus placido sic pectore coepit* (Ilioneo prende la parola nel tempio di Cartagine davanti alla regina Didone: cfr. vv. 522-558); Ou. *met.* XV 657, *et placido tales emittere pectore uoces* (ci si riferisce ad Esculapio, che nel suo discorso ai Romani, riportato ai vv. 658-662, promette di risanare il territorio del Lazio, colpito da una terribile peste, *dira lues,* v. 626).

quorum nota fides nequaquam dissona posset
dicere, uel ciues mendaci eludere fatu.
Et nunc, si parilis perstat reuerentia nostri
nominis et nullis uentosa emittimus orsa,
credite conpertis; nam quae fiducia ciues
fallere nos faciat, domini responsa sequentes
uobiscum parilique modo per cuncta uadentes?
Quae quidam metuenda putant, dum uultibus albus
pallor inest sensusque labant formidine capti
uana quidem, quia iussa dei nos maxima firmant
nec uinci pelliue sinunt, licet alta gigantes
colla leuent densoque obponant milite turmas.
Nobis terra patet, per quam[143] *perditibus aruis*
8 *felicem lustrasse iuuat, quae flumine multo*
lactis opima fluit et dulcis gurgite mellis.
9 *Vos tantum ne corda deo disiungite sancto,*
neu timidas cohibete manus, quia signa sequentes
numquam uicta dei famulans uictoria ditat".

"... Quand'ecco che Caleb,
confortato dall'appoggio di Giosuè, così parla, prostrandosi a terra:
«Nel tempo in cui si è deciso di esplorare terre lontane
e di rivelarvi le dimore dei nemici e tutte le cose da noi viste,
piacque a Dio che venissero inviati nella terra di Canaan per primi i capitribù,
la cui ben nota lealtà non potrebbe mai far loro dire
cose diverse l'uno dall'altro, né indurli a farsi gioco del popolo con parole mendaci.
E ora, dunque, se è rimasto inalterato il rispetto nei confronti
del nostro nome e non rivolgiamo mai a nessuno discorsi dettati da volubili capricci,
credete a quanto vi è stato riferito: infatti, come potremmo avere il coraggio
di ingannare gli uomini del nostro popolo, se seguiamo
con voi le parole del Signore e vi siamo compagni in tutte le tappe del nostro cammino,
[uguali in tutto a voi?
Qualcuno ritiene di dover temere qualche inganno, poiché c'è sui vostri volti
un livido pallore e la vostra mente è incerta, preda di una paura
del tutto ingiustificata, in quanto ci sostengono gli altissimi ordini di Dio,
che non permettono né che subiamo una sconfitta né che i nemici ci respingano,
sebbene i giganti levino i loro alti colli e dispongano davanti a noi le schiere fitte
[dei loro soldati.
La terra di Canaan si apre alla nostra conquista, ed è molto utile averla perlustrata:
è una regione fertile nei suoi ricchissimi campi; vi sono fiumi
di latte che scorrono in abbondanza e gorghi di dolce miele.

[143] Mi discosto qui dal testo del Peiper, proponendo di leggere *per quam* sulla base della lezione *perquam* di **B** e **C**, anziché *post quam,* come proposto dal medesimo editore sulla base della lezione *postquam* di **A**. Mi pare infatti che sia necessario considerare *quam* come un pronome relativo riferito a *terra* (v. 395), e che *post* sia qui indifendibile: infatti, bisognerebbe attribuirgli un valore avverbiale che non si confà al passo parafrasato, né è possibile intendere *postquam* (o *post quam*) come congiunzione. Il verbo *lustrare* può presentare, a volte, una costruzione intransitiva, con *per* + accusativo, come in Grat. 221-222, ... *metagon* [= un tipo di cane] *lustrat per nota ferarum/ pascua, per fontes, per quas triuere latebras;* cfr. anche *Vulg. Iob* 37, 12, *quae* [= *nubes*] *lustrant per circuitum, quocumque eas uoluntas gubernantis duxerit, ad omne quod praeceperit illis super faciem orbis terrarum.* Per l'uso intransitivo del v. *lustrare*, cfr. *ThlL* VII/2, 1879, 34-46, *s.u.* e *OLD,* I, pp. 1157-1158, *s.u.,* n. 3.

Soltanto, non allontanate i vostri cuori dall'eccelso Dio,
e non frenate la vostra mano in preda alla paura, poiché la vittoria,
piegandosi al servizio del Signore, premia coloro che seguono le Sue insegne,
[mai sopraffatte dal nemico»". 400

Si possono rilevare alcune affinità negli usi lessicali tra l'*incipit* del discorso sopra riportato e i vv. 427-430 del nostro testo:

***Num.* 380-381:**
"Tempore quo placuit terras temptare repostas
hostilesque domos uisaque expromere uobis
..."

***Ios.* 427-430:**
"Nota tibi, ductor, animi sententia nostri
tempore iam ex illo, pariter quo uisere
[*terras*
hostiles missi, cunctis pauitantibus unus
te socio exprompsi nil posse obsistere
[*nobis*
..."

Inoltre, si notano delle simmetrie tra il passo di *Num.* 392-394 (*... quia iussa dei nos maxima firmant/ nec uinci pelliue sinunt, licet alta gigantes/ colla leuent densoque obponant milite turmas*) e *Ios.* 431-432, *quamlibet inmensi facerent noua bella*[144] *gigantes,/ stare deum contra nostraeque adsistere parti.* Leggendo i due passi sopra citati, si può osservare che la costruzione sintattica impiegata è leggermente diversa, in quanto è stata modificata tramite una sorta di *uariatio:* in *Num.* 392-394, infatti, viene esplicitata in un primo momento la fiducia nell'appoggio assicurato da Dio alla causa di Israele; subito dopo, tramite la concessiva introdotta da *licet,* troviamo l'accenno alla straordinaria statura dei giganti, che non deve turbare l'animo del popolo eletto. Nel passo di *Ios.* 431-432 le parole utilizzate sono equivalenti nel senso e nelle espressioni, ma l'ordine sintattico è invertito: prima troviamo la frase concessiva, introdotta da *quamlibet,* poi il riferimento alla protezione assicurata da Jahweh al Suo esercito.

Anche l'espressione *nota fides,* riferita alla lealtà degli uomini mandati in avanscoperta da Mosè nella terra di Canaan (*Num.* 383), richiama alla mente del lettore la formula con cui Caleb rivendica davanti a Giosuè la sua coerenza di uomo e di fedele: *nota... animi sententia nostri* (v. 427); analogamente, troviamo in entrambi i passi l'accenno ai giganti (*Num.* 393-394 e *Ios.* 431) e alla paura provata dagli Israeliti di fronte al racconto degli ambasciatori (in *Num.* 390-392 e *Ios.* 429-430).

Si può notare, inoltre, che, nell'illustrare i meriti di Caleb, il parafraste enfatizza il suo ruolo di uomo probo e sapiente, dando rilievo al fatto che egli fu il solo tra gli Israeliti, assieme a Giosuè, a ritenere che fosse il caso di seguire senza timore gli ordini del Signore: è stilisticamente rilevante l'opposizione *cunctis pauitantibus // unus* presente al v. 429, in cui *unus* ha il valore pregnante di «io solo», «soltanto io». Viene poi ricordata la promessa fatta da Mosè a Caleb e ai suoi discendenti (vv. 433-435): l'ablativo assoluto *sorte seorsa* (v. 434) rievoca efficacemente, anche tramite

[144] Per il nesso *noua bella* nella stessa sede metrica, cfr. anche Verg. *Aen.* VI 819-821, *consulis imperium hic* [=*Brutus*] *primum saeuasque secures/ accipiet, natosque pater noua bella mouentis/ ad poenam pulchra pro libertate uocabit;* Manil. IV 178-179, *ille* [= *Leo*] *nouas semper pugnas, noua bella ferarum/ apparat;* Sil. XI 215-216, *… pateatne mihi* [*Hannibali*] *Campana uetante/ urbs Decio, explorare libet, noua bella mouenti; ibid.* XVI 9-10, *... tremit omnis ab alto/ prospectans scopulo pastor noua bella parantem.*

l'allitterazione, l'eccellenza del personaggio, cui viene riservata una terra particolare in segno di distinzione e come ricompensa per le sue azioni. Al v. 435, l'importanza dell'assegnazione del territorio di Ebron a Caleb e ai suoi discendenti è ribadita tramite le allitterazioni: *hunc dederit collem mihimet cunctisque meorum.*

La perorazione della richiesta rivolta a Giosuè (vv. 439-440) è caratterizzata, nel testo della parafrasi, da una certa ridondanza, assente nell'ipotesto: basti, per questo, confrontare il v. 440, *quam propriam teneant nati prolesque natorum* (in cui si osservano numerose allitterazioni e il poliptoto *nati/ natorum*) con il succitato v. 435, in cui si ribadiva la perennità del possesso del territorio acquisito da parte della stirpe di Caleb. Per quanto riguarda i reimpieghi lessicali, si può notare l'espressione *uoluitur annus* (v. 438), già presente, proprio in posizione finale di verso, in Verg. *georg.* II 402, *atque in se sua per uestigia uoluitur annus,* in cui il poeta si riferiva alla ciclicità del tempo e, in particolare, dell'anno, che «si volge sulle proprie orme», immagine ripresa già in *Hept. Exod.* 972, *circite perpetua uolucris dum uoluitur annus,* in cui il tempo viene raffigurato come una creatura alata che ripercorre il suo cammino attraverso il costante susseguirsi delle stagioni; anche l'espressione *esto memor* (v. 439) è forse un'eco virgiliana dal passo di *Aen.* X 280-281, *... nunc coniugis esto/ quisque suae tectique memor...,* versi in cui Turno esorta ai suoi a ricordare la loro sposa e la casa, sebbene nel discorso di Caleb l'imperativo futuro *esto* sia coniugato alla seconda persona, non alla terza, come accade, invece, in Virgilio.

Il poeta conclude questa sezione della parafrasi ricordando il rispetto dei patti da parte di Giosuè (v. 441) e la concessione di un'altra città, Arboc: per descriverla viene impiegata una perifrasi che la definisce come «non inferiore alle altre», con una vistosa litote (v. 442). In realtà, il parafraste ha qui travisato il senso dell'ipotesto, nel quale si dichiarava che Arboc era il nome antico della città di Ebron, madre di tutte le altre città del territorio degli Anakiti[145].

vv. 443-451 = *Ios.* 15, *passim:* Ultime conquiste di Caleb

Il capitolo 15 del libro di *Giosuè* ricorda nel dettaglio tutti i territori toccati in sorte alla tribù dei figli di Giuda. Il resoconto offerto dal testo biblico si presenta come un arido elenco di luoghi e confini che risulterebbe poco funzionale in una trasposizione poetica: per questo motivo, il parafraste sceglie di omettere buona parte del testo di questo capitolo, ritagliandone solo i passi in cui è protagonista Caleb. Riallacciandosi alla sezione precedente del racconto, in particolare ai vv. 436-437, il poeta racconta le principali azioni di guerra che questo personaggio mette in campo contro gli Anakiti. Citando la conquista della città di Dabir, il poeta ne ricorda la denominazione di «città delle lettere», una particolarità menzionata, senza ulteriori precisazioni, anche dal testo biblico, e spiegata dal parafraste con un'ampia perifrasi, forse autoschediastica (vv. 444-445), che non tiene conto di alcune interpretazioni di tipo allegorico che si riscontrano, per esempio, nell'opera di Origene[146].

Successivamente, viene ricordata la promessa di Caleb di dare in sposa sua figlia al guerriero che avesse accettato di contribuire alla guerra contro gli Anakiti (vv. 446-447). Di questo soldato, però,

[145] Per una trattazione più ampia del problema e i rimandi alle fonti bibliche, vd. *supra,* cap. III, nt. *ad u.* 442.

[146] Cfr. Orig. *hom. in Ios.* 20, 5: «Dabir prima aveva il nome di città delle lettere. Dabir significa *parola.* Ma prima si chiamava *città delle lettere.* Per "città delle lettere", dunque, intendi tutto l'insegnamento dell'Antico Testamento: questa stessa scrittura che ci sforziamo adesso di spiegare dobbiamo intenderla come "città delle lettere", che in seguito diventa Dabir, cioè *parola.* In realtà, ciò che prima c'era nelle lettere e veniva compreso secondo la lettera, adesso è diventata parola nelle Chiese di Cristo, per la rivelazione del Signore; i santi apostoli per primi ne parlano, la spiegano, rimuovono la superficie della lettera e ne fanno venir fuori la parola spirituale. A loro volta, anche i singoli dottori delle Chiese della lettera della Legge ne fanno una parola ed un insegnamento evangelico» (trad. Scognamiglio 1993, pp. 267-268).

il parafraste tace il nome (v. 446): nel passo di *Ios.* 15, 17 è ricordato come Othniel. Seguono alcuni riferimenti a scontri con gli abitanti del Canaan. Il v. 451 non corrisponde a nessun versetto del capitolo biblico, ed è pleonastico, perché ribadisce, ancora una volta, che il resto della terra di Canaan venne diviso fra le nove tribù.

Da notare, anche in questa sezione del testo, la presenza di figure di suono, in particoare allitterazioni e omeoteleuti: sono interessanti, da questo punto di vista, soprattutto i vv. 447-451: *prompta cui uirtus animusque in pectore praesens/ omnibus interea populis seruire coactis/ Iebusaea manus patriis non cessat ab aruis,/ Chananno perstante domi tectisque parentum./ Cetera ter ternis tribubus metata traduntur.*

Possiamo segnalare, inoltre, alcune riprese da testi classici: il v. 443 è costituito da tessere prelevate dall'*Eneide,* con qualche leggera modifica: l'*incipit* (*his actis properat*) rimanda a Verg. *Aen.* VI 236, *his actis propere* [sc. *Aeneas*] *exsequitur praecepta Sibyllae;* la clausola *exscindere gentem* è invece ripresa da *Aen.* IV 425-426, *non ego cum Danais Troianam exscindere gentem/ Aulide iuraui classemque ad Pergama misi*[147]*,* e ricorre anche *ibid.* IX 137-138, *... ferro sceleratam exscindere gentem/ coniuge praerepta…*[148]. Il v. 447, *prompta cui uirtus animusque in pectore praesens* è ripreso quasi *more centonario* da Verg. *Aen.* V 363-364, *nunc, si cui uirtus animusque in pectore praesens/ adsit et euinctis attollat bracchia palmis*[149], versi nei quali Enea esortava i giovani troiani a farsi avanti, nel corso dei giochi celebrati in onore di Anchise: si può notare una certa affinità fra quest'ultimo passo virgiliano e il nostro testo, in cui troviamo descritta la sfida che Caleb lancia al giovane che combatterà per lui, al quale promette in sposa la figlia. Infine, il nesso *patriis… aruis* (v. 449) ricorreva nella stessa sede metrica già in Verg. *Aen.* VII 736-737, *iam senior; patriis sed non et filius aruis/ contentus* e in Stat. *Theb.* II 726, *exuuias. At si patriis Porthaonis aruis.*

Omissione della parafrasi di *Ios.* 16-19

Il parafraste compie qui la più vistosa delle omissioni che riguardano il libro di *Giosuè:* infatti, vengono esclusi dalla versificazione ben quattro capitoli del testo biblico, caratterizzati da lunghi elenchi che precisano dettagliatamente l'entità e i confini dei territori assegnati da Giosuè alle varie tribù: quella di Èfraim (cap. 16), metà di quella di Manasse (cap. 17), quella di Beniamino (cap. 18, in partic. vv. 11-28), quella di Simeone (19, 1-9), di Zàbulon (19, 10-15), di Ìssacar (19, 17-23), di Aser (19, 24-31), di Nèftali (19, 32-39), di Dan (19, 40-48). Un ultimo accenno veniva fatto, poi, alla parte di territorio assegnata a Giosuè (19, 49-51), su cui il testo dei *LXX* e quello della *Vetus Latina* insistevano particolarmente, riprendendo il passo anche al capitolo 21[150]. Ai figli di Gad e di Ruben e all'altra metà della tribù di Manasse erano stati assegnati, invece, i territori conquistati ad est del Giordano; i Leviti, infine, non avevano il controllo di alcuna regione.

Il taglio di questa sezione è riconducibile al desiderio di snellire il racconto, omettendo una porzione di testo sicuramente importante nell'ottica della storia biblica, ma statica, improntata ad un interesse di tipo documentario, non narrativo: la conferma è data dall'assenza di personaggi significativi, che possano suscitare la curiosità del lettore. Il parafraste rinuncia, così, alla completezza dei dati storici

[147] Sono parole di Didone, rivolte alla sorella Anna e riferite ad Enea: «Non io con i Danai in Aulide giurai/ di distruggere il popolo troiano, o mandai la flotta a Pergamo» (trad. Canali 1991, p. 139).
[148] Sono parole di Turno, deciso a sbaragliare i Troiani: «Distruggere col ferro la stirpe scellerata/ che mi strappa la sposa» (trad. Canali 1991, p. 331).
[149] «Ora, se qualcuno possiede bravura e pronto coraggio, si presenti e sollevi le braccia coi pugni fasciati» (trad. Canali 1991, p. 173).
[150] Vd. *supra,* cap. III, nt. *ad uu.* 458-462.

ed etnici, per dare maggior rilievo alla figura di Giosuè, che sarà l'indiscusso protagonista dei capitoli successivi.

vv. 452-462 = *Ios.* 20, *passim* e 21, 39-40: Le città dei Leviti e i territori assegnati a Giosuè

Il poeta concentra la sua attenzione su due episodi di un certo rilievo, interessanti dal punto di vista culturale, oltre che storico e documentario: infatti, spiega brevemente ciò che aveva già anticipato al v. 423 (*Leuitas Dominus uillarum nomine priuat*), facendo riferimento, in maniera più diffusa, all'eredità toccata in sorte ai Leviti, insediatisi in alcune città all'interno dei possedimenti delle altre tribù, con il compito di accogliere in esse gli Israeliti che avessero ucciso qualcuno per errore o per inavvertenza, dando loro rifugio contro eventuali vendicatori del sangue (vv. 452-458)[151]. Viene omessa tutta la parte successiva del capitolo 20, in cui venivano ricordati ulteriori comportamenti da adottare in caso di omicidio colposo (versetti 5-6) e l'elenco dei nomi delle singole città scelte per diventare asilo di chi avesse commesso tale reato (versetti 7-9): se ne ricorda cursoriamente soltanto il numero, sei (v. 452, *bis ternas… urbes*). In seguito, viene tralasciata quasi integralmente anche la parafrasi del capitolo 21, che prosegue il resoconto iniziato nella sezione precedente, facendo riferimento, questa volta, ai pascoli concessi dalle altre tribù ai Leviti, perché questi potessero allevarvi il loro bestiame, secondo l'ordine ricevuto da Dio.

Il secondo episodio parafrasato è costituito dalla menzione dei territori assegnati a Giosuè e dalla narrazione della consacrazione dei coltelli di pietra con cui l'eroe aveva circonciso il suo popolo (vv. 458-462[152]): si tratta di un evento importante, in quanto prelude al racconto della sepoltura dell'eroe, che avverrà proprio nella città di Efraim, e vedrà le sue ceneri unite ai coltelli utilizzati per la circoncisione (vv. 573-579).

In questo passo non si riscontrano reminiscenze dai poeti classici, se si eccettua l'espressione *dura … caute* (v. 461), già ovidiana[153]; inoltre, il nesso *consona uoce* (v. 458) si ritrova anche nel *carmen de Euangelio* attribuito a sant'Ilario di Poitiers[154]. Risultano più frequenti le riprese di espressioni già utilizzate nel poema, come *factum noxale* (v. 453, per cui cfr. *Num.* 730); *admissa piacula* (v. 454, per cui cfr. *Gen.* 700 e *Ios.* 220); *uentura in tempora* (v. 459, per cui cfr. *Gen.* 46 e 330; *Exod.* 688).

vv. 463-521 = *Ios.* 22: Discorso di Giosuè alle tribù e controversia sull'altare

Il capitolo 22 del libro di *Giosuè* si apre con un discorso in cui l'eroe loda l'ubbidienza delle tre tribù a cui erano stati assegnati i territori della Transgiordania: i figli di Gad, Ruben e Manasse, infatti, non avevano abbandonato i loro fratelli nella lotta per la conquista di Canaan. Per questo Giosuè, benedicendoli, li invita a vivere sempre uniti al Signore e li incoraggia a tornare al di là del Giordano per prendere possesso dei loro territori.

Nel parafrasare i versetti 1-5 di questo capitolo, il poeta eleva lo stile, utilizzando degli accorgimenti retorici e operando delle scelte lessicali adatte alla solennità della circostanza. Al v. 464, infatti, osserviamo la presenza dell'anastrofe (*Iordanis trans stagna*) e l'impiego dell'aggettivo *uagus* per

[151] Vd. *supra,* cap. III, nt. *ad locc.*
[152] Cfr. *LXX Ios.* 21, 42b-42d ; *Vet. Lat. Ios.* 21, 40.
[153] Cfr. Ou. *met.* VII 418-419, *quae quia nascuntur dura uiuacia caute,/ agrestes aconita uocant,* «poiché queste erbe spuntano vigorose dalla dura pietra,/ i contadini le chiamano aconiti».
[154] Cfr. ps. Hil. *euang.* 80, *te dominum linguis, te consona uoce canentes.* Per il nesso *consona uox,* cfr. anche Sil. V 198-199, *hinc pariter rupes, lacus hinc, hinc arma simulque/ consona uox urget* e XVII 442-443, *accendunt iras uultusque uirorum/ armorumque habitus noti et uox consona linguae.*

indicare il Giordano, oltre all'espressione *his imbuit orsis,* di matrice epica[155]. Molto elaborata è anche l'invocazione presente ai vv. 465-468, in cui si può notare che il marcato uso degli aggettivi risponde al desiderio di rendere più solenni le parole del condottiero, conferendo loro una gravità simile a quella che si riscontra nelle allocuzioni dei comandanti militari riportate nelle opere degli storici o dei poeti classici. Troviamo, infatti, formule come *grata manus; sanctoque tonanti* (v. 465); *fortibus e factis; pariles honores* (v. 466), cui va aggiunto, al v. 467, l'impiego dell'aggettivo *omnipotens,* con cui viene designato, per antonomasia, il Signore; l'insistenza delle allitterazioni scandisce i vv. 465-466: *grata manus nobis sanctoque electa tonanti/ fortibus e factis pariles meruistis honores.* Rientrano nella logica dell'amplificazione anche altri elementi, come le precisazioni relative alla magnanimità di Dio, che ha concesso alle tribù cobelligeranti il possesso dei territori al di là del Giordano (vv. 467-468, in cui si notano, nuovamente, fenomeni come l'allitterazione e la parafonia: *quos dedit omnipotens cunctis, qui collibus istis/ conposuere domus, et nunc remeate laetantes,* verso, quest'ultimo, che riecheggia la formula *remeare uolentes* del v. 463). Il parafraste omette di versificare il versetto 3, nel quale si ricorda l'ubbidienza delle tre tribù stanziate nella Transgiordania, preferendo concentrare la sua attenzione sul monito di Giosuè relativo alla necessità di preservare la vera fede e di osservare scrupolosamente i precetti della Legge. I vv. 470-478, che realizzano la parafrasi del versetto 5, si possono dividere in tre sequenze: ai vv. 470-471, viene ricordata l'importanza dell'amore e della fiducia che Jahweh ha dimostrato nei confronti del Suo popolo[156]; i vv. 472-475 ribadiscono, invece, l'importanza della fedeltà ai precetti divini; l'ultimo appunto è riservato al comandamento più importante, che riassume tutti gli altri (vv. 476-478): Israele deve rispettare il suo Dio ed amarlo con tutto il cuore. Qui Giosuè, in una sorta di *peroratio,* ricorda alle tribù che il rispetto per l'autorità divina ha come naturale conseguenza il dominio di Israele su tutte le *gentes,* ovvero sui pagani (v. 478, dall'andamento fortemente allitterante, che sottolinea l'importanza delle parole dette al termine dell'allocuzione al popolo: *sic fiet, ut uestra pressentur sub iuga gentes*). Quest'ultimo riferimento è in realtà un'aggiunta al testo biblico, ma si accorda bene con lo spirito che permea il passo, soprattutto in considerazione degli eventi finali del libro di *Giosuè,* il cui epilogo segnerà il cammino di Israele, costretto a vivere in schiavitù presso il re Eglom a causa della sua infedeltà a Jahweh[157]. Ai vv. 473-474 troviamo un'amplificazione del contenuto dell'ipotesto, che presuppone un'interpretazione in senso cristiano della vita dell'uomo: nell'intimare al suo popolo di restare sempre fedele al Signore e alla Sua volontà, Giosuè ricorda che questo è il mezzo migliore per ottenere la vita eterna (*quia uita perennis/ his quaeritur rebus*). Il concetto è di chiara ascendenza cristiana, come conferma anche il fatto che, al v. 470, Dio stesso, l'Onnipotente (*Omnipotens,* v. 471), sia definito *perennis:* l'eternità di Dio diventa così premessa e garanzia essenziale della vita eterna, di cui l'uomo godrà dopo la morte. Un richiamo alla concezione della vita terrena come preparazione alla vita eterna si ha, forse, anche al v. 580, *post hunc terrenos linquit Eleazarus actus,* in cui la morte del morte del sacerdote Eleazaro viene ricordata come un abbandono dell'esistenza terrena, preludio, evidentemente, della resurrezione.

Mi pare significativo il fatto che il poeta usi per ben due volte l'aggettivo *perennis,* al v. 470 e al v. 473, indicando dapprima l'eternità del Signore, e poi l'indefettibilità della Sua Legge, come a voler

[155] Cfr. anche *Hept. Num.* 646, *... his regem terruit orsis.*
[156] Gli aggettivi *perennis* ed *omnipotens,* qui usati in riferimento a Dio, sono topici, e ricorrono, per esempio, anche in ps. Tert. *carm. adu. Marc.* II 97-98, *at Deus omnipotens, caeli terraeque creator,/ inmensus, uiuus, perfectus, luce perennis* e in Ven. Fort. V 5, 12, *tu Deus omnipotens, summe, perennis apex.* Al v. 471 notiamo che la formula finale *quae praemia uobis* è una ripresa dai vv. 47-48, *nota mihi, fratres, Dominus quae praemia uobis/ deferat* (erano parole di Raab).
[157] Cfr. vv. 581-585.

identificare Dio con quest'ultima: solo ricambiando la *caritas* del Padre attraverso il rispetto della Sua Parola, dunque, si può veramente dire di amarLo e di onorarLo *uisceribus totis totoque e pectore* (v. 477)[158]. Nei versi che concludono il discorso di Giosuè, notiamo la pregnanza della formula *Deus… Dominusque* (v. 476), cui corrispondono, disposti a chiasmo, i due verbi *timeatur* e *ametur* (*ibid.*), il primo dei quali si riferisce a Jahweh come Signore del suo popolo (*Dominus*), mentre il secondo evoca l'immagine di un Padre (*Deus*), che, in quanto tale, è oggetto di venerazione e di amore. L'inscindibilità di questi due aspetti, il timore e l'amore di Dio, è sottolineata efficacemente dall'uso dell'omeoteleuto (*timeatur – ametur*)[159].

Il parafraste compendia in un sol verso le varie formule di benedizione pronunciate da Giosuè all'indirizzo delle tre tribù (versetti 6-8), introducendo nel testo, ancora una volta, un ritmo fortemente allitterante: *haec ubi dicta dedit cunctisque optanda poposcit* (v. 479). A ciò segue la narrazione dell'episodio più importante di questo capitolo: l'erezione di un altare sulla sponda del Giordano, descritto, singolarmente, come una costruzione dal tetto torreggiante (*turrito culmine,* v. 481), dettaglio che non trova riscontro nel testo biblico[160]. L'episodio è introdotto, al v. 480, da una ripresa quasi centonaria di *Aen.* VI 384, *ergo iter inceptum peragunt fluuioque propinquant*[161]. Rinunciando a parafrasare con il discorso diretto il versetto 11 e compendiando la narrazione presente in questo versetto e nel successivo, il poeta mette in luce la rapidità d'azione delle altre tribù israelite, che, vedendo l'altare costruito sulla riva del fiume, si preparano alla guerra contro coloro che ritengono colpevoli di idolatria. Nell'introdurre il dialogo degli ambasciatori con i rappresentanti delle tre tribù, il poeta afferma che quest'ultime non hanno commesso alcuna trasgressione (v. 488), anticipando quanto emergerà dal confronto tra le due parti (cfr. vv. 520-521), a differenza di quanto accade nel testo biblico, che preferisce non ricorrere, in questo caso, a forme di prolessi.

Inoltre, nella trasposizione poetica del parafraste, risulta molto efficace il ritmo incalzante delle domande presenti ai vv. 489-494, che potenzia il dettato biblico, accentuando la concitazione del momento. Ai vv. 491-492, in particolare, viene indicato il crimine di cui sono sospettate le tre tribù d'Israele qui interpellate, ovvero l'idolatria: Finees chiede ai suoi se, abbandonato l'unico vero Dio (*deserto Tonante*), abbiano osato ricostruire gli altari di coloro che sono morti, cioè i Canaaniti, ed è significativo l'uso dell'antitesi vita/morte per indicare le due comunità rappresentate dal popolo d'Israele e dalle genti pagane (v. 492, *et uiui functorum conditis aras?*). I *parua monumenta* del v. 493, riferiti alla triste vicenda di Baal-Peor, richiamano alla mente del lettore, per associazione, i *facta monumenta* del v. 482, contribuendo in questo modo a rafforzare il sospetto che l'altare costruito sulla sponda del Giordano sia, in realtà, un'ara dedicata a qualche idolo.

Dopo un breve passaggio in cui si ribadisce la pericolosità delle azioni messe in campo dalle tre tribù (vv. 494-496), il poeta prosegue la parafrasi rimarcando la necessità di onorare sempre e solo l'unico Dio, come ribadisce l'insistenza delle allitterazioni: *de nostris sumite campis;/ dum modo sidereo semper sacrata Tonanti/ sit synagoga parens, nobis nec dissona distet* (vv. 499-501). Poco prima, nel ricordare la disponibilità teorica delle tribù stanziatesi al di qua del Giordano a cedere parte

[158] Simili le formule usate da Paolino di Nola per indicare la penetrazione dello Spirito di Dio all'interno del corpo e dell'anima dell'uomo: cfr. *carm. app.* 3, 161-162, *ut mihi uisceribus totis totisque medullis,/ si mereor, totum Te, Pater, insinues.*

[159] Le forme *timeatur – ametur* si ritrovano anche in Prosp. *epigr.* 99, 5, *talis laudetur iudex, timeatur ametur.*

[160] Forse il poeta pensava ad alcune costruzioni da lui viste o di cui aveva letto in alcune testimonianze letterarie, come, ad esempio, in Paul. Nol. *epist.* 32, 5, vv. 35-36, che inserisce una descrizione di un battistero dalla cupola a forma di torre: *iste duas inter diuersi culminis aulas/ turrito fontem tegmine constituit.*

[161] Nel passo il poeta descrive il viaggio di Enea nell'Oltretomba: accompagnato dalla Sibilla, l'eroe si avvicina alle sponde dell'Acheronte.

dei loro territori a vantaggio dei confratelli della Transgiordania (vv. 498-499, in cui è da notare l'endiadi *producere fines/ ac proferre*), il parafraste aveva utilizzato delle espressioni che, tenuto conto anche dell'analogia dei contesti, sembrano riecheggiare un passo di Giovenale: *ergo paratur/ altera uilla tibi, cum rus non sufficit unum/ et proferre libet finis maiorque uidetur/ et melior uicina seges*[162].

Ritorna poi, ai vv. 502-503, il riferimento alla vicenda di Achan, di cui si ricordano l'atto di idolatria e la terribile punizione divina (vv. 504-505)[163]: in questi ultimi versi, riprendendo le parole del testo biblico, il poeta sottolinea l'opposizione tra l'individuo macchiatosi della colpa (*unus*) e l'intera comunità (*populus*), sulla quale ricadde la vendetta di Jahweh, nonostante il responsabile del crimine fosse, appunto, uno solo. La preoccupazione dei messi è sottolineata dalla presenza delle allitterazioni che scandiscono i vv. 504-505 e dall'ampia perifrasi con la quale essi indicano Dio nella Sua veste di vendicatore (*populum qui perculit Vltor*).

La risposta dei rappresentanti delle tribù a Finees (vv. 507-519), molto composta ed equilibrata, è incentrata sulla volontà di chiarire come il sacello non fosse stato costruito per i sacrifici da tributare a Jahweh, né per l'adorazione di idoli pagani: esso assume, piuttosto, un valore simbolico, come chiarisce Creach: «il modello di altare in Giosuè 22 doveva servire alle future generazioni come promemoria, per ricordarsi che coloro che abitavano ad est del Giordano non erano ritualmente impuri e avevano il diritto di avvicinarsi all'altare centrale per compiervi dei sacrifici»[164]. L'altare, inoltre, testimonia la conquista della terra da parte delle tribù (v. 512, *ut captae maneat testatio terrae*), ne legittima il potere e la sua trasmissione ai posteri. Infine, i portavoce dei presunti ribelli stornano il sospetto di idolatria, ribadendo la loro piena appartenenza alla comunità di Israele (vv. 518-519), che, riecheggiando il discorso di Finees, il poeta designa nuovamente con il termine *synagoga* (cfr. v. 501). A proposito delle riprese lessicali dal discorso degli ambasciatori, si può notare anche il ricorrere del sostantivo *dementia* (v. 516), che rievoca nella mente del lettore l'uso dell'epiteto *demens* in riferimento ad Achan al v. 502, oltre all'interrogativo del v. 215, con cui Giosuè si era rivoto all'Israelita macchiatosi del sacrilegio: *quae te dementia cepit?* A questi elementi di richiamo interni all'opera, si aggiunge la forza espressiva della figura etimologica costituita dalla coppia *placeat… displicet* (v. 517), che rimarca la necessità di convergenza tra precetti divini e comportamenti umani.

Nel testo ricorrono alcune espressioni e *iuncturae* che rimandano ad usi poetici ben attestati in altri autori della poesia cristiana: al v. 507, ad esempio, troviamo il nesso *pio sermone,* per cui si può ricordare il parallelo con Sedul. *carm. pasch.* V 422, *haec ubi dicta pio Dominus sermone peregit;* ancora, la presenza di una perifrasi che designa il Dio creatore (*qui cuncta creauit*), come in Drac. *laud. Dei* II 88, *ipse potens nouit qui cuncta creauit;* la formula *uenturae proli* (v. 513) si ritrova, opportunamente declinata, in Iuuenc. I 141, *hanc cecinit uates uenturam et uirgine prolem.* Non mancano scelte linguistiche e stilistiche affini a quelle di alcuni poeti pagani, come nel caso del nesso

[162] Cfr. Iuu. 14, 140-143: «E così ti compri un'altra fattoria, quando un solo campo non ti basta più, e ti vien voglia di allargarne i confini, e la messe del vicino ti pare più grande e bella» (trad. Santorelli 2011, p. 221).

[163] Vd. *supra,* cap. III, ntt. *ad uu.* 502-503 e *ad uu.* 170-172. Al v. 505 *unius ob noxam* è una ripresa da *Aen.* I 41, *unius ob noxam et furias Aiacis Oilei?,* in cui si ricorda che Atena si vendicò dell'empietà di un solo uomo (Aiace Oileo) punendo molti dei Greci che intendevano ritornare in patria dopo la guerra di Troia. Il passo virgiliano viene così accostato alla vicenda di Achan.

[164] Cfr. Creach 2012, p. 149: «la risposta delle tribù orientali riflette i diversi scopi degli altari nell'antico Israele: non erano soltanto cumuli dove fare sacrifici, ma anche segni della presenza di Dio e marchi identificativi di una comunità devota a Dio»: così, «il sacrificio sarebbe stato riservato al santuario centrale, ma l'altare era una prova dell'inclusione nella comunità che praticava il culto sull'altare centrale».

molis/ perpetuae (vv. 511-512, in *enjambement*), che indica l'altare eretto a perenne testimonianza del possesso della terra: per quest'espressione, si può vedere il passo di Claud. *Stilich.* I 146, *perpetuaque senex subductus mole parumper,* dove si allude ad Atlante, colui che sorregge la volta celeste; la formula *manifesta fides* (v. 520) si legge già in Verg. *Aen.* II 309, *tum uero manifesta fides;* III 374-375, *nam te maioribus ire per altum/ auspiciis manifesta fides*.

Al termine dell'intervento dei rappresentanti delle tribù, i messi inviati dal resto del popolo d'Israele si ritirano rassicurati dalle loro parole (vv. 520-521): il poeta riassume brevemente il passo costituito dai versetti 31-32, attraverso l'uso del discorso indiretto.

vv. 522-585 = *Ios.* 23, 1-7 e 24, 9-33: Epilogo

I capitoli 23 e 24 del libro di *Giosuè* contengono il testamento spirituale dell'eroe e il testo del patto di Sichem. Il parafraste unifica i due momenti della narrazione, rinunciando così a mantenersi rigorosamente fedele al testo biblico, ma sottolineando, al contempo, la forte continuità esistente tra essi. Il poeta, infatti, conferisce particolare rilievo alle sezioni del racconto che, in entrambi i capitoli, ribadiscono l'obbligo di Israele di restare fedele a Jahweh, evitando il ripristino di culti pagani. Come ricorda Creach, «l'ubbidienza alla *Torah* è indissolubilmente legata al successo nell'ottenere e mantenere la terra»[165].

Il lungo discorso di Giosuè al popolo, infatti, trova la sua giustificazione teologica nell'interpretazione in senso religioso degli avvenimenti raccontati nel libro e nel ricordo di Dio come signore della storia, alle cui dinamiche partecipa anche l'uomo, in quanto lo sviluppo degli eventi dipende anche dalla sua fedeltà al disegno divino e alla Legge. La particolare insistenza sulla necessità di osservare il primo comandamento è giustificata dagli episodi di idolatria di cui è stato protagonista il popolo di Israele[166].

Il capitolo 23 viene parafrasato fino al versetto 7: l'omissione dei versetti 8-16 è dovuta al desiderio di snellire il racconto: infatti, quest'ultima sezione del testo non fa che ribadire con ulteriori moniti la necessità della promessa di fedeltà a Dio da parte di Israele. Il passo di 23, 14-16, viene sostituito dalle esortazioni presenti in 24, 14-15, cui segue il racconto della stipulazione dell'alleanza presso il santuario di Sichem (versetti 26-27). Nel parafrasare il capitolo 24, il poeta non specifica il nome della città sede della solenne cerimonia di giuramento di fedeltà da parte della nazione israelitica; inoltre, la parafrasi del cap. 24 sacrifica, almeno in parte, lo schema della narrazione presente nel testo biblico, in cui si poteva notare la presenza di tre momenti fondamentali: il prologo storico (24, 2-13), che costituisce un grande credo, in cui vengono riepilogati gli atti salvifici compiuti da Dio in favore del Suo popolo; il passo intermedio (24, 14-24), in cui Israele manifesta, a sua volta, la propria determinazione ad essere fedele a Dio, e i versetti conclusivi (24, 25-28), che ricordano l'erezione di una stele, posta a perpetua memoria dell'alleanza. La prima di queste tre parti viene compendiata, con un veloce accenno al contenuto dei versetti 9-10 (vv. 554-558); la successiva viene trattata piuttosto diffusamente (vv. 560-566); la terza si ritrova ai vv. 567-570: la sostanziale privazione del prologo storico rende meno pregnante il passo. Infatti, come chiarisce Creach, i tre momenti che scandiscono la sezione di 24, 1-28 non hanno una semplice funzione narrativa, ma rappresentano le varie fasi delle cerimonie di stipulazione dei trattati nel Vicino Oriente. Questi prevedevano una lunga introduzione, in cui il re veniva presentato come il benefattore dei suoi vassalli, legati al sovrano dal vincolo di fedeltà; a questa sezione seguiva la dichiarazione di lealtà al re da parte degli stessi vassalli,

[165] Cfr. Creach 2012, p. 155.
[166] Cfr. *Exod.* 32, 1-9; *Num.* 25; *Deut.* 13.

cui venivano prospettate gravi conseguenze in caso di trasgressione dell'alleanza; infine, si procedeva alla trascrizione del patto, con il giuramento finale da parte di tutti i contraenti[167].

In ogni caso, il parafraste ha colto il significato dell'alleanza, incentrata sul dovere di Israele di rispettare Dio senza servire idoli pagani: «tutte le sezioni [del capitolo 24, *ndr*] puntano a questo scopo: la memoria delle azioni passate del Signore lo situa al di sopra delle divinità delle nazioni (vv. 2-13); Giosuè presenta la scelta del Signore da parte di Israele come la condizione fondamentale ed essenziale per la quale il popolo deve vivere (vv. 14-15); il popolo d'Israele afferma che non servirà altri dèi (vv. 16-18) e Giosuè suggella il patto ripetendo un'ammonizione precedente, di "togliere dunque via gli dèi stranieri" (v. 23)»[168].

vv. 522-547= *Ios.* 23, 1-7: Il testamento spirituale di Giosuè

La parafrasi del capitolo 23 inizia con il riferimento all'età avanzata di Giosuè (vv. 522-525) e con la preghiera del condottiero rivolta a tutto il popolo, affinché lo ascolti e presti fede a Dio: i vv. 526-529 perfezionano e ampliano alcuni spunti già presenti nel testo biblico, facendo assumere a questa prima parte del discorso un tono solenne improntato alla *captatio beneuolentiae.* Al v. 530 inizia la rievocazione degli eventi che hanno caratterizzato la storia recente di Israele: in continuità con la narrazione biblica, il poeta sottolinea come l'intervento divino sia stato fondamentale nelle battaglie che il popolo eletto ha combattuto nel corso della storia. Dio è rappresentato come un fedele alleato di Israele, o meglio, come il comandante in capo del Suo esercito: l'immagine di Jahweh che conduce le schiere di Israele (vv. 532-533, *Dominus, qui signa pius agmenque praeiuit,/ praegrediens nosmet, quotiens fit comminus hostis*) richiama alla mente del lettore i passi del libro dell'*Esodo* in cui si narra che il Signore marciò alla testa del popolo eletto di giorno con una colonna di nube, per guidarlo sulla via da percorrere, e di notte con una colonna di fuoco per fargli luce, così che potesse uscire presto dall'Egitto[169].

Dopo aver ricordato che la sottomissione dei Cananiti era avvenuta grazie all'intervento delle fiere mandate da Dio a liberare la terra dalla presenza dei nemici (vv. 536-538), il parafraste amplia la narrazione del versetto 5, introducendo un riferimento al passaggio del Mar Rosso e a quello del Giordano (vv. 539-542), concludendo con il solenne monito di Giosuè al popolo (vv. 543-547).

Anche in questa sezione possiamo rintracciare reminiscenze da autori antichi, in particolare da Ovidio: il nesso *longo… aeuo* (v. 522) è già presente in *am.* I 13, 35, *illum* [= *Tithonum*] *dum refugis, longo quia grandior aeuo* e in vari passi delle *Metamorfosi*[170]*;* la formula *motu… supremo,* che, al v. 525, indica lo sforzo di chi cammina faticosamente per la vecchiaia, ricorre anche in Ou. *met.* VII 579, *lassaque uersantes supremo lumina motu,* verso in cui viene descritta la spossatezza dei malati di peste ormai prossimi alla morte. La clausola *semper in ore* (v. 527) è tratta da *met.* VII 708, *Procnis mihi semper in ore*. Inoltre, al v. 530 notiamo la formula *regna tenetis,* derivata da Ou. *met.* X 35, *humani generis longissima regna tenetis,* dov'è riferita agli dèi inferi, evocati in precedenza. Il nesso *gelida formidine,* al v. 534, è ripreso anch'esso da Ovidio, che scriveva, a proposito di Fetonte: *mentis inops gelida formidine lora remisit* (*met.* II 200); Valerio Flacco indica con la stessa formula il terrore che si impadronisce degli Argonauti mentre passano tra le Rupi Simplegadi: *omnibus et gelida rapti formidine remi* (IV 646). Singolare è, poi, la doppia reminiscenza presente al v. 536, *quique parans*

[167] Cfr. Creach 2012, pp. 163-164.
[168] Cfr. Creach 2012, p. 164.
[169] Cfr. *Exod.* 13, 21-22.
[170] Cfr. *met.* III 445; XIV 731; XV 306; cfr. anche *trist.* V 14, 35.

uacuos nostris cultoribus agros, in cui notiamo un prelievo da Luc. IX 161-162, *has mihi poenas/ terra dabit: linquam uacuos cultoribus agros* e da Ou. *met.* VII 653, *partior et uacuos priscis cultoribus agros,* a loro volta debitori, per il nesso *uacuos… agros,* nei confronti di *georg.* II 54, *hoc faciat, uacuos si sit digesta per agros*[171]. Nel passo di Lucano vengono citate le parole di Gneo Pompeo, che, saputo della morte del padre, promette di vendicarsi uccidendo tutti gli Egiziani. Il verso ovidiano, invece, è parte del discorso pronunciato da Eaco, re di Egina: quest'ultimo, dopo la peste che sterminò i suoi sudditi, vide i Mirmidoni ripopolare il suo regno per ordine di Giove, e distribuì loro il territorio dell'isola. Si può notare una certa affinità di questi due passi con il contenuto del v. 536 della nostra parafrasi: infatti, il primo, legato ad un contesto di tipo militare, richiama alla mente del lettore, per analogia, lo sterminio dei pagani ordinato dal Signore, mentre il secondo, che sottolinea la benevolenza di Giove in favore dei sudditi di Eaco, può essere accostato all'adempimento della promessa fatta da Dio ad Israele, cui viene concesso di abitare la terra di Canaan e di suddividerla fra le tribù.

vv. 548-585 = *Ios.* 24, 9-33: L'assemblea di Sichem e il rinnovamento dell'alleanza

Come abbiamo detto, il parafraste rinuncia ad esporre il compendio di storia sacra presente in *Ios.* 24, 2-13, se si eccettua un breve riferimento al contenuto dei versetti 9-10 (cfr. vv. 554-558), in cui si ricordano gli oracoli propizi e le benedizioni pronunciate da Balaam in favore di Israele e le vittorie ottenute sui nemici, cui accenna il v. 556 (*aspice, quae teneas, quam fortes fuderis hostes*). Pur sottolineando, come già faceva il testo biblico, che «tutte le azioni deliberate che portano beneficio e salvezza sono appannaggio esclusivo del Signore»[172], il poeta rinuncia a parafrasare la sezione forse più significativa del prologo, quella costituita dal versetto 13, che così recita: «Vi diedi una terra che non avevate lavorato, abitate in città che non avete costruito e mangiate i frutti di vigne e oliveti che non avete piantato»[173]. Quest'ultimo passo risulta particolarmente importante, in quanto si fa riferimento ad un Dio buono che nutre e sostenta Israele, come era accaduto nel deserto, quando il Signore concesse al Suo popolo di potersi sfamare con le quaglie e la manna discesa dal cielo e di poter placare la sete con l'acqua scaturita dalla roccia percossa da Mosè[174].

Il messaggio più importante dell'intero capitolo, ma anche di tutto il libro di *Giosuè,* è proprio questo: Dio è grande, è potente, è forte e capace, solo in lui è la Salvezza. Come dice il Salmo 36, «Signore, il Tuo amore è nel cielo, la Tua fedeltà fino alle nubi,/ la Tua giustizia è come le più alte montagne, il Tuo giudizio come l'abisso profondo: uomini e bestie Tu salvi, Signore»[175]. Di conseguenza, l'uomo non può che assumere un atteggiamento di umiltà e di devozione filiale, riconoscendo che nulla si può ottenere con le sole forze del proprio io, in quanto è il Signore che conduce il Suo popolo verso la realizzazione dei suoi obiettivi: Israele deve formulare l'augurio che risuona ancora nel Salmo 36: «Non mi raggiunga il piede dei superbi e non mi scacci la mano dei malvagi»[176].

Ecco che, in questo contesto, si inserisce pienamente il contenuto del versetto 14, con cui il poeta apre la parafrasi del capitolo XXIV, ai vv. 548-549: «Ora, dunque, temete il Signore e servitelo con

[171] La stessa clausola del v. 536, *cultoribus agros,* era presente anche in Verg. *Aen.* VIII 8, *auxilia et latos uastant cultoribus agros*.
[172] Cfr. Creach 2012, p. 166.
[173] Cfr. *Ios.* 24, 13: trad. CEI 2009, p. 426.
[174] Cfr. *Exod.* 16-17.
[175] Cfr. *Psalm.* 36 (35), 6-7: trad. CEI 2009, p. 1126.
[176] Cfr. *Psalm.* 36 (35), 12: trad. CEI 2009, p. 1126.

integrità e fedeltà. Eliminate gli dèi che i vostri padri hanno servito oltre il Fiume e in Egitto e servite il Signore»[177]. Il timore di Dio è un timore reverenziale, che conduce l'uomo alla devozione e all'ubbidienza; servire il Signore significa legarsi a Lui, amarLo e, di conseguenza, come ci ricorda il medesimo versetto, rifiutare di seguire il culto di altre divinità, concetto ribadito con forza subito dopo, quando Giosuè intima agli Israeliti di scegliere chi vogliono servire[178]: *eligite, o cuncti, quae sunt accommoda uobis* (v. 552). Queste parole si possono accostare a quelle con cui Cristo ammonì i farisei: «Chi non è con me, è contro di me; e chi non raccoglie con me, disperde»[179]. Il poeta avverte la grande importanza teologica di questo grave monito: nei versi dedicati alla parafrasi del versetto 14, infatti, viene sottolineata l'opposizione tra il Dio vero, il Signore di Israele (*Deus arduus, Deus ingens,* v. 549[180]), e le divinità posticce, gli idoli fittizi dei pagani (*cassa… mortua numina,* v. 550[181]; *uana colentes,* v. 551[182]). L'esito della scelta tra il bene e il male appare a prima vista scontato, ma non sarà così, come dimostreranno gli eventi conclusivi del libro di *Giosuè.* Perciò risuonano come un sinistro presagio le parole del versetto 20: «Se abbandonerete il Signore e servirete dèi stranieri, Egli vi si volterà contro e, dopo avervi fatto tanto bene, vi farà del male e vi annienterà», anticipate dal parafraste al v. 553, *deserit omnipotens refugas longeque refutat.* A ben vedere, qui Giosuè riporta e ribadisce con altre parole ciò che il Signore stesso aveva solennemente detto a Mosè e, per suo tramite, a tutto Israele, nel libro del *Deuteronomio:* «Ma se tu dimenticherai il Signore, tuo Dio, e seguirai altri dèi e li servirai e ti prostrerai davanti a loro, io attesto oggi contro di voi che certo perirete! Perirete come le nazioni che il Signore sta per far perire davanti a voi, se non avrete dato ascolto alla voce del Signore, vostro Dio»[183]; poco dopo, nello stesso libro, si leggono dei moniti altrettanto severi: «Ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore tuo Dio, se non che tu tema il Signore, tuo Dio, che tu cammini per tutte le sue vie, che tu lo ami, che tu serva il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore e con tutta l'anima, che tu osservi i comandi del Signore e le sue leggi, che oggi ti do per il tuo bene?»[184]. Il legame tra i due libri, il *Deuteronomio* e *Giosuè,* risulta così rinsaldato: il lascito di Giosuè è congiunto a quello di Mosè, il primo grande divulgatore della Legge divina. Il pieno accordo tra le parole dei due condottieri non è però adeguatamente sottolineato dal parafraste, che, in precedenza, aveva omesso di parafrasare sia il capitolo 8 che il capitolo 10 del libro del *Deuteronomio*[185].

Nel prendere la parola, il popolo dichiara la sua fedeltà e devozione a Dio motivandola[186]: il Signore ha salvato Israele nel passato e continua ad attuare azioni potenti nel suo interesse (vv. 560-566). Parafrasando i versetti 17-18, sulla scia del testo biblico, il poeta ricorda i due grandi gesti di benevolenza che il Signore ha compiuto nei confronti del Suo popolo, permettendogli di risultare

[177] Cfr. *Ios.* 24, 14: trad. CEI 2009, p. 426.
[178] Cfr. *Ios.* 24, 15.
[179] Cfr. *Matth.* 12, 30: trad. CEI 2009, p. 2077.
[180] Per la formula *Deus ingens,* cfr. anche *Exod.* 1177 e *Num.* 521; cfr. anche Prud. *apoth.* 809 (in tutti questi casi, come qui, è in clausola di verso).
[181] Per l'espressione *mortua numina,* cfr. anche *Deut.* 67-68, *dum mortua curant/ numina et umbrosis statuunt donaria lucis.*
[182] Cfr. *Iud.* 707, *<fact>uri sollemne deo, quem uana colentes/ numen habent;* vd. anche Commod. *apol.* 819-820, *nam luxuriosos et idola uana colentes/ persecuntur enim...*
[183] Cfr. *Deut.* 8, 19-20: trad. CEI 2009, p. 336.
[184] Cfr. *Deut.* 10, 12-13: trad. CEI 2009, pp. 338-339.
[185] Cfr. Peiper 1891, p. 148. Il libro del *Deuteronomio* risulta uno dei più compendiati dall'autore dell'*H.:* cfr. Ciarlo 2008, pp. 738-739.
[186] Il v. 560, *accipe, magne ducum, quae sit fiducia nobis,* riecheggia Verg. *Aen.* II 75, [scil. *Sinon*] *memoret quae sit fiducia capto; ibid.* X 152-153, [scil. *Aeneas*] *humanis quae sit fiducia rebus/ admonet immiscetque preces;* vd. anche Ou. *her.* 17, 21, *quo magis admiror, quae sit fiducia coepti* (parole di Elena a Paride).

vittorioso sui nemici: si tratta del passaggio del Mar Rosso (vv. 561-565[187]), già rievocato al v. 539, e della completa sconfitta dei Cananei, impossibile da realizzare senza l'aiuto di Jahweh (v. 566). E' da notare che in questi versi il poeta costruisce il discorso degli Israeliti amplificandone alcune parti e inserendovi dei riferimenti che fanno eco alle parole pronunciate da Mosè: i vv. 562-563, [*illum,* v. 561 = *Deum*]*... colimus solumque agnoscimus omnes/ esse deum caeli terraeque et marmoris alti* sembrano riprendere il contenuto del v. 545, *lingua canit nil esse deum sublimius uno* e del v. 558, *hunc* [scil. *Deum*] *colite, et ualidas legi conectite mentes.* Allo stesso tempo, la solenne formula con cui Israele esprime la propria professione di fede al v. 563, indicando Jahweh come *deum caeli terraeque et marmoris alti,* viene ripresa proprio al v. 583, dove si ricorda l'atto di empietà compiuto da Israele, che ha misconosciuto il vero Dio: *defugiens Dominum terrae Dominumque caelorum,* verso scandito dall'anafora e contrassegnato dal riferimento al Signore come sovrano della terra e del cielo, Padre universale dimenticato dal Suo popolo, che ha tradito il giuramento pronunciato con tanta convinzione presso il santuario di Sichem. Al v. 563, il riferimento a Dio come Signore del cielo, della terra e del mare si richiama esplicitamente al passo di *Exod.* 20, 4, in cui, ribadendo il contenuto del primo comandamento della Legge mosaica, si ricordava che Israele non avrebbe mai dovuto plasmare degli idoli che avessero la forma di animali del cielo, della terra o del mare[188].

Il parafraste omette poi la parafrasi dei versetti 19-24, che presentano delle difficoltà esegetiche, in quanto, del tutto inaspettatamente, Giosuè replica al popolo affermando: «Voi non potete servire il Signore». Il significato di quest'affermazione non è perspicuo, tanto più che proprio Giosuè aveva invitato Israele a temere e a servire Jahweh con fedeltà e scrupolo: questa è, verosimilmente, la ragione per cui il poeta decide di non parafrasare questi versetti. Per quanto riguarda una possibile spiegazione del passo biblico in questione, possiamo affidarci nuovamente all'analisi di Creach, il quale riconduce l'affermazione di Giosuè ad un'inevitabile constatazione: che è impossibile dedicarsi completamente al Signore, in quanto «Dio non solo è geloso se Israele segue altri dèi, ma è anche esigente riguardo alla profondità e alla qualità del rapporto con Israele. Il Dio d'Israele vuole che le persone siano completamente impegnate con Lui, e che riflettano la Sua purità in ogni aspetto della vita. Per questa ragione Giosuè dice che Israele non può soddisfare le richieste di Dio»[189]. E' troppo difficile, insomma, essere pienamente zelanti, soddisfare il Signore in tutto: ma la Sua magnanimità – ulteriormente sottolineata da questo ragionamento – si rivela proprio nel perdono delle mancanze e degli errori commessi dall'uomo, se quest'ultimo è disposto a tener fede ai principi fondamentali dell'Alleanza.

L'ultima parte del capitolo XXIV riflette il tono essenziale, cronachistico e sbrigativo, del testo biblico: vi leggiamo, infatti, i riferimenti alla trascrizione del patto (vv. 568-570) e all'erezione di una stele (v. 569)[190]; troviamo poi il breve accenno alla morte e alla sepoltura di Giosuè[191] e di Eleazaro, con il ricordo della degenerazione spirituale di Israele, che tornò al culto proibito degli idoli, e la

[187] Per la menzione delle «terre del Nilo» (v. 561, *Niliacis… terris*), cfr. anche *Gen.* 549, *nam qua Niliacis gaudet nunc incola terris;* simile l'espressione usata in Manil. IV 627, *litora Niliacis iterum morientia ripis.*

[188] Cfr. *Vet. Lat., Exod.* 20, 4, *non facies tibi sculptile neque ullam similitudinem eorum quae in caelo sunt siue quae in terra uel eorum quae sunt in aquis sub terra* (cito da *VLD, ad loc.*): cfr. *Hept. Exod.* 757-761: *... neque idola pangas/ ulla tibi fictumque deum subnixus adores;/ numina nec credas, quae sunt inlustria caelo/ sidera, uel quidquam in terris mirere perinde,/ uel quod glauca tegunt fluitantis marmora ponti*.

[189] Cfr. Creach 2012, p. 169.

[190] Per il problema interpretativo posto da questo verso, vd. *supra,* cap. III, nt. *ad loc.*

[191] E' da notare che la clausola *membra sepulchro* (v. 573), con cui il poeta ricorda l'avvenuta sepoltura dell'eroe, è antichissima: risale addirittura ad Enn. *ann.* 126 ed. Skutsch, *heu quam crudeli condebat membra sepulchro.* Cfr. anche Verg. *Aen.* X 557-558, *... non te* [= *Tarquitum*] *optima mater/ condet humi patrioque onerabit membra sepulchro.* Vd. anche *Hept. Leu.* 17 e *Deut.* 283.

menzione della cattività presso il re Eglom. Al v. 575, l'assenza di compianto funebre per Giosuè, su cui il testo biblico non esprime giudizi o interpretazioni, viene giustificata dal poeta con un riferimento alla santità dell'eroe (*iustitiae ob meritum*), analogamente a quanto accadeva in san Girolamo: per il libro di *Giosuè,* questo è, forse, l'unico caso abbastanza evidente di riecheggiamento, da parte del parafraste, di interpretazioni scritturistiche che si possono identificare con alcune letture della Bibbia offerte dai Padri della Chiesa[192].

[192] Vd. *supra,* cap. III, nt. *ad loc.*

TABELLA DELLE CORRISPONDENZE

Vengono qui riassunte le corrispondenze ravvisabili tra i vari capitoli del libro biblico di *Giosuè* e i passi della parafrasi dell'*H.,* con l'indicazione della tipologia delle sequenze prese in esame. Per un'analisi complessiva della tecnica parafrastica adottata dal poeta, si vedano le *Conclusioni.*

TESTO BIBLICO (SEQUENZE)	TIPOLOGIA DELLA SEQUENZA	CORRISPONDENZE NELLA PARAFRASI DELL'*H.*
Cap. **1,** 1-9 Giosuè nuova guida di Israele	narrativa	vv. 1-20
1, 10-18 Preparazione alla guerra	narrativa e dialogica	vv. 21-30
Cap. **2** Gli esploratori a Gerico; episodio di Raab	narrativa e dialogica	vv. 31-76
Capp. **3-4** Il passaggio del Giordano	narrativa	vv. 77-108
Cap. **5,** 1-9 Circoncisione degli Israeliti	narrativa	vv. 109-116
5, 10-12 Prima Pasqua in Palestina	narrativa	vv. 117-124
5, 13-16 Apparizione dell'angelo	narrativa e dialogica	vv. 125-138
Cap. **6** Assedio e conquista di Gerico	narrativa	vv. 139-169
Cap. **7,** 1-15 Episodio di Acar; sconfitta di Israele presso Ai	narrativa e dialogica	vv. 170-202
7, 16-26 Punizione di Acar	narrativa e dialogica	vv. 203-225
Cap. **8,** 1-29 Vittoria di Israele su Ai	narrativa	vv. 226-261
8, 30-35 Costruzione di un altare a Dio; legislazione relativa al culto	narrativa	vv. 274-286
Cap. **9,** 1-2 Alleanza antisraelita	narrativa, con presenza di elenchi dei popoli coinvolti	vv. 262-273
9, 3-27 Sottomissione dei Gabaoniti	narrativa e dialogica	vv. 287-315
Cap. **10,** 1-15 Battaglia di Gabaon	narrativa	vv. 316-352
10, 16-27 Castigo dei re coalizzati	narrativa	vv. 353-360
10, 28-43 Guerra lampo nella Palestina meridionale	cronachistica	vv. 361-370

Cap. **11,** 1-14 Conquista della Palestina settentrionale	cronachistica	vv. 371-401
11, 15-23 Fine della missione di Giosuè	cronachistica	Omessa tutta la sezione, eccetto 11, 23 (accenno ai vv. 404-406)
Cap. **12** Riepilogo delle vittorie di Israele	cronachistica (elenco)	vv. 407-420 (= 12, 1-7); vv. 402-403 (= 12, 24); omessa la parafrasi di 12, 8-23
Cap. **13,** 1-7 Distribuzione dei territori alle tribù	cronachistica (elenco)	Omessa tutta la sezione, eccetto due brevi riferimenti a 13, 5; 6 (accenni ai vv. 421-422)
13, 8-33 Riepilogo dei territori assegnati alle tribù da Mosè ad est del Giordano	cronachistica (elenco)	Omessa tutta la sezione, eccetto 13, 14; 22 (accenno ai vv. 423-424)
Capp. **14-19** Resoconto della spartizione dei territori a ovest del Giordano	quasi interamente cronachistica, se si eccettuano le sezioni relative alla storia di Caleb, frammentata in varie porzioni testuali	Riferimenti solo a 14, 6-15 e 15, 15; 16; 63 (vv. 425-451): vicenda di Caleb
Cap. **20** Istituzione delle città di asilo per i rei di omicidio involontario	cronachistica (esposizione di princìpi giuridici ed elenco finale delle città riservate a tale scopo)	vv. 452-456
Cap. **21,** 39-40 Le città riservate ai Leviti	cronachistica (elenchi)	vv. 457-458
21, 40-41 Territori destinati a Giosuè	cronachistica (elenchi)	vv. 459-462
Cap. **22** Conflitto fra le tribù e sua risoluzione pacifica	narrativa e dialogica	vv. 463-521
Cap. **23** Discorso di Giosuè al suo popolo	dialogica	vv. 522-547
Cap. **24,** 1-28 Patto di Sichem	dialogica	vv. 548-570
24, 29-33 Morte di Giosuè e di Eleazaro	narrativa	vv. 571-580
24, 33a-33b (solo in *LXX* e *VL*): Adorazione di idoli pagani da parte di Israele e sua riduzione in schiavitù	narrativa	vv. 581-585

CONCLUSIONI

CRONOLOGIA E ATTRIBUZIONE DELL'OPERA

L'*Heptateuchos* è un poema biblico la cui stesura si può collocare, con buona approssimazione, entro la fine del V secolo, epoca in cui vennero composti altri due poemi parafrastici sull'AT, l'*Alethia* di Mario Vittorio e il *De spiritalis historiae gestis* di Avito. Come *terminus post quem* si può mantenere il 396 (anno indicato sulla base dell'imitazione di un panegirico di Claudiano di cui sappiamo la data); la citazione dell'*H.* da parte di Aldelmo consente di stabilire un *terminus ante quem* piuttosto generico, che va individuato nella seconda metà del VII secolo, epoca in cui visse il grammatico in questione. La probabile dipendenza da una versione biblica sicuramente diffusa nella Gallia tardoantica e altomedievale non si può considerare una prova a sostegno della presunta origine gallica del parafraste, la cui identità è destinata a rimanere ignota, dato che i numerosi tentativi di restituire un nome e una patria all'autore dell'*H.* si sono rivelati fallimentari. Dobbiamo pertanto considerare adespota l'opera e rinunciare a stabilire con certezza l'origine dell'autore, che, per convenzione, si potrà continuare a chiamare "Pseudo-Cipriano".

L'originaria estensione del poema risulta imprecisabile: forse, esso arrivava a coprire, oltre al Pentateuco, tutti i libri storici della Bibbia. In ogni caso, per la parte che ci rimane, possiamo affermare che si tratta dell'opera di un solo autore, respingendo la tesi del Best, che, sulla base di un'interpretazione ormai superata della particolare composizione dei codd. **A** e **B** e delle indicazioni degli autori presenti nelle varie porzioni antologiche da essi tramandate, affermava che la parafrasi della *Genesi* sarebbe da attribuire ad un poeta di nome Cipriano, mentre il resto del poema sarebbe da ascrivere ad un altro compilatore. I paralleli individuati nei capp. III e IV, in cui ho spesso richiamato passi della parafrasi della *Genesi* e di altri libri dell'opera per confrontarli con l'*usus scribendi* del libro di *Giosuè,* smentiscono questa tesi: ne è prova la ricorrenza di elementi linguistici ed espedienti stilistici simili, oltre alla presenza di un procedimento parafrastico omogeneo e coerente.

FINALITA' E PUBBLICO

L'assenza di un proemio in cui vengano indicate le finalità dell'opera non consente di trarre delle conclusioni sicure in merito. E' plausibile, però, che l'*H.* sia stato concepito fin dall'inizio per una destinazione scolastica: la sua lettura, infatti, poteva consentire agli allievi di apprendere le principali tecniche di versificazione attraverso lo studio di un'opera moralmente edificante. Del resto, anche Mario Vittorio, retore di professione, aveva concepito per i ragazzi delle scuole la sua *Alethia,* ammettendo anche la presenza di infrazioni della prosodia classica[1]. Il confronto con le dichiarazioni di quest'ultimo poeta è particolarmente prezioso, perché ci permette di ritenere infondata l'obiezione del Roberts, secondo cui la presenza di numerose deroghe alla prosodia classica rende difficile credere ad un'originaria destinazione scolastica dell'*H.,* in quanto gli allievi avrebbero appreso un sistema di versificazione in contrasto con le regole della metrica greco-romana[2]. Inoltre, bisogna considerare

[1] Così scriveva, infatti, rivolgendosi a Dio, in *aleth., prec.* 103-106: «fammi conoscere, ti prego, mentre ci apprestiamo a formare alla vera via della virtù anime e cuori teneri, negli anni della loro giovinezza, ciò che svelano gli illustri libri del legislatore Mosè»; *ibid.* 117-122: «Perdona benevolo tutti i peccati che ho commesso: tu hai donato alle anime le forze, l'intelligenza e i loro meriti. E se l'ordine delle parole ha compiuto qualche mancanza contro la legge metrica, se un linguaggio improprio e un significato incerto sono stati manchevoli (mi sia lecito correre con un verso non controllato), non abbia a subire pericolo per questo la misura della mia fede» (trad. Papini 2006, pp. 38-39).

[2] Del resto, Roberts 1985, p. 97, nt. 146 riteneva che anche le esplicite dichiarazioni di Mario Vittorio sulla destinazione scolastica della sua opera non dovessero essere prese troppo sul serio. Martorelli 2008, pp. 20-30; 186-210 e Cutino 2009, pp. 30-36, invece, hanno dimostrato la credibilità delle affermazioni di Mario Vittorio, sottolineando come la sua

che quasi tutti i manoscritti dell'*H.* sono concepiti come delle antologie destinate alla scuola: propongono, infatti, rielaborazioni dei vari libri biblici, accompagnate da opere di esegesi scritturistica. Anche la tradizione indiretta del poema, costituita da citazioni di grammatici ed eruditi medievali, suggerisce che la scuola sia stata l'ambiente di maggior diffusione dell'*H.* Del resto, una parafrasi come questa, fedele al dettato biblico, ma, allo stesso tempo, attenta a selezionare i brani delle Scritture per rendere la narrazione più conforme al gusto e alle consuetudini del lettore occidentale, risultava adatta a coloro che si avvicinavano per la prima volta a studi letterari di un certo impegno, anche se, com'è logico, non se ne può escludere anche una fruizione allargata ad un pubblico più ampio, magari nell'ambito di cenacoli letterari o di letture pubbliche (vd. il caso di Aratore), pur mancando, in questo senso, l'avallo di riscontri documentari.

LA PARAFRASI DI *GIOSUE'*

Se confrontiamo l'articolazione del libro biblico di *Giosuè* con la parafrasi propostane dal poeta dell'*H.,* possiamo notare come le sequenze narrative e dialogiche prevalgano nettamente su quelle di taglio cronachistico e documentario. Il confronto evidenzia la tendenza del parafraste a *compendiare* od *omettere* le parti più statiche del racconto, conferendo così maggior rilievo alle gesta di Giosuè. Al protagonista del libro si affiancano alcune figure minori, che contribuiscono ad arricchire la narrazione, offrendo al lettore degli spunti di riflessione sull'importanza della fede nella Parola del Signore. Il primo di questi personaggi collaterali è Raab, la cui conversione all'ebraismo conferma la potenza di Jahweh, ed è preludio alla definitiva conquista, anche spirituale, della terra di Canaan, come dimostra l'episodio dei Gabaoniti venuti a sottomettersi a Giosuè e al Dio d'Israele. A questi esempi di uomini convertitisi al vero Dio si contrappone la figura di Achar, il traditore, che verrà punito con una pena esemplare, nella speranza che questa possa essere un monito per tutti gli Israeliti, i quali, ciò nonostante, cadranno di nuovo nell'idolatria. L'ultimo personaggio degno di nota è Caleb, che rappresenta, assieme a Giosuè, l'uomo più fedele al Signore e alla Sua volontà. Anche l'*amplificazione* è un espediente utilizzato con una certa frequenza, con lo scopo di arricchire il racconto biblico, che si presenta rielaborato con l'uso di formule e dettagli esornativi spesso ricavati dalle fonti classiche. Proprio le tessere prelevate dai classici consentono al poeta di instaurare analogie e parallelismi tra episodi del mito e vicende bibliche: si crea così un suggestivo contesto di richiami che è possibile ricostruire solo attraverso un paziente lavoro di indagine, e che denotano un certo talento del poeta. In alcuni casi, le riprese dai classici, in particolare da Virgilio, hanno carattere centonario. In generale, si osserva una certa predilezione per l'uso di perifrasi e per l' 'epicizzazione' del racconto, a cui si presta il testo del libro di *Giosuè* (vd., ad es., la narrazione dell'assedio di Ai e della battaglia di Gabaon, con potenziamento del *pathos,* rispettivamente ai vv. 226-261 e 316-370; la spedizione nel campo nemico, ai vv. 31-76; le arringhe militari e le suppliche rivolte al Signore, vv. 184-199; 345-350; le ambascerie presso i vincitori, vv. 287-310; i cataloghi, vv. 262-269; 371-386; le narrazioni di eventi prodigiosi: vv. 86-108; 339-352, e, non ultime, le riprese dall'epica virgiliana, ovidiana e lucanea). Sul piano stilistico, l'assenza di similitudini e, soprattutto,

operazione risulti, almeno in parte, rivoluzionaria: se, infatti, rimasero comunque inalterati i metodi didattici della scuola antica, basata sull'*enarratio auctorum,* con il poeta dell'*Alethia* vi fu un tentativo di cambiare i contenuti dell'insegnamento retorico, che divenne più attento alle nuove istanze morali e religiose, poiché alle leggende pagane si sostituì la storia biblica, alla filosofia classica la dottrine della fede cristiana. Secondo i due studiosi, la cui opinione mi sembra pienamente condivisibile, ciò non esclude, naturalmente, che l'*Alethia* potesse essere letta anche da un pubblico dotto, che ne avrà potuto apprezzare da solo, senza la mediazione del *rhetor* o del *grammaticus,* l'elaborazione formale e la complessità teologica.

l'eccezionalità delle apostrofi (nel nostro caso, solo una, brevissima, al v. 9) sono gli aspetti che più distinguono l'*H.* dall'epica classica, ma anche da poemi cristiani come l'*Alethia*[3]: ciò a conferma del grande rispetto del poeta per il testo biblico. Nonostante la presenza di elementi che rimandano all'*epos,* eviterei di definire l'*H.* come un esempio di *epica biblica:* per indicare il genere letterario di appartenenza, infatti, è meglio usare un'etichetta più neutra come *parafrasi biblica,* in modo tale da non generare difficoltà terminologiche: abbiamo visto, infatti, come il comune denominatore fra le varie riscritture della Bibbia non sia l'aderenza al canone epico, ma l'adozione del procedimento parafrastico.

Occasionalmente, sono presenti delle *trasposizioni narrative:* l'esempio più vistoso è rappresentato dalla parafrasi di *Ios.* 9, 1-2, inserita ai vv. 263-273, e non, come ci si aspetterebbe, dopo il v. 287, che chiude la rielaborazione del capitolo 8. Si nota poi, qua e là, la presenza di qualche riaggiustamento dell'ordine narrativo interno agli episodi, dettato soprattutto da esigenze di adeguamento del racconto alla scelta dei versetti da parafrasare. Un altro accorgimento stilistico è rappresentato dalla *riduzione dei discorsi diretti:* anziché riportare fedelmente tutte le battute dei personaggi, il parafraste riassume spesso, in terza persona, il contenuto dei dialoghi. Il discorso diretto viene impiegato solo in casi particolari, e, in genere, è limitato alle battute di un solo personaggio per capitolo. Questo procedimento ha lo scopo di sottolineare i passaggi più importanti della narrazione.

Si notano, in alcuni casi, degli scostamenti significativi dall'ipotesto, che si possono spiegare come:

1) fraintendimenti del testo della Scrittura: es. vv. 412; 413-417; 441-442; 569;
2) autoschediasmi: es. vv. 170-172 e 502-503 (ricordo della vicenda di Achan); 445.

Il poeta si mantiene generalmente fedele ad un'interpretazione letterale delle Sacre Scritture, se si eccettuano alcuni rilievi, che sembrano andare nella direzione di un'interpretazione del testo biblico che tiene conto, anche, della coeva esegesi biblica. Nel corso della mia analisi, non ho ravvisato la presenza di elementi che riconducano all'interpretazione tipologica della figura di Giosuè come prefigurazione di Cristo[4]; tuttavia, nella parte finale del testo, troviamo un accenno esplicito alla vita eterna, che rimanda, chiaramente, alla concezione cristiana dell'esistenza terrena come prima tappa di un lungo cammino che vedrà piena luce nella vita dell'aldilà, che si conquista tramite i meriti e le opere buone svolte in questo mondo (cfr. vv. 473-474: *quia uita perennis/ his quaeritur rebus;* da notare anche il v. 580, in cui si allude alla vita terrena, sottintendendo, evidentemente, che esiste, dopo la morte, un'altra vita). Inoltre, anche in occasione della morte di Giosuè il poeta amplia la narrazione biblica, sostenendo che l'assenza di compianto funebre per l'eroe sia dovuta alla sua santità (cfr. v. 575, *iustitiae ob meritum nulli defletur amico*), come già spiegava, a sua volta, san Girolamo nella sua esegesi del passo in questione. Ciò ci consente di affermare che il nostro parafraste non è digiuno di cultura teologica, ma l'eventuale inserzione di elementi teologici nella sua opera costituisce, come scrive F. Stella, «il grado zero del riflesso teologico», in quanto il poeta non rivela particolari prese di posizione in relazione alle varie dottrine esegetico-teologiche, né queste ultime condizionano l'interpretazione complessiva del racconto da lui rielaborato, a differenza di quanto avviene, per esempio, in autori come Mario Vittorio o Alcimo Avito.

Dal punto di vista retorico, il poeta impiega costantemente le figure di suono (allitterazione, anafora, parafonia, omeoteleuto), mentre è più raro l'uso dell'*enjambement,* dell'ossimoro e dell'anastrofe.

[3] Per l'*Alethia,* cfr. Martorelli 2008, pp. 192-199.
[4] Per l'interpretazione tipologica di Giosuè nella letteratura cristiana, vd. Giannarelli 1993, pp. 223-256, in partic. 235-250.

Espedienti più raffinati, come l'ipallage, il chiasmo, la litote e la figura etimologica, si osservano solo occasionalmente, quando il tono della narrazione consente un innalzamento del livello stilistico.

IPOTESTO BIBLICO

Alcune particolarità della narrazione contenuta nella parafrasi del libro di *Giosuè* possono essere ricondotte all'utilizzo di una versione biblica affine a quella tramandata dai codd. *Lugdunenses.* I casi più significativi si possono riepilogare nei seguenti punti:

a) esempi di interpretazione scorretta del testo greco da parte dei redattori della *Vetus,* che ha condizionato il parafraste. I casi sicuri sono costituiti dal:
   – v. 42 (*lignorum… antro*);
   – v. 91 (*glacie*);
b) esempi di passi in cui si nota una successione delle singole unità narrative analoga a quella presente nella *Vetus:* è il caso dei vv. 459-462;
c) esempi di utilizzo di espressioni affini o uguali, come al:
   – v. 17, *uiriles… curas* (con probabile ripresa di un nesso virgiliano): cfr. *Vet. Lat. Ios.* 1, 7, *et uiriliter age* (cfr. *LXX, ibid.,* ἴσχυε καὶ ἀνδρίζου), mentre la *Vulg., ibid.,* ha: *confortare igitur et esto robusto ualde;*
   – v. 491, *deserto… tonante* [= *deo*]: cfr. *Vet. Lat. Ios.* 22, 16, *desertores uos fieri a Domino?* (cfr. *LXX*, *ibid.,* ἀποστάτας ὑμᾶς γενέσθαι ἀπὸ κυρίου;), mentre la *Vulg., ibid.,* porta: *a cultu illius recedentes;*
   – v. 522, *senior:* cfr. *Vet. Lat. Ios.* 23, 1-2, *et Iesus senior* (cfr. *LXX, ibid.,* πρεσβύτερος), mentre la *Vulg., ibid.,* legge: *et Iosue iam longevo;*
d) alcune particolarità grafiche in ambito onomastico:
   – v. 372: la forma *Abirus* sembra più affine ad *Abir* di *Vet. Lat., Ios.* 11, 1 che a Ιαβιν di *LXX, ibid.,* e a *Iabin* di *Vulg., ibid.;*
   – v. 376: la forma *Roboamus* è più affine a *Iroban* di *Vet. Lat., Ios.* 11, 1, che a Ιωβαβ di *LXX, ibid.,* e a *Iobab* di *Vulg., ibid.;*
   – v. 377: la forma *Axinus* sembra più affine ad *Axim* di *Vet. Lat., Ios.* 11,1, che ad Αζιφ di *LXX, ibid.,* e ad *Acsaph* di *Vulg., ibid.*
   – v. 385, *Eucheus,* per cui cfr. *Vet. Lat. Ios.* 11, 3, *Eucheos, /vs/* Ευαίους di *LXX, ibid.,* e *Eueum* di *Vulg.. ibid.;*
   – v. 578, *in Sicimis,* per cui cfr. *Vet. Lat. Ios.* 24, 32, *in Sicimis,* trad. di *LXX, ibid.,* ἐν Σικιμοις, */vs/ Vulg. ibid., Sychem.*

Esistono, poi, alcuni passi che nulla vieta di considerare dipendenti dalla consultazione della *Vetus Latina,* sebbene vada notato che, contrariamente a quanto avveniva nei casi sopra elencati ai punti (a) e (b), in questi luoghi il testo della *Vetus* rispecchia fedelmente l'ordine della narrazione e il contenuto dei *Settanta,* sicché, teoricamente, risulta determinabile con meno sicurezza l'ipotesto di riferimento. E' il caso, ad esempio, dei:

−vv. 111-112, in cui si fa riferimento alla circoncisione degli Israeliti senza definirla «seconda circoncisione», analogamente a quanto accade in *LXX, Ios.* 5, 4-5, περιεκάθερεν᾽ Ιησοῦς τοὺς υἱοὺς Ισραηλ… πάντας τούτους περιέτεμεν ᾽ Ιησοῦς e in *Vet. Lat., ibid., purgauit Iesus filios Istrahel…*

quia incircumcisa erat omnis plebs quae exierat…; il riferimento alla seconda circoncisione era, invece, in *Vulg.* 5, 4, *haec autem causa est secundae circumcisionis,* conformemente al testo ebraico;
– v. 128: *Phoenicum ex gente:* cfr. *LXX Ios.* 5, 12, τὴν χώραν τῶν Φοινίκων e *Vet. Lat., ibid., regionem Phoenicum, /vs/ Vulg., ibid., terrae Chanaan,* che traduce alla lettera il testo ebraico;
– v. 402: il numero ventinove concorda sia con *LXX Ios.* 12, 24, εἴκοσι ἐννέα che con *Vet. Lat., ibid., XXVIIII, /vs/ Vulg., ibid., triginta et unus,* che concorda con il testo masoretico;
– vv. 536-538: l'episodio delle fiere è narrato sia in *LXX Ios.* 23, 5, τὰ θηρία τὰ ἄγρια, che in *Vet. Lat., ibid., bestias feras,* mentre la *Vulgata* e il testo masoretico non vi accennano;
– v. 569: l'allusione all'albero del terebinto si ritrova in *LXX Ios.* 24, 26 e in *Vet. Lat., ibid.,* mentre in *Vulg., ibid.,* si fa riferimento a una quercia, come nel testo ebraico;
– vv. 576-577: ancora un riferimento ai coltelli della circoncisione, posti accanto al corpo di Giosuè nella sepoltura, come si narra in *LXX Ios.* 24, 31a e in *Vet. Lat., ibid.,* 24, 30, mentre la *Vulgata* e il testo ebraico non alludono a questo dettaglio;
– vv. 581-585: allusione sintetica ai fatti successivi alla morte di Giosuè: culto degli idoli e prigionia di Israele presso il re Eglom, di cui si parla solo in *LXX Ios.* 24, 33b e in *Vet. Lat. Ios.* 24, 33.
Si vedano, anche, le seguenti forme onomastiche:
– v. 173, *Acharus;* 502, *Achari* (gen.): la forma *Acharus* è affine ad *Achar* di *Vet. Lat., Ios.* 7, 1 (*codex Lugdunensis:* cfr. anche Aug. *quaest. in Ios.* 8, *Achar*); diversamente, la *Vulgata* porta *Achan;* nei *LXX, ibid.,* si trova sia la forma Αχαρ che Αχαν, da cui la forma *Achan* che si trova in alcuni frammenti della *Vetus* riportati in Sabatier, *Bibliorum Sacrorum…,* I, pp. 408-409 e in *VLD,* per cui cfr., ad es., *Ios.* 7, 1, etc.;
– v. 316, *Donibezelo:* la forma sembra più affine a *Adonibezer* di *Vet. Lat., Ios.* 10, 1 (cfr. *LXX, ibid.,* Αδωνιβεζεκ), che alla forma *Adonisedec* di *Vulg., ibid.*

E' difficile pronunciarsi sull'impiego, da parte del poeta, della versione dei *Settanta:* per quanto riguarda il libro di *Giosuè,* dalla mia ricerca non sono emersi elementi che consentano di formulare delle ipotesi in tal senso. Non ci sono, infatti, casi di concordanza assoluta fra il testo della parafrasi e quello dei *LXX contra* il testo della *Vetus* (del *codex Lugdunensis*), se si eccettuano il passo costituito dai vv. 455-456, in cui sembra essere stato parafrasato *LXX Ios.* 20, 4, versetto di cui manca la traduzione nel *Lugdunensis* (ma in altre versioni della *Vetus* doveva essere presente tutto il passo di *Ios.* 20, 4-6, assente nel codice di Lione: lo dimostra la citazione del versetto 6 presente in Ambr. *fug. saec.* 2: cfr. *VLD, ad loc.*), e il riferimento ai giganti (*titani*) al v. 415, forse ricavato da una consultazione parallela e congiunta della *Vetus* (cfr. *Ios.* 12, 4: *relictus est*) e dei *LXX* (cfr. *Ios.* 12, 4: ἐκ τῶν γιγάντων). La forma †*apafum*†, al v. 335, che il Peiper riteneva essere un errore derivato dalla presenza dell'avverbio ἄφνω in *LXX Ios.* 10, 9, non può essere presa in considerazione, in quanto costituisce un dato tutt'altro che sicuro. Per quanto riguarda il libro di *Giosuè,* è da escludere che il parafraste abbia tenuto presente anche il testo della *Vulgata:* infatti, i riscontri di possibili affinità tra l'*H.* e la versione di Girolamo non vanno al di là di qualche sporadica e fortuita coincidenza nella trascrizione di forme onomastiche (vd. *supra,* cap. II, § 1).

PARTICOLARITA' LINGUISTICHE

Mi limito a riepilogare qui le particolarità linguistiche più significative presenti nel testo, rinviando al commento (cap. III) per maggiori approfondimenti:

I. Morfologia e sintassi:

1) Sostantivi:

Si osserva un metaplasmo di genere, nel caso di *azyma* (= pane azimo, v. 120), femminile anziché neutro (*azymon, -i* o *azyma, -orum*), come normalmente in latino e nello stesso *H.* Metaplasmi analoghi sono documentati nella *Vetus Latina:* cfr. Vineis 1974, p. 62.

Da notare anche l'uso frequente del sostantivo *proceres, -um* (= «i capi, i maggiorenti, etc.»: cfr. qui il v. 455) al singolare (*procer, -ĕris*) come sinonimo di *princeps* (cfr. vv. 148; 487; 576): l'uso al singolare non è attestato nel latino classico, se si eccettua il caso di Iuu. 8, 26. Analoghi metaplasmi di numero sono riportati in Vineis 1974, pp. 64-66.

2) Pronomi:

Da notare l'uso del neutro *flumen, -inis* accompagnato dal pronome relativo maschile (*flumen/ qui patuit…,* vv. 189-190).

3) Verbi:

Si ha un caso di metaplasmo di coniugazione: il verbo *pendĕre* (v. 185) viene usato al posto di *pendēre,* nel senso di «stare sospeso in alto» (detto dei flutti marini).

Troviamo, poi, regolarmente impiegato l'ausiliare *fueram,* anziché il classico *eram,* nelle voci passive dell'indicativo piuccheperfetto: si vedano il v. 574, *fuerat… aptus;* v. 577, *circumcisa… fuerat;* v. 579, *fuerant tumulata.* L'indicativo perfetto passivo o deponente, invece, mantiene l'ausiliare *sum,* come si può constatare al v. 37, *dicta est;* v. 46, *locuta est;* v. 112, *iussum est;* v. 313, *negatum est;* v. 396, *infecta est.* Il congiuntivo perfetto utilizza, invece, l'ausiliare *fuerim,* al posto del classico *sim,* come si vede al v. 434, *pollicitus fuerit.* La resistenza dell'uso dell'ausiliare *sum* nell'indicativo perfetto passivo o deponente è ben documentata (cfr. Norberg 2005, p. 40), sebbene, nel latino tardoantico e medievale, forme come *laudatus est* inizino ad equivalere a *laudatur* (vd. anche il caso dell'attivo *laudaui* sostituito dalla perifrasi *habeo laudatum,* che è all'origine delle forme del passato prossimo italiano), cosicché, per esprimere il perfetto passivo, si inizieranno ad usare forme come *laudatus fuit*[5].

4) Sintassi:

Ai vv. 191-192 si nota che il v. *loquor* è costruito con *quod* + congiuntivo, anziché con accus. e infin.[6] L'uso del congiuntivo è qui dovuto al fatto che viene riportato un pensiero indiretto, peraltro supposto dal parlante (Giosuè).

[5] «Since the passive, by its nature, is a perfect of sorts, a complete event seen from the point of view of its effects upon the patient, a Retrospective viewpoint, a perfect passive with a present auxiliary may be interpreted as an ordinary present passive. It is not surprising therefore that in late Latin and early Romance the synthetic medio-passives in *–r* became replaced by the analytic forms, and that the perfect passive was marked by a form with the perfect form of the auxiliary» (Hewson – Bubenik 1997, pp. 315-316).

[6] Non tutti i grammatici concordano sul fatto che il costrutto in questione sia un grecismo sintattico. In particolare, Cuzzolin 1994, pp. 13-21 sostiene che l'affinità della costruzione *dico quod* + indic./ cong. con il gr. λέγω ὅτι + indic. può aver accelerato il processo di diffusione del costrutto latino in questione, che, tuttavia, non nasce come un calco dal greco, ma ha origine da dinamiche interne alla lingua latina: cfr. *ibid.,* pp. 83-134; con questa tesi concorda sostanzialmente Oniga 1995, p. 233. Due sono le epoche nelle quali si riscontra un significativo incremento dell'uso della costruzione *dico quod* + indic. (o cong.): il II sec. d.C. (l'epoca di Apuleio e Gellio) e, soprattutto, l'età di Agostino (per cui cfr. anche Schrijnen 2002, pp. 28-33; 82, oltre allo stesso Cuzzolin 1994, pp. 245-285).

Per quanto riguarda le particolarità nelle reggenze dei verbi, al v. 192 mi pare necessario supporre l'uso del v. *detrudere* con il dativo (*seruitio*), costruzione piuttosto insolita, e non documentata nel latino classico (l'espressione indica qui direzione in senso figurato: «costringere a», «indirizzare (forzatamente) verso»: la costruzione con il dativo sostituisce quella più consueta, con *in* o *ad* + acc., per cui cfr. ad es. Cic. *off.* I 114, *sin aliquando necessitas nos ad ea detruserit, quae nostri ingenii non erunt…*).

II. Semantica e stilistica:

1) Sostantivi:

Da notare l'uso di alcuni termini in accezioni che non erano proprie del latino classico (vd. il caso di *ordo, -inis,* v. 439, nel senso di «ordine, comando», passato poi all'it. «ordine»; fr. «ordre», etc.), e l'impiego di sostantivi in accezioni poco comuni (es. *linea,* v. 24, per indicare la linea dell'orizzonte) o all'interno di formulazioni che risultano criptiche: è il caso di *obtentus* (v. 406), che indica il punto cardinale che si oppone (prev. *ob* + *tendere*) all'oriente, cioè l'ovest; la tendenza alla brachilogia si osserva anche al v. 423, nell'espressione: *uillarum nomine priuat,* nel senso, verosimilmente, di «privare della facoltà *di assegnare* il proprio nome ad una certa regione» (rif. ai Leviti).

Inoltre, il sostantivo *gentes* ha spesso il significato di «popolazioni pagane» (cfr. per es. vv. 7; 140; 195; 199; 331 etc.), com'è tipico del latino cristiano (cfr. *ThlL* VI/2, 1862, 42 sgg.): ad esso si oppongono i singolari *populus* e *plebs,* che indicano la comunità compatta degli Israeliti: cfr., per es., vv. 18; 22; 99; 112 (*populus*); vv. 6; 80; 113; 144; 184; 218; 458 (*plebs*).

Al v. 462, il nesso *obscenus… artus* indica, con una perifrasi inconsueta ed eufemistica, i genitali maschili.

Da evidenziare anche l'uso della perifrasi *ob meritum* + gen. per esprimere il complemento di causa (v. 575, *iustitiae ob meritum,* «in virtù della sua santità»: anche il significato di *iustitia* nel senso di «santità» è piuttosto raro, e tipico del latino cristiano). L'uso del participio *parens* con valore appositivo per indicare un luogo o una realtà con cui si ha un rapporto privilegiato, particolarmente stretto, quasi di filiazione-parentela (nel nostro caso, la comunità della sinagoga, v. 501), è tipico del latino tardo e cristiano: cfr., ad es., *Hier. epist.* 123, 12, *Ecclesia parens omnium Christianorum*.

2) Aggettivi:

L'aggettivo *tantus* viene usato sia nella valenza qualitativa che gli è più propria («così grande, tanto grande, etc.»: vv. 342; 516; 581) sia come sinonimo dell'indeclinabile *tot* o della perifrasi *tam multi,* che il latino classico preferiva per indicare la quantità, prescindendo dall'aspetto qualitativo (cfr. vv. 113; 405; 534: «così numerosi, così tanti»). Per il fenomeno, vd. Norberg 2005, p. 39 e Vineis 1974, pp. 173-174.

Al v. 24 l'agg. *tertia* (scil. *linea*) ha la stessa funzione di un avverbio numerale (*tertium* o *tertio*): «per la terza volta»: per l'uso dell'aggettivo in luogo dell'avverbio corrispondente, vd. le osservazioni di Kroll in Lunelli 2011, p. 27 e nt. 29.

Al v. 199 l'espressione *ignotae… Tibi gentes* ha verosimilmente il significato di «genti per Te (= per Dio) ignobili», nel senso di «prive di valore e di importanza», «che non hanno pregio ai Tuoi occhi»: l'agg. *ignotus* è usato in un'accezione particolare, attestata già nel latino arcaico e classico (vd. *supra,* cap. III, nt. *ad loc.*); è da notare, però, che, diversamente da quanto accade nei testi classici, *ignotus* non indica qui chi appartiene ad uno strato sociale subalterno, bensì chi risulta inferiore al popolo eletto nella considerazione che Dio ha di lui.

Da segnalare, anche, il recupero del significato etimologico dell'aggettivo *exsors,* al v. 315, nel senso di «assegnato senza sorteggio», quindi «scelto», «eccellente» (uso virgiliano); il valore causativo di alcuni aggettivi, tipico della lingua poetica: è il caso di *pallens* (*pallenti formidine,* v. 331, «paura che fa impallidire»); *memor* (*memori sententia,* v. 529, «parole capaci di suscitare il ricordo»); infine, l'uso di *docilis* in senso passivo («facile ad apprendersi»: vv. 444; 546), tipico del latino tardo (cfr., ad es., Apul. *Pl.* 2, 9).

3) Verbi:

Particolare il significato del v. *retractare,* al v. 297, nel senso di «respingere», «rifiutare», cioè, anche, «mandare via», «allontanare», e di *adlegare* (v. 439) nel senso di «destinare», «assegnare»; efficace ed originale anche l'uso del verbo *conducere* nell'espressione *conductis morsibus,* con cui, al v. 538, si indica l'indirizzarsi congiunto dei morsi delle fiere verso le prede.

Per quanto riguarda le particolarità semantiche nell'uso dei composti, si può ricordare anche l'impiego dell'infinito futuro dei composti di *sum,* con valore equivalente all'infinito presente: si veda il caso di *defore* (v. 213) e di *adfore* (v. 292), forse adottati per comodità metrica (la loro struttura dattilica ne favorisce l'impiego in 5° sede esametrica). Al v. 2, si può notare l'impiego del rarissimo verbo *confore,* usato come sinonimo di *fieri,* nel senso di «diventare», «venire ad essere» (esso risulta usato soprattutto nel teatro arcaico, in espressioni di valore ottativo, cosicché tale verbo assume, generalmente, il significato di «accadere», nel senso di «andar bene», «mettersi bene», rif. a situazioni o eventi particolari previsti per il futuro: cfr., ad es., Ter. *Andr.* 167, *spero confore,* «mi auguro che mi vada bene»).

Al v. 191 troviamo il verbo *loquor* usato come *uerbum dicendi* reggente una proposizione sostantiva (*quod… cupias,* v. 192), e considerato, quindi, come sinonimo di *dicere.* La sovrapposizione del valore di *dicere* a quello di *loqui* è un fenomeno ben documentato nel latino cristiano: cfr. *ThlL* VII/2, 1669, 42-72: vd. ad es., *Vulg., Act.* 23, 22, *ne cui loqueretur* [= *diceretur*] *quoniam haec nota sibi fecisset* (il cong. nella sostantiva è dovuto ad attrazione modale); Hier. *epist.* 27, 2, *unum miser locutus sum, quod uirgines saepius deberent cum mulieribus esse, quam cum masculis* (dove l'uso del cong. nella subordinata esprime la soggettività dell'enunciato, ed equivale al nostro condizionale); *ibid.* 35, 4, *cur Deus loquitur ad Abraham quod quarta progenie filii Israhel essent de Aegypto reuersuri…* (con cong. del pensiero indiretto).

Al v. 287 il participio *altis,* nell'espressione *successibus altis,* indica, con una formulazione un po' inconsueta, l'incremento delle vittorie ottenute dall'esercito.

Al v. 495 troviamo l'espressione *odio… mandare* + acc., esemplata, probabilmente, su formule poetiche come *quibus mandauimus hordea sulcis* (Verg. *ecl.* 5, 36) o *socios inhumataque corpora terrae mandemus* (*Aen.* IX 23), ma con sostituzione dell'astratto (*odium*) al concreto, sull'esempio, forse, di nessi analoghi, già presenti nel latino classico, come *memoriae mandare* (per cui cfr., ad es., Gell. XVII 21, 16, *bellum… Peloponnesiacum, quod Thucydides memoriae mandauit*), e in senso analogo all'it. «consegnare qcn. all'odio di qcn. altro».

4) Avverbi:

Da segnalare l'arcaismo-poetismo *mage,* impiegato al v. 192, in luogo del più consueto *magis.*

Al v. 407 l'avverbio *croceum* (*hapax*) è ricavato dal neutro dell'aggettivo corrispondente. Per l'uso avverbiale del neutro degli aggettivi, vd. Janssen in Lunelli 2011, pp. 107-108 e nt. 49.

APPENDICE

Il testo della *Vetus Latina* edito in Robert 1900, pp. 53-105 è una traduzione latina dei *Settanta,* di probabile origine africana, poi copiata e diffusa in Gallia (cfr. *ibid.*, pp. XXII-XXIV). Si può definire una versione letterale, che talvolta ricorre all'uso di calchi morfologici e sintattici dal greco, con alcuni errori di interpretazione dell'originale. Cfr. Burke 2007, p. 84: «the Old Latin approach is largely 'word-for word', probably because that it was understood to have been the Septuagint approach, and because it was, after all, the word of God being translated». Sulle particolarità linguistiche e stilistiche della *Vetus,* cfr. Boscherini 1962, in partic. pp. 216-229; Ceresa-Gastaldo 1975; Valgiglio 1985, in partic. pp. 219-298; Vineis 1974 e Vineis 2013, pp. 135-168. Nel trascrivere il testo dall'edizione diplomatica del Robert, ho corretto, là dove indicato in nota dallo stesso editore, le lezioni errate, tenendo conto anche delle particolarità ortografiche elencate *ibid.,* pp. XVI-XVIII. I tagli da me effettuati sono indicati con […], e riguardano sezioni del testo che non risultano parafrasate nell'*Heptateuchos.*

LIBER IESV NAVE

1. [1] Et factum est postquam defunctus est Moyses, seruus Domini, et dixit Dominus ad Iesum, filium Naue, successorem Moysi, dicens: [2] «Moyses, seruus meus, defunctus est. Nunc itaque adsurgens transgredere Iordanen tu et omnis populus iste in terram quam ego dabo illis. [3] Omnem locum quemcumque ingressi fueritis uestigio pedum uestrorum, uobis dabo illum, sicut dixeram Moysi; [4] desertum et Antelibanum usque ad flumen magnum Eufraten et usque ad Mare Magnum; a solis occasu erunt fines uestri. [5] Non resistet homo in conspectu uestro per omnes dies uitae tuae, et sicut eram cum Moyse, sic ero tecum, et non derelinquam te, neque despiciam te. [6] Inualesce et uiriliter age. Tu autem distribues huic populo terram quam iuraueram patribus uestris, ut darem illis. [7] Inualesce itaque et uiriliter age, custodire et facere sicut praecepit tibi Moyses, puer meus, et non declinabis ex illa dextra aut sinistra, ut intellegas in omnibus quaecumque agis. [8] Et non recedet liber legis huius ex ore tuo, et meditaberis in eo die ac nocte, ut custodias facere uniuersa quae scripta sunt. Tunc dirigam uias tuas et tunc intelliges. [9] Ecce praecepi tibi; inualesce et uiriliter age; non est quod expauescas neque timeas, quoniam tecum est Dominus Deus tuus in omnibus in quocumque ingredieris». [10] Et praecepit Iesus scribis populi dicens: «Intrate per media castra, et praecipite populo, dicentes: [11] 'Praeparate uobis frumentum, quia adhuc tribus diebus transibitis Iordanen istum, ut intres possidere terram quam Dominus Deus patrum nostrorum dabit uobis'». [12] Et Ruben et Gad et dimidiae parti tribus Manasse, et dixit Iesus: [13] «In mente habetote uerbum Domini quod praecepit uobis Moyses, uerbum Domini, dicens: 'Dominus Deus uester requiem dabit uobis, terram istam'. [14] Vxores uestrae et infantes uestri et pecora uestra commorentur in terra quam dedit uobis Moyses trans Iordanen. Vos autem transibitis expediti, priores ante fratres uestros; omnis qui fuerit fortis, auxilium erit illis in bellum. [15] Donec requiem det Dominus Deus noster fratribus nostris sicut et uobis, et possidebunt et ipsi terram quam Dominus Deus uester dabit illis, et ibitis unusquisque in possessionem suam, quam dedit uobis Moyses trans Iordanen ab ortu solis». [16] Et responderunt ad Iesum et dixerunt: «Omnia quaecumque praeceperis nobis faciemus, et in omnem locum in quocumque miseris nos ibimus. [17] Et per omnia sicut audiuimus Moysen, audiemus et te; tantum sit Dominus Deus noster tecum, sicut erat cum Moyse. [18] Homo autem qui non obaudierit tibi et qui non obaudierit uerba tua ita ut praeceperis illi, moriatur; sed inualesce et uiriliter age».

2. [1] Et misit Iesus, filius Naue, ex Sattiin duos uiros ad explorandum, dicens: «Ascendite et uidete terram Iericho». Et euntes introierunt domum mulieris meretricis, cui nomen erat Raab, et hospitati sunt ibi. [2] Et renuntiauerunt regi Iericho, dicentes: «Introierunt huc uiri de filiis Istrahel explorare

terram». [3] Et misit rex Iericho, qui dixit ad Raab, dicens ei: «Educ uiros qui introierunt domum tuam per noctem. Explorare enim terram uenerunt». [4] Et accipiens mulier duos uiros et abscondit illos et dixit ad eos, dicens: «Introierunt quidem homines ad me, [5] sed cum porta clauderetur in tenebris, uiri exierunt, nescio quo abierunt. Persequimini post eos, quid si adprehenditis eos». [6] Ipsa autem inposuit eos supra tectum, et abscondit eos in trabibus, in ligno calamo super tectum. [7] Et uiri persecuti sunt post illos uiam quae est super Iordanem ad transitus, et porta clausa est. [8] Et factum est, postquam exierunt qui persequebantur post illos, et priusquam dormirent illi, ipsa ascendit super tectum ad uiros, [9] et dixit illis: «Certa sum quoniam Dominus Deus uester dabit uobis terram hanc. Accidit enim nobis timor uester. [10] Etenim audiuimus quoniam Dominus Deus exsiccauit Rubrum mare a facie uestra, cum exieritis de terra Aegypti, et quae fecit duobus regibus Amorreorum qui erant trans Iordanen, Seon et Og, quos exterminastis. [11] Et audientes nos expauimus corde nostro, et non stetit spiritus in quoquam a facie uestra, quoniam Dominus Deus uester, Deus in caelo sursum et in terra deorsum. [12] Et nunc iurate mihi per Dominum Deum quia facio in uobis misericordiam, ut faciatis et uos misericordiam in domo patris mei et detis mihi signum eius, [13] et saluam faciatis domum patris mei et matrem meam et fratres meos et omnem domum meam et quaecumque sunt in ea, et liberabitis animam meam a morte». [14] Et dixerunt uiri ad illam: «Animae nostrae pro uobis in mortem, si non indicaueritis haec uerba nostra, et erit cum tradiderit nobis Dominus ciuitatem, faciemus tecum misericordiam et ueritatem». Et ipsa dixit: «Statim ut tradiderit uobis Dominus ciuitatem hanc, facietis in me misericordiam et ueritatem». [15] Et deposuit illos per fenestram, [16] et dixit illis: «In montuosa ite, ne occurrant uobis qui persequuntur post uos, et abscondetis uos ibi tribus diebus usque dum reuertantur qui persequuntur post uos, et post hoc ibitis uiam uestram». [17] Et dixerunt ad eam uiri: «Innocentes sumus iuramento tuo hoc. [18] Ecce enim nos introibimus in partem ciuitatis; hoc erit signum, spartum coccinum hoc deligabis in fenestra de qua nos deposuisti. Patrem autem et matrem et fratres tuos et omnem domum patris tui colliges ad te in domum tuam. [19] Et erit omnis qui exierit ianuam domus tuae foris, reus sibi erit, nos autem innocentes erimus iurisiurandi huius; et quicumque fuerit in domo tua tecum, si mortuus fuerit, nos rei erimus. [20] Si autem quis nos nocuerit uel detexerit haec uerba nostra, erimus innocentes iurisiurandi huius». [21] Et dixit illis: «Secundum uerbum uestrum sic fiat». Et dimisit illos et abierunt, et alligauit signum cocci in fenestra. [22] Et uenerunt in montuosa et manserunt ibi tribus diebus. Et perquisierunt illos qui persequebantur, per omnes uias, et non inuenerunt. [23] Et conuersi sunt duo iuuenes et descenderunt de monte et transierunt Iordanen et uenerunt ad Iesum, filium Naue, et narrauerunt ei omnia quae contigerant illis. [24] Et dixerunt ad Iesum: «Quoniam tradidit Dominus Deus noster uniuersam terram in manu nostra, et defluxerunt omnes qui commorantur in terra a nobis».

3. [1] Et uigilauit Iesus mane, et profecti sunt ex Sattin et uenerunt usque ad Iordanen, et requieuerunt ibi priusquam transirent. [2] Et factum est post tertium diem: transierunt scribae per media castra, [3] et praeceperunt populo, dicentes: «Cum uideritis arcam testamenti Domini Dei uestri et sacerdotes et leuitas tollentes eam, proficiscemini de locis uestris et sequimini post eam, [4] sed longum interuallum sit inter uos et eam, quasi duo milia cubita stabitis; ne accesseritis ad eam, ut sciatis uiam quam ibitis in eam. Non enim abistis uiam ab hesterna et nudiustertiana die. [5] Et dixit Iesus populo, dicens: «Purificamini in crastinum, quoniam crastina die faciet Dominus in uos mirabilia». [6] Et dixit Iesus sacerdotibus: «Tollite arcam testamenti et antecedite populo». Et sustulerunt sacerdotes arcam testamenti Domini et abierunt ante populum. [7] Et dixit Dominus ad Iesum: «In die isto in quo incipio exaltare te coram omnibus filiis Istrahel, ut sciant quoniam sicut eram cum Moyse, ero et tecum, [8] et nunc praecipe sacerdotibus qui tollunt arcam testamenti, dicens: “Cum introieritis partem aquae

Iordanis, et in ipso Iordane stabitis”». [9] Et dixit Iesus filiis Istrahel: «Accedite huc et audite uerbum Domini Dei uestri. [10] In hoc enim cognoscetis quia Deus uiuus est in uobis, et exterminans exterminabit a facie uestra Channaneum et Chetteum et Ferezeum et Eucheum et Amorreum et Iebusaeum et Gergesseum. [11] Ecce arca testamenti Domini uniuersae terrae transit Iordanen. [12] Constituite uobis XII uiros ex filiis Istrahel, unum de unaquaque tribu. [13] Et erit cum constituerint pedes sacerdotum qui tollunt arcam testamenti Domini uniuersae terrae, in aqua Iordanis, aqua Iordanis deficiet; aqua autem quae descendit stabit». [14] Et profectus est omnis populus de tabernaculis suis ut transirent Iordanen; sacerdotes autem sustulerunt arcam testamenti priores ante populum. [15] Et cum introirent sacerdotes portantes arcam testamenti in Iordanen, et pedes sacerdotum portantium arcam testamenti intinc<ti sunt in partem> aquae Iordanis, Iordanis inpletus esset in totam crepidinem suam sicut in diebus messis tritici. [16] Et steterunt aquae quae descendebant desursum, <*scil.* aqua> stetit congelata restans longe ualde usque ad partem Cariathiarim; quae autem iam descenderat, descendit in mare Arabum, mare salinarum, quoad usque ad finem deficeret, et populus stabat contra Iericho. [17] Et steterunt sacerdotes portantes arcam testamenti Domini super aridam in medio Iordanis et omnes <filii Istrahel transi>bant per siccum donec uniuersus populus transiit Iordanen.

4. [1] Et postquam uniuersus populus transisset Iordanen, dixit Dominus ad Iesum, dicens: «[2] Sume tibi uiros de plebe, singulos de singulis tribubus, [3] et praecipe illis tollere de medio Iordanis paratos XII lapides, et eos perferentes simul uobiscum, ponite illos in exercitu, ubicumque castra habueritis ibi per noctem». [4] Et conuocans Iesus XII uiros honorificos ex filiis Istrahel, unum ex unaquaque tribu, [5] et dixit illis: «Antecedite coram me in conspectu Domini in medio Iordanis, et tollentes inde lapides unusquisque lapidem ferat super humeros suos secundum numerum tribuum Istrahel, [6] et sint isti uobis in signum positi semper, ut cum interrogauerit te filius tuus crastina die, dicens: “Quid sunt hii lapides uobis?”, [7] et tu filio tuo referes quoniam defecit Iordanis flumen a facie arcae testamenti Domini totius terrae, cum transiret eum, et erunt uobis lapides isti in memoriam filiis Istrahel usque in sempiternum». [8] Et fecerunt filii Istrahel sicut praeceperat Dominus Deus huic Iesu, et sustulerunt lapides de medio Iordanis, sicut praeceperat Dominus huic cum uniuersus populus transisset filiorum Istrahel, et pertulerunt simul secum in castra et posuerunt ibi. [9] Statuit autem Iesus et alios XII lapides in ipso Iordane in illo loco in quo pedes posuerunt sacerdotes portantes arcam testamenti Domini, et sunt ibi usque in hodiernum diem. [10] Stabant autem sacerdotes portantes arcam testamenti Domini in Iordane, donec consummaret Iesus uniuersa quae praeceperat illi Dominus, ut adnuntiaret populo, et festinauit populus et transiit. [11] Et factum est: postquam uniuersus populus transiit, arca testamenti Domini <transiit>, et lapides ante illos. [12] Et transierunt filii Ruben et filii Gad et dimidia tribus Manasse praeparati in conspectu filiorum Istrahel, sicut consulatus fuerat in illos Moyses, [13] ut quadraginta milia praeparati ad bellum transierunt in conspectu Domini in bellum ad Iericho ciuitatem. [14] In illa die auxit Dominus Iesum in conspectu omnis generis Istrahel, et timebant eum sicut timebant Moysen, quanto tempore uixit. [15] Et dixit Dominus ad Iesum, dicens: «[16] Praecipe sacerdotibus portantibus arcam testamenti testimonii exire de Iordane». [17] Et praecepit Iesus sacerdotibus, dicens: «Exite de Iordane». [18] Et factum est statim ut exierunt sacerdotes portantes arcam testamenti Domini de Iordane et posuerunt pedes super terram, et aduenit in impetu aqua Iordanis per regionem suam, et ibat sicut hesterna et nudiustertiana die per totam crepidinem. [19] Et populus ascendit de Iordane decima die mensis primi, et constituerunt castra filii Istrahel in Galgala in parte quae est ad solis ortum contra Iericho. [20] Et XII lapides istos quos sustulerunt de Iordane statuit Iesus in Galgalis, [21] dicens: «Cum interrogauerint uos filii uestri, dicentes: “Quid sunt isti lapides?”, [22] referetis filiis uestris quoniam per siccum transiit Istrahel Iordanem istum, [23] cum

exsiccasset Dominus Deus noster aquam Iordanis ante illos, donec pertransierunt, [24] sicut fecit Dominus Deus noster mari Rubro, quod exsiccauit coram nobis, donec transiremus, [25] ut scirent uniuersae gentes terrae quoniam uirtus Domini fortissima est, ut uos colatis Dominum Deum uestrum omni tempore».

5. [1] Et factum est ut audierunt reges Amorreorum, qui erant trans Iordanen, et reges Phoenicum, qui erant circa mare, quoniam exsiccauit Dominus Deus flumen Iordanis a conspectu filiorum Istrahel cum transirent ipsi et distabuerunt sensus eorum et obstipuerunt, et non erat in illis ulla sapientia a facie filiorum Istrahel. [2] In illo autem tempore, dixit Dominus ad Iesum: «Fac tibi cultellos petrinos de petra acutos et sedens circumcide filios Istrahel». [3] Et fecit Iesus gladios petrinos acutos, et circumcidit filios Istrahel, et posuit grumos praeputiorum in loco qui nunc uocatur Collis praeputiorum. [4] Hoc autem modo purgauit Iesus filios Istrahel et hoc uerbo quo circumcisa est omnis plebs quae exierat ex Aegypto, masculi omnes uiri bellatores mortui sunt in deserto in uia, exeuntibus ipsis ex Aegypto. [5] Quia incircumcisa erat omnis plebs quae exierat, et omnis plebs quae fuerat in deserto in uia, cum exierunt ipsi ex Aegypto non circumcisi erant, [6] quia XL annis habitauerant filii Istrahel in deserto, donec consummaretur omnis plebs uirorum bellatorum qui exierunt ex Aegypto, qui non audierant uocem Domini. Quemadmodum autem circumcidit Iesus filios Istrahel, qui aliquando fuerant in itinere et quia quando incircumcisi erant qui profecti erant ex Aegypto, omnes istos qui profecti erant, circumcidit Iesus. XL enim annis conuersatus est Istrahel in deserto. Ideoque incircumcisi erant illorum plurimi uiri bellatores qui exierant de Aegypto, qui non obaudierant praeceptis Domini, quibus et definierat ne uiderent illi terram quam iurauerat Dominus patribus nostris dare eam, terram fluentem lac et mel. [7] Pro his autem substituit filios eorum, quos Iesus circumcidit, eo quod fuissent in itinere incircumcisi. [8] Circumcisi autem requieuerunt eodem in loco sedentes in castris usquedum sanarentur. [9] Et dixit Dominus ad Iesum: «Hodierna die abstuli opprobrium Aegypti a uobis», et uocauit nomen loci illius Galgala. [10] Et fecerunt filii Istrahel Pascha quarta decima die mensis a uespere in occasu Iericho in campo. [11] Et manducauerunt de frumento terrae azyma noua. [12] In illo die cessauit manna postquam manducauerunt ipsi de frumento terrae, et iam non praestabatur filiis Istrahel manna, sed decerpserunt fructus ex terra. Possederunt autem regionem Phoenicum in illo anno. [13] Et factum est cum esset Iesus in Iericho, inspiciens oculis, uidit hominem stantem contra se, et gladius erat eiectus in manu ipsius, et accedens Iesus dixit illi: «Noster es aut aduersariorum?». [14] At ille dixit ei: «Ego sum princeps militiae uirtutis Domini; nunc adueni». Et Iesus procidit in faciem super terram et dixit illi: «Domine, quid praecipis seruo tuo?». [15] Et dixit princeps militiae Domini ad Iesum, dicens: [16] «Solue calciamenta de pedibus tuis; locus enim in quo tu stas sanctus est».

6. [1] Et Iericho conclusa erat et firmata a facie Istrahel, nec quisquam ex illa prodibat neque introibat. [2] Et dixit Dominus ad Iesum: «Ecce, ego trado tibi Iericho in manu et regem eius qui in ea est et fortissimos eius in uirtute. [3] Tu autem circumda eam in circuitu uniuersis bellatoribus. [4] Et erit cum cecinerint tubae, clamet uniuersus populus simul; [5] et cum clamauerint, cadent ab se muri ciuitatis et sic introibit uniuersus populus impetu unusquisque ante faciem in ciuitatem». [6] Et introiuit Iesus, filius Naue, ad sacerdotes, et dixit illis, dicens: «Praecipite populo circumire et cingere ciuitatem, et bellatores eant armati in conspectu Domini. [7-8] Et VII sacerdotes habentes VII tubas transeant similiter ante conspectum Domini et signum dent uehementer, et arca testamenti Domini subsequatur. [9] Bellatores autem praecedant, et sacerdotes qui sequuntur post arcam testamenti, tubis canant». [10] Populo autem praecepit Iesus, dicens: «Nolite clamare, neque audiat quisquam uocem uestram

usquedum dies uobis nuntietur ut exclametis, et tunc exclamabitis». [11] Et circumibat arca testamenti Domini ciuitatem et ferebatur in castra, et mansit ibi. [12] Et die secundo surrexit Iesus mane, et tulerunt sacerdotes arcam testamenti Domini. [13] Et sacerdotes VII qui portabant VII tubas praecedebant ante conspectum Domini, et post illos ibant bellatores et reliqua turba post arcam testamenti Domini, et sacerdotes tuba cecinerunt. Et reliqua turba omnes circumierunt ciuitatem de proximo. [14] Et abierunt iterum in castra. Sic fecerunt sex diebus. [15] Et die septimo surrexerunt diluculo et circumierunt ciuitatem septies, [16] et septimo circuitu tuba cecinerunt. Et dixit Iesus filiis Istrahel: «Exclamate: tradidit enim Dominus uobis ciuitatem. [17] Et erit ciuitas anathema, ipsa et quae sunt in ea, Domino Sabaoth. Tantum Raab meretricem seruate, eam et quae sunt in domo eius. [18] Sed et uos custodite ab anathemate, ne forte concupiscatis et accipiatis de anathemate et faciatis castra filiorum Istrahel anathema et conteratis nos. [19] Et omne argentum et aurum et omne aeramentum et ferrum sanctum erit Domino; in thesaurum Domini inferetur». [20] Et tubis corneis cecinerunt. At ubi audiuit plebs uocem tubarum, ululauit uniuersus populus ululatu magno, et ceciderunt uniuersi muri ciuitatis in circuitu, et ascendit uniuersus populus in ciuitatem unusquisque coram aduersariis suis et inuaserunt ciuitatem. [21] Et anathematizauerunt eam a iuuene usque ad senem et usque ad uitulum et usque ad subiunctorium occiderunt in ore gladii. [22] Et duobus iuuenibus qui explorauerant dixit Iesus: «Introite in domum mulieris et producite eam inde et quaecumque sunt eius». [23] Et introierunt duo iuuenes qui explorauerant ciuitatem in domum mulieris et eduxerunt Raab meretricem et patrem eius et matrem eius et fratres eius et quaecumque erant illius et omnem cognationem illius, et deduxerant eam foras extra castra Istrahel. [24] Et ciuitas incensa est igni cum omnibus quae erant in ea, excepto argento et auro et omni aeramento et ferro quod dedit sanctum in thesaurum Domini. [25] Et Raab meretricem et omnem domum patris eius uiuificauit Iesus et commorata est in Istrahel usque in hodiernum diem, propter quod celauerit exploratores quos miserat Iesus explorare Iericho. Et deuotauit Iesus in illo die coram Domino, dicens: «[26] Maledictus ille homo qui aedificauerit ciuitatem istam; in primogenito suo fundauit eam, et in nouissimo statuet portas eius. Et fecit sic Azael, qui erat ex Bethel, in Abirot; in primogenito fundauit eam et in resaluato nouissimo statuit portas eius». [27] Et erat Dominus cum Iesu et erat nomen eius per uniuersam terram.

7. [1] Et neglexerunt filii Istrahel neglegentiam et fraudauerunt fraude de anathemate, et sustulit Achar, filius Charmi, filii Zara, ex tribu Iuda, de anathemate et indignatus est in ira Dominus filiis Istrahel. [2] Et misit Iesus uiros in Gaet, quae coniuncta est Bethel, dicens: «Considerate Gaet». Et ascenderunt uiri et considerauerunt Gaet. [3] Et reuersi sunt ad Iesum et dixerunt ad eum: «Non ascendat omnis populus, sed duo uel tria milia uirorum ascendant et deuastent ciuitatem; ne ducas illo uniuersum populum; pauci enim sunt». [4] Et ascenderunt illo fere tria milia uirorum, et fugerunt a facie uirorum qui erant in Gaet, [5] et occiderunt ex ipsis uiri Gaet XXXVI uiros, et persecuti sunt illos a porta et contribulauerunt illos in procliuio; et expauit cor populi et factum est ut aqua. [6] Et conscidit Iesus uestimenta sua, et procidit Iesus super terram in faciem ante Dominum usque ad uesperum, ipse et seniores Istrahel, et miserunt puluerem super capita sua. [7] Et dixit Iesus: «Precor, Domine, ut quid traiecit puer tuus populum istum Iordanen, tradere eum Amorreo, perdere nos? Si mansimus et commorati sumus apud Iordanen! [8] Et quid dicam, quod conuertit Istrahel dorsum contra inimicum suum? [9] Et audiet Channaneus et omnes qui commorantur terram, et circumibunt nos et contribulabunt nos a terra; et quid facies nomini tuo magno?». [10] Et dixit Dominus ad Iesum: «Surge, et quid tu procidisti in faciem tuam? [11] Peccauit populus tuus et transgressus est testamentum meum quod disposui ad eos, et furati sunt de anathemate et miserunt in uasa sua. [12] Non potuerunt filii Istrahel resistere contra faciem inimicorum suorum; dorsa conuertent in conspectu inimicorum, quia facti sunt

anathema; non ero ultra uobiscum donec conteratis anathema a uobis ipsis. [13] Surge, sanctifica populum, et dic: “Sanctificetur in crastinum. Haec enim dicit Dominus Deus Istrahel: anathema est inter uos. Non poteritis resistere contra inimicos uestros usquedum auferatis anathema ex uobis ipsis”. [14] Et conuenite omnes mane per tribus, et erit tribus quae ostensa fuerit mane per Dominum et adducite per plebes et plebem quam ostenderit Dominus, offerte per uirum. [15] Et quisque ostensus fuerit per Dominum cremabitur igni, et omnia quae sunt eius, quia transgressus est testamentum Domini et fecit iniquitatem in Istrahel». [16] Et uigilauit Iesus mane et obtulit populum per tribus, et ostensa est tribus Iuda. [17] Et adduxerunt secundum populos et ostensus est populus Zara, et adduxit populum Zaram secundum uiros et ostensa est tribus Zambri. [18] Et oblata est domus per uiros et ostensus est Achar, filius Charmi, filii Zambri, filii Zara. [19] Et dixit Iesus ad Achar, filium Charmi: «Da honorem hodie Domino Deo Istrahel, et da confessionem et indica mihi quid feceris, et ne celaueris mihi». [20] Et respondit Achar ad Iesum et dixit: «Vere peccaui ante conspectum Domini Dei Istrahel; taliter et taliter feci. [21] Vidi in praeda uestem uariam optimam et CC argentea didrachma et ligulam unam auream L didrachmorum, et concupiui eam et sustuli, et ecce haec abscondita sunt in terra in tabernaculo meo, et argentum absconditum est sub ipsis». [22] Et misit Iesus nuntios, et cucurrerunt in tabernaculum ipsius, et haec erant abscondita in tabernaculo, et argentum sub ipsis. [23] Et tulerunt ea de tabernaculo et adtulerunt ad Iesum et ad seniores Istrahel, et posuerunt ante Dominum. [24] Et adprehenderunt Achar, filium Charmi, et perduxerunt in uallem Achor et uestimentum et argentum et ligulam auream et filios eius et filias eius et uitulos eius et subiunctoria eius et oues eius et tabernaculum eius et omnia quae erant illius et omnis Istrahel qui erat cum eo, et perduxerunt eos in uallem Achor. [25] Et dixit Iesus ad Achar: «Quid exterminasti nos? Disperdat te Dominus in hodierna die, et Istrahel lapidabit te et comburet te igni». [26] Et lapidauerunt illum omnis Istrahel lapidibus et inposuerunt super illum congestum lapidum magnum, et cessauit Dominus ab indignatione irae suae, et proter hoc nominauerunt eum locum Vallis Achor usque in hodiernum diem.

8. [1] Et dixit Dominus ad Iesum: «Non est quod timeas nec paueas. Accipe tecum omnes uiros bellatores, et surgens ascende in Gaet, et dedi in manus tuas regem Gaet et terram ipsius. [2] Et facies Gaet sicut fecisti Iericho, et regem eius et praedam pecorum eius praedabis tibi. Constitue autem per te insidias ciuitati a retro». [3] Et surrexit Iesus et omnis populus bellatorum ut ascenderent in Gaet, et elegit Iesus XXX milia uirorum potentium in uirtute et misit illos per noctem. [4] Et praecepit illis, dicens: «Videte quia uos insidiamini ciuitati, retro ciuitatem eritis, et non longe eritis a ciuitate nimis, et eritis omnes parati. [5] Et ego et omnis populus qui mecum est accedimus ad ciuitatem, et erit cum exierint qui commorantur in Gaet obuiam nobis, sicut et antea, refugiemus a facie eorum. [6] Et cum exierint post nos, abducemus illos de ciuitate, et dicent: “Fugiunt isti a facie nostra sicut antea”. [7] Vos autem, exurgentes ex insidiis, ibitis in ciuitatem. [8] Secundum uerbum istud facietis. Et erit cum comprehenderitis ciuitatem, succendetis eam igni. Ecce precepi uobis». [9] Et misit illos Iesus, et abierunt ad insidiam, et sederunt inter Baethel et inter Gaet, a mari ipsius Gaet. [10] Et uigilans mane Iesus considerauit populum, et ascenderunt ipse et seniores ante populum in Gaet, et omnis populus belligeratorum cum illo ascenderunt. [11] Et euntes uenerunt contra ciuitatem ab oriente, et insidiae erant ciuitati a mare. [12-14] Et factum est ut uidit rex Gaet, festinauit et exiuit obuiam illis directus ad bellum, ipse et uniuersus populus eius, et ipse nesciebat quia insidiae illi erant retro ciuitatem. [15] Et recessit Iesus et Istrahel a facie eorum, et persequebantur post Iesum. [16] Et ipsi discesserunt a ciuitate, [17] et nemo relictus est in ciuitate qui non persequeretur post Istrahel, et reliquerunt ciuitatem apertam et persecuti sunt post Istrahel. [18] Et dixit Dominus ad Iesum: «Extende manum tuam in Gaet ciuitatem, quia in manu tua tradidi eam tibi, et insidiae surgant uelocius de locis suis». [19] Et extendit Iesus

manum suam in Gaet super ciuitatem, et insidiae surrexerunt uelocius de locis illis, et exierunt cum extendisset Iesus manum, et intrauerunt in ciuitatem et ceperunt eam, et festinantes incenderunt ciuitatem igni. [20] Et respicientes qui commorabantur in Gaet retro se uiderunt ascendentem fumum de ciuitate in caelum, et non habebant quo fugerent huc aut illuc. [21] Et Iesus et omnis Istrahel uiderunt quia acceperunt insidiae ciuitatem et quia ascendit fumus ciuitatis in caelum, et committentes mactauerunt uiros Gaet. [22] Et hii exierunt de ciuitate obuiam, et facti sunt inter Istrahel in medium isti hinc et isti illinc, et mactauerunt illos usque dum non relinqueretur ex illis quisquam saluus effugiens. [23] Et regem ceperunt uiuum et adduxerunt illum ad Iesum. [24] Et cessauerunt filii Istrahel occidentes omnes ex Gaet qui erant in campis et in desertum ad procliuium ubi persecuti fuerant illos usque ad finem, et reuersus est omnis Istrahel in Gaet et percusserunt eam in ore gladii. [25] Et fuerunt qui occiderunt in illa die a uiro usque ad mulierem XII milia homines qui commorabantur in Gaet. [26] Et Iesus non auertit manum suam quam extendit in Gaet, donec anathematizaret omnes qui commorabantur in Gaet. [27] Exceptis pecoribus quae erant in ciuitate, praedati sunt sibi filii Istrahel secundum praeceptum Domini quod praecepit illis Iesus. [28] Et incendit Iesus ciuitatem igni, ut sine domo esset in sempiternum, ne habitetur usque in hunc diem. [29] Et regem Gaet suspendit in ligno bifurco, et erat in ligno usque ad uesperum, et, occidente sole, praecepit Iesus, et deposuerunt corpus eius de ligno, et proiecerunt illum in fouea, et posuerunt illi congestum lapidum usque in hunc diem. Ut autem audierunt reges Amorrei qui erant ultra Iordanen, in montanis et in campis, qui erant in fine Maris Magni et qui erant ad Antelibanum, et Chettei et Amorrei et Channanei et Ferezei et Euchaei et Gergessaei et Iebussaei et conuenerunt in unum expugnare Iesum et Istrahel simul omnes. [30] Tunc aedificauit Iesus altare Domino Deo Istrahel in monte Gebal. [31] Sicut praecepit Moyses, seruus Domini, filiis Istrahel, sicut scriptum est in lege Moysis, altarium fieri ex lapidibus integris in quibus non est iniectum ferrum, et imposuit ibi holocaustum Domino et sacrificium salutis. [32] Et scripsit Iesus super lapides Deuteronomium, legem Moysis, quam scripsit coram filiis Istrahel. [33] Et omnis Istrahel et seniores illorum et iudices illorum praecedebant hinc et illinc ante arcam testamenti Domini, et sacerdotes et leuitae sustulerunt arcam testamenti Domini, et proselyti et indigenae erant dimidii iuxta montem Garizin et dimidii iuxta montem Gebal, sicut praeceperat Moyses, seruus Domini, benedicere plebi in primis. [34] Et postea legit omnia uerba legis, benedictiones et maledictiones, secundum omnia quae scripta sunt in libro legis. Nec defuit unum uerbum de his omnibus quae praeceperat Moyses ad Iesum quod non legerat Iesus coram omni synagogae Istrahel, uiris et mulieribus et infantibus et proselytis qui comitabantur cum ipsis.

9. [1] Et factum est ut audierunt omnes reges, qui erant trans Iordanen, in monte et in Secelat et in omnibus litoribus Maris magni contra faciem Libani, Chettaeus et Ferezaeus et Euchaeus, [2] et congregauerunt se in unum, ut belligerarent cum Iesu et cum Istrahel ore uno. [3] Et qui commorabantur Gabaon audierunt quae fecerit Dominus Iericho et Geth, [4] et fecerunt et ipsi uersute, et uenientes utensilia frumenti parauerunt sibi et acceperunt saccos ueteres in dorsum asinorum suorum et utres uini ueteres disruptos colligatos. [5] Et calciamenta sua et solias suas habebant ueteres extrito solo in pedibus suis et uestimenta sua uetera super se et panes eorum sicci erant et corrosi. [6] Et uenerunt ad Iesum in Galgala in castra et dixerunt ad Istrahel: «De terra longinqua uenimus, et nunc disponite nobis testamentum». Et dixit uir Istrahel Euaeo: «[7] Vide numquid ad me commoraris et quomodo tibi dispono testamentum». [8] Et dixerunt ad Iesum: «Serui tui sumus». Et dixit ad illos Iesus: «Unde estis et unde uenitis?». [9] Et illi dixerunt: «De terra longinqua nimis uenimus pueri tui in nomine Dei tui. Audiuimus enim nomen eius et quanta fecit in Aegypto, [10] et quanta fecit duobus regibus Amorreorum qui erant trans Iordanen, Seon, regi Esebon, et Og, regi Basan, qui habitabat in Astaroth et in Edrain.

[11] Et dixerunt nobis seniores nostri et omnes qui habitant in terra nostra, dicentes: “Accipite utensilia uobis et ite obuiam illis, et dicite ad eos: ‘Serui tui sumus, et nunc disponite nobis testamentum’ ”. [12] Quoniam panes nostros calidos praeparauimus eos in die quo profecti sumus ut ueniremus ad uos: nunc autem sicci facti sunt, corrosi. [13] Et isti utres uini quos impleuimus nouos, et isti disrupti sunt, et uestimenta nostra et calciamenta nostra uetuerunt ab itinere longissimo nimis». [14] Et acceperunt principes ab utensilibus illorum, et Dominum non interrogauerunt. [15] Et fecit ad eos Iesus pacem, et disposuit ad eos testamentum ut saluos faceret illos, et iurauerunt eis iureiurando principes synagogae. [16] Et factum est post tertium diem postquam disposuerunt ad eos testamentum, audierunt quoniam de proximo ab eis sunt et quia inter ipsos commorabantur. [17] Et profecti sunt filii Istrahel et uenerunt in ciuitates eorum. Ciuitates autem eorum erant Gabaon et Cethira et Baeroth et Iarith. [18] Et non expugnauit eos Iesus neque filii Istrahel, quia iurauerant eis omnes principes per Dominum Deum Istrahel. Et murmurauit uniuersa synagoga super principes. [19] Et dixerunt omnes principes uniuersae synagogae: «Nos iurauimus eis per Dominum Deum Istrahel, et nunc non poterimus tangere eos. [20] Sed hoc faciamus: adseruemus eos, et non erit in nobis ira propter iurisiurando quod iurauimus eis. [21] Vivent et erunt ligni concisores et aquae portatores uniuersae synagogae, sicut dixerunt eis principes». [22] Et conuocauit eos Iesus et dixit illis: «Quare uos fraudauistis me, dicentes: “Longinquo sumus nimis”? Vos autem illius regionis estis qui commorantur inter nos, [23] et uos maledicti estis, nec omnino deerit ex uobis seruus neque ligni caesor neque aquarius mihi et Domino meo». [24] Et responderunt ad Iesum, dicentes: «Nuntiatum est nobis quae constituit Dominus Deus tuus Moysi, puero suo, dare uobis terram istam, exterminare nos et omnes commorantes in ea a facie uestra, et timuimus ualde pro animabus nostris a facie uestra et fecimus rem illam. [25] Et nunc ecce sub manibus sumus: sicut placet uobis et uidetur, sic facite nobis». [26] Et fecerunt eis sic, et liberauit eos Iesus in die illo de manibus filiorum Istrahel, et non interfecerunt eos. [27] Et constituit illos Iesus in illo die ligni concisores et aquae portatores omni synagogae et altario Domini. Propterea facti sunt qui commorabantur Gabaon ligni concisores altarii Domini usque in hodiernum diem et in locum quem elegerit Dominus.

10. [1] Ut autem audiuit Adonibezer, rex Hierusalem, quia cepit Iesus Gaeth et exterminauit eam, sicut fecit Iericho et regi eius, sic fecit et Gaeth et regi eius, et quia retro se obtulerunt qui habitant Gabaon ad Iesum et ad filios Istrahel, [2] et timuerunt illos nimis. Sciebant enim quoniam ciuitas magna Gabaon erat sicut una ex ciuitatibus maximis magna et omnes uiri eius fortes. [3] Et misit Adonibezer, rex Hierusalem, ad Elam, regem Cebron et Cheldeon, regem Iermuth et ad Ieptha, regem Achis et Debam, regem Odollam, dicens: [4] «Venite, ascendite ad me et adiuuate me et pugnemus Gabaon». Retro enim se obtulerunt ad Iesum et ad filios Istrahel. [5] Et ascenderunt quinque reges Amorreorum, rex Hierusalem et rex Chebron et rex Iermoth et rex Lachis et rex Odolla, ipsi et uniuersus populus eorum, et obsederunt Gabaon et expugnabant illam. [6] Et miserunt qui habitabant Gabaon ad Iesum in castra Istrahel in Galgala, dicentes: «Non deficiant manus tuae a pueris tuis. Ascende ad nos cito et libera nos et adiuua nos, quoniam congregati sunt super nos omnes reges Amorreorum qui commorantur in montanis». [7] Et ascendit Iesus de Galgala et omnis populus bellator cum illo, et omnis fortis in uirtute. [8] Et dixit Dominus ad Iesum: «Noli timere illos: in manus enim tuas dabo illos: non resistet ex illis quisquam coram uobis». [9] Et superuenit super illos Iesus de subito, tota nocte profectus ex Galgala. [10] Et expauescere fecit illos Dominus a facie Istrahel, et contribulauit illos contritione magna in Gabaon, et persecuti sunt illos in uiam ascensus Baetheron, et trucidabant illos usque Adzeca et usque ad Mageda. [11] Cum autem fugerunt a facie filiorum Istrahel in descensu Baethoron et Dominus deiecit super illos lapides grandinis de caelo usque Adzeca, et mortui sunt plures morientes per lapides

grandinis quam quos interfecerunt filii Istrahel gladiis in bello. [12] Tunc locutus est Iesus ad Dominum qua die tradidit Dominus Deus Amorreum in manus Istrahel, cum tribulasset illos in Gabaon, et contribulati sunt a facie Istrahel. Et dixit Iesus: «Stet sol secundum Gabaon et lunam secundum uallem Aelon, donec expugnem populum istum». [13] Et stetit sol et luna in loco donec peruinceret Dominus inimicos eorum. Et stetit sol in medio caelo, et non est progressus ad occasum in finem unius diei. [14] Non fuit dies talis ante hoc et post hoc ita ut exaudiret Dominus hominem quia Dominus expugnauit pro Istrahel. [15-16] Et fugerunt toti quinque reges et absconderunt se in speluncam in Mageda. [17] Et renuntiauerunt Iesu, dicentes: «Inuenti sunt toti quinque reges absconditi in spelunca quae est in Mageda». [18] Et dixit Iesus: «Deuoluite lapides ad ostium speluncae et constituite uiros qui custodiant illos. [19] Vos autem nolite stare persequentes post inimicos uestros, et compraehendite illos ad extremam partem, et ne patiamini intrare illos in ciuitates suas. Tradidit enim illos Dominus Deus noster in manus nostras». [20] Et factum est ubi cessauit Iesus et omnis Istrahel trucidantes illos caede magna nimis usque in finem, et qui salui erant saluati sunt in ciuitatibus firmis. [21] Et reuersus est uniuersus populus ad Iesum in Mageda incolumis et nec muttiuit quisquam de filiis Istrahel in lingua sua. [22] Et dixit Iesus: «Aperite speluncam et producite quinque reges illos de spelunca». [23] Et produxerunt quinque reges istos de spelunca, regem Hierusalem et regem Chebron et regem Iermoth et regem Lachis et regem Odolla. [24] Et ut produxerunt eos ad Iesum et conuocauit Iesus omnem Istrahel et duces belli qui profecti erant cum illo, dicentes ad eos: «Accedite et imponite pedes uestros super ceruices eorum». Et accedentes imposuerunt pedes suos super ceruices eorum. [25] Et dixit ad illos Iesus: «Non est quod timeatis illos neque paueatis illos. Inualescite et confortamini, quoniam sic faciet Dominus omnibus inimicis quos uos expugnabitis». [26] Et occidit illos Iesus et suspendit eos super quinque fustes, et erant suspensi in ligno usque in uesperum. [27] Et factum est ad solis occasum: praecepit Iesus, et deposuerunt illos de ligno et proiecerunt illos in spelunca in quam defugerant, et deuoluerunt lapides super speluncam usque in hodiernum diem. [28] Et Mageda acceperunt in illo die et interfecerunt illam in ore gladii et exterminauerunt omnem spirantem et quae erant in ea, nec est derelictus quisquam saluus uel fugiens, et fecerunt regi Mageda sicut fecerunt regi Iericho. [29] Et profectus est Iesus et omnis Istrahel cum eo de Mageda et uenerunt Lemna, et expugnabant Lemna. [30] Et tradidit illam Dominus in manus Istrahel et accepit illam et regem eius et peremit eam in ore gladii, et omnem spirantem et qui erat cum ea, nec est derelictus quisquam in ea saluus uel effugiens, et fecit regi eius sicut fecit regi Iericho. [31] Et profectus est Iesus et omnis Istrahel cum eo de Lemna in Lachis, et obsedit eam et expugnabat illam. [32] Et tradidit Dominus Lachis in manus Istrahel, et cepit illam in secundo die et interfecit illam in ore gladii et exterminauerunt illam sicut fecerat Lemna. [33] Et tunc ascendit Aelam, rex Gazer, in adiutorium Lachis, et percussit illum Iesus in ore gladii et populum ipsius, ita ut non remaneret ex illis saluus uel fugiens. [34] Et profectus est Iesus et omnis Istrahel cum eo de Lachis in Odollam et obsedit eam. [35] Et expugnabat illam, et tradidit eam Dominus in manus Istrahel, et cepit illam in illo die et interfecit illam in ore gladii, et omnem spirantem in ea occiderunt sicut fecerunt Lachis. [36] Et profectus est Iesus et omnis Istrahel cum eo in Chebron, et correxit illam, [37] et cepit illam et percussit eam in ore gladii et omnia spirantia quae erant in ea. Non reliquit saluum et fugientem, sicut fecit Odollam, et exterminauit eam et quaecumque erant in ea. [38] Et conuertit Iesus et omnis Istrahel in Dabir, [39] et obsederunt illam, et cepit illam et reges eius et uicos eius, et percussit illos in ore gladii, et exterminauit illam et omnem spirantem in ea, et non dereliquit quemquam saluum, sicut fecit Chebron, sicut fecit Dabir et regi eius, sic fecit Lemna et regi eius. [40] Et percussit Iesus omnem terram montuosam et Nazeb et camposam et Asedoth et reges illorum, et non dereliquerunt ex illis saluum et omnem spirantem uitam et exterminauerunt, sicut praecepit

Dominus Deus Istrahel, [41] a Cades Barne usque Gaza et omnem terram Gasom usque ad Gabaon. [42] Et omnes reges istos et terram illorum accepit Iesus in semel. Dominus enim Deus Istrahel propugnabat cum Istrahel.

11. [1] Cum autem audiuit Abir, rex Asor, misit ad Iroban, regem Amarron, et ad regem Somorron et ad regem Axim, [2] et ad reges qui erant secundum Sidonem magnam, in montuosam et in Araban contra Chenereth et in campum et in Faenanetdor et qui erant ad fines maris, [3] Chorreos et Amorreos et Eucheos et Iebusaeos et Ferezeos qui erant in monte, et Chetteos qui erant sub deserto in Massoam. [4] Et exierunt ipsi et reges eorum cum ipsis, sicut est harena maris in multitudine, et equi et quadrigae multae nimis. [5] Et conuenerunt omnes reges isti et aduenerunt in unum et condixerunt ad aquam Maerron pugnare ad Istrahel. [6] Et dixit Dominus ad Iesum: «Non est quod uerearis a facie eorum, quia crastina die ad hanc horam ego trado illos uulneratos in conspectu Istrahel: equos illorum subneruabis et curros illorum combures igni». [7] Et uenit Iesus et omnis populus bellator super illos ad aquam Maerron de subito et inuasit illos timor in montuosa, [8] et tradidit illos Dominus in manibus Istrahel, et trucidantes illos persecuti sunt usque Sidone magna et usque Mazeroth et usque ad campos Mosfa ad orientem, et trucidauerunt eos usque dum non remaneret saluus effugiens. [9] Et fecit illis Iesus sicut dixit illi Dominus; equos eorum subneruauerunt et currus illorum succenderunt igni. [10] Et conuersus est Iesus et omnis Istrahel cum illo in illo tempore et obsedit Assor et regem eius occidit gladio. Erat autem Asor ante hoc in principatum omnium regnorum horum. [11] Et occiderunt omnia spirantia in ea occisione gladii et exterminauerunt omnes, et non est relictus quisque spirans, et Asor incenderunt igni. [12] Et omnes ciuitates regnorum et reges earum accepit Iesus et interfecit illos in ore gladii, et exterminauerunt illos sicut mandauit Moyses, puer Domini. [13] Sed omnes ciuitates disruptas non incendit Istrahel; tantum Asor solam incendit Iesus. [14] Et omnia spolia eius predati sunt sibi filii Istrahel. Ipsos autem omnes exterminauit Iesus, interficiens in ore gladii usque dum perderent illos. Non reliquit ex illis quemquam spirantem. […] [23] Et accepit Iesus omnem terram, sicut praecepit Dominus ad Moysen et dedit illam Iesus in possessionem Istrahel in diuisiones secundum tribus illorum, et terra cessauit belligerare.

12. [1] Et isti [*scil.* sunt] reges terrae quos interfecit Moyses et filii Istrahel, et possederunt terram illorum ultra Iordanen a solis ortu a ualle Arnon usque ad montem Aemmon et omnem Arabam ab oriente: [2] Seon, regem Amorreorum, qui habitabat in Esebon et dominabatur ab Aroer, quae est in ualle Arnon per mediam uallem, et dimidium Galaad usque Iacob, fines filiorum Amman, [3] et Araba usque ad mare Chenereth ad orientem, et usque ad mare Araba, mare Nachor ad orientem uia quae est ad Ecmoth, sub Theman quae est sub Asedoth Fasga. [4] Et Og, rex Basan, relictus est de Rafain, qui habitabat in Astaroth et in Edrain princeps super montem Ermon et Fasga et omne Basan usque ad fines [5] Gargasi et Machit, dimidium Galaad, ad fines Seon, regis Esebon. [6] Moyses, puer Domini, et filii Istrahel percusserunt illos, et dedit illam Moyses in sortem filiis Ruben et Gad et dimidiae tribui Manasse. [7] Et hii sunt reges Amorreorum quos interfecit Iesus et filii Istrahel ultra Iordanen et in Macho et dimidium Galaad, iuxta mare Balladon in campo Libani et usque ad montem Chelga ascendentibus in Seir, et dedit illam Iesus tribubus Istrahel possidere secundum sortem illorum [8] in monte et in campo et in Araba et in Esebon et in deserto et in Nazeb, Chetteum et Amorraeum et Channaneum et Ferezeum et Euchaeum et Iebusaeum; [9] regem Iericho, regem Geth, quae est iuxta Bethel; [10] regem Hierusalem, regem Chebron, [11] regem Iermuth, regem Lachis, [12] regem Aelam, regem Gongola, regem Gazer, [13] regem Dabir, regem Gazeir, [14] regem Herma, regem Aarad, [15] regem Lemna, regem Odolla, [16] regem Mageda, regem Iafud, [17] regem Ofer, regem Afeexarrus, [18] regem Asor, regem

Symoon, [19] regem Amarroth, regem Axit, [20] regem Cades, regem Tanach, [21] regem Macedon, regem Comman, qui est Chermel, [22] regem Ador, qui est Feennor; regem Goim, qui est Gaanna, [23-24] regem Thersa; omnes hii reges XXVIIII.

13. [1] Et Iesus erat senex et prouectae aetatis, et dixit Dominus ad Iesum: «Tu processior dierum, et terra subrelicta est multa in possessione, et haec est terra derelicta: [2] fines Phylistinorum, Gergesseorum et Channaneus; [3] ab ea quae non habitatur, quae est ante faciem Aegypti usque ad terminos Accaron et a sinistris Channaneorum reputatur quinque magistratibus Phylistinorum, Gazeo et Azotio et Ascalonitae et Chetteo et Accaron et Euaeo. [4] Inde Theman, omnis terra Channaan a Gaza et Sidone usque ad Afec usque ad fines Amorreorum, [5] et omnem terram Galiath Phylistinorum per omne Libanum ab oriente sole, sub Galgal sub monte Hermon usque ad introitum Remath; [6] omnis qui habitat de montana a Libano usque Mareesefothin, omnes Sidonienses, et ego illos exterminabo a facie uestra, sed distribue ea huic Istrahel, sicut tibi praecepi. […][22] Et Balaam, filium Baeor, diuinum, occiderunt in praedam […].

14. [1] Et hii sunt qui possederunt ex filiis Istrahel in terra Channaan, quibus partiti sunt Eleazar sacerdos et Iesus, filius Naue, et principes domus tribuum filiorum Istrahel. [2] Secundum sortes possederunt, sicut praecepit Dominus, in manu Iesu Naue, nouem tribus et dimidia tribus Manasse trans Iordanen. Dedit enim Moyses duabus tribubus et dimidiae tribui Manasse trans Iordanen. [3] Et Leuitis non dedit sortem in illis [*scil.* terris], [4] quoniam erant filii Ioseph duae tribus, Efrem et Manasse, et non est data portio in terra Leuitis, sed ciuitates inhabitare et quae separatae erant illorum pecoribus et pecora illorum. [5] Sicut praecepit Dominus Moysi, sic fecerunt filii Istrahel et partiti sunt terram. [6] Et accesserunt filii Iuda ad Iesum in Galgala, et dixit ad eum Chaleb, filius Seffone Genezeus: «Tu scis uerbum quod locutus est Dominus ad Moysen, hominem Dei, de me et te in Cades Barne: [7] XL annorum eram, cum mitteret me Moyses, puer Dei, de Cades Barne explorare terram, et respondi illi uerbum secundum sensum eius. [8] Fratres autem mei, qui ascendebant mecum, transtulerunt sensum populi; ego autem proposui adsequi Dominum Deum meum. [9] Et iurauit Moyses in illo die, dicens: "Terra in qua ingressus est erit tibi in sorte et filiis tuis in sempiternum, quia proposueram adsequi post Dominum Deum meum". [10] Et nunc aluit me Dominus, sicut dixit: "Ecce iste quadragesimus et quintus annus ex quo locutus est Dominus ad Moysen uerbum istud, et abiit Istrahel a deserto, et nunc ecce ego hodie LXXXV annorum. [11] Et sum hodie ualidus, sicut eram, cum misit me Moyses, similiter ualidus sum nunc introire et exire ad bellum. [12] Et nunc peto a te montem istum, sicut dixit Dominus in illo die, quia tu audisti uerbum istud in illo die. Nunc ergo Enacin, ibi sunt ciuitates fortissimae et magnae; quodsi Dominus mecum fuerit, exterminabo illos, sicut dixit Dominus». [13] Et benedixit illi Iesus et dedit Chebron Chaleb, filio Seffone, in sortem. [14] Propter hoc facta est Chebron Chaleb, filio Seffone Cinezeo, in sortem usque in hodiernum diem, propter quod adsecutus sit praeceptum Domini Dei Istrahel. [15] Nomen autem Chebron erat antea ciuitas Abroc, mater ciuitatium quae sunt in Enachin, et terra cessauit a bello.

15. […] [15] Et [*sc.* Chaleb] ascendit inde ad commorantes Dabir, et nomen ciuitatis Dabir antea erat ciuitas litterarum. [16] Et dixit Chaleb: «Quisquis acceperit ciuitatem litterarum et dominatus fuerit, dabo illi Ascham, filiam meam, uxorem». [17] Et cepit illam Cothoniel, filius Cenez, frater Chaleb, et Chaleb dedit illi Ascham filiam uxorem. […] [63] Et Iebusaeus inhabitabat in Hierusalem et non potuerunt filii Iuda perdere illos, et habitabant Iebusaei in Hierusalem usque in hunc diem.

[…]

20. [1] Et locutus est Dominus ad Iesum, dicens: [2] «Loquere filiis Istrahel, dicens: "Date ciuitates refugiorum quas dixi ad uos per Moysen, [3] refugium interfectori qui percussit animam nolens. Et erunt uobis ciuitates refugium, et non morietur homicida ab eo qui proximus est sanguinis, donec constituatur ante synagogam in iudicium, [[4-5]… *om. c. Lugd.*] [6] <quia usque ad illud tempus erit in ciuitate refugii homicida ille, donec moriatur sacerdos magnus… [*suppl. de Ambr.* fug. saec. 2: cfr. *VLD, ad Ios.* 20, 6]>. [7] Et separabit Cades in Galilea in finem Nepthalim, Cadesem et Sychem in finem Efrem et ciuitatem Arboc: haec est Hebron in monte Iuda. [8] Et ultra Iordanen Iericho dedit Bosor in deserto campo a tribu Ruben, et Remoth in Galaad de tribu Gad, et Gaulon in Basan de tribu Manasse». […].

21. […] [39] Omnes ciuitates Leuitarum in medio possessionis filiorum Istrahel XLVIII ciuitates, et seminata illorum in circuitu ciuitatium istarum, ciuitates [40] et seminata circa ciuitatem omnibus ciuitatibus istis. Et consummauit Iesus distribuens terram in finibus eius. Et dederunt filii Istrahel partem Iesu secundum praeceptum Domini et dederunt illi ciuitatem quam petierat; Thamnasarch dederunt illi in monte Efrem. Et aedificauit Iesus ciuitatem et habitauit in ea. Et accepit Iesus gladios petrinos, de quibus circumciderat filios Istrahel qui fuerant in uia in deserto, quia non erant circumcisi in deserto, et posuit eum in Thamnasareth. [41] Et dedit Dominus Istrahel omnem terram quam iurauerat statuturum patribus eorum, et possederunt illam et habitauerunt in ea. […].

22. [1] Tunc conuocauit Iesus filios Ruben et filios Gad et dimidiam tribus Manasse, [2] et dixit illis: «Vos audistis omnia quae praecepit uobis Moyses, puer Domini, et obaudistis uocem meam per omnia quae praecepi uobis. [3] Non dereliquistis fratres uestros his diebus plurimis usque in hodiernum diem, sed custodistis praeceptum Domini Dei nostri. [4] Nunc autem requiem dedit Dominus Deus noster fratribus uestris, sicut dixit illis. Nunc autem reuertentes ite in domos uestras et in terram possessionis uestrae quam dedit uobis Moyses trans Iordanen. [5] Sed custodite ualde facere praecepta et legem quam praecepit uobis Moyses, puer Domini, diligere Dominum Deum uestrum, ire in omnibus uiis eius, custodire praecepta illius et applicitum esse ei et deseruire illi ex toto corde uestro et ex tota anima uestra». [6] Haec dixit illis Iesus et dimisit illos, et abierunt in domos suas. [7] Et dimidiae tribui Manasse dedit Moyses in Basan et dimidiae dedit Iesus cum fratribus suis trans Iordanen ad mare. Et ubi dimisit illos Iesus in domos suas, benedixit illis, dicens: [8] «Cum diuitiis multis ite in domos uestras, et pecora multa nimis, argentum et aurum et ferrum et uestem multam diuidetis de praeda inimicorum uestrorum cum fratribus uestris». Et diuiserunt praedam cum fratribus suis. [9] Et abierunt filii Ruben et filii Gad et dimidia tribus filiorum Manasse a filiis Istrahel de Selom de terra Channaan ire in terram Galaad in terram possessionis suae, quam possederunt eam per praeceptum Domini per manus Moysi. [10] Et uenerunt in Galilea Iordanis quae est in terra Channaan, et aedificauerunt filii Gad et filii Ruben et dimidia tribus Manasse ibi altarium super Iordanen, altarium grande in conspectu Domini. [11] Et audierunt filii Istrahel, dicentes: «Ecce aedificauerunt filii Gad et filii Ruben et dimidia tribus Manasse altarium in finibus terrae Channaan super Galilath Iordanis in parte filiorum Istrahel. [12] Et congregati sunt omnes filii Istrahel in Selom, ut ascenderent et expugnarent illos. [13] Et miserunt filii Istrahel ad filios Ruben et Gad et ad dimidiam tribus Manasse in Galaad Fines, filium Eleazar sacerdotis, [14] et X ex principibus singulos principes cum illo de domo et patria de omnibus tribubus filiorum Istrahel; principes domuum paternarum sunt tribuni Istrahel. [15] Et peruenerunt ad filios Gad et ad filios Ruben et ad dimidiam tribus Manasse in Galaad, et locuti sunt ad illos, dicentes: [16] «Haec dicit uniuersa synagoga Domini: "Quae est haec neglegentia quam neglexistis in conspectu Domini Dei Istrahel, ut auerteretis uos hodie a Domino, aedificantes uobis ipsis altarium, desertores uos fieri a Domino? [17] Haud pusillum uobis peccatum Phogor, quia non sumus mundati ab eo usque in hunc

diem, et facta est plaga in synagoga Domini? [18] Et uos auertemini a Domino Deo uestro, et si deserueritis hodie a Domino et cras, super omnem Istrahel erit ira. [19] Et nunc si pusilla est uobis terra possessionis Domini, transite in terram possessionis, ubi erit tabernaculum Domini, et possidete eam in nobis et nolite a Domino desertores fieri et uos nolite deserere, ob hoc quod aedificaueritis altarium extra tabernaculum Domini Dei nostri. [20] Non Achar, filius Zara, neglegens neglexit de anathemate, et super omnem synagogam Istrahel facta est ira? Et hic unus fuit; tantum solus hic mortuus est in suo peccato?"». [21] Et responderunt filii Ruben et filii Gad et dimidia tribus Manasse, et locuti sunt tribunis Istrahel, dicentes: [22] «Dominus Deus est et Dominus et Deus ipse sciet si desertione negleximus ante Dominum, non liberet nos in eo. [23] Et si aedificauimus altarium ut deseramus a Domino Deo nostro, ut imponeremus super illum sacrificium holocaustorum et faceremus super illud sacrificium salutis Domino exquiret. [24] Sed propter timorem uerbi fecimus istud, dicentes: "Ut ne cras dicant filii uestri filiis nostris, dicentes: 'Quid uobis et Domino Deo Istrahel? [25] Et fines posuit Dominus inter uos et nos Iordanen, et non est uobis pars Domini' ", et alienabunt filii uestri filios nostros ut non colant Dominum. [26] Et diximus facere sic, aedificare altarium non propter hostiam neque propter sacrificia, [27] sed propter testimonium inter uos et nos. [28-29] Non contingat nobis a Domino Deo nostro deserere hodierna die, deseri nos ut aedificemus altarium hostiis et sacrificia salutis praeter altarium Domini quod est ante tabernaculum eius». [30] Et audiuit Finees sacerdos et omnes principes synagogae Istrahel qui erant cum illo uerba quae locuti sunt filii Ruben et filii Gad et dimidia tribus Manasse, et placuerunt illis. [31] Et dixit Finees sacerdos filiis Ruben et filiis Gad et dimidiae tribus Manasse: «Hodie sciuimus quoniam nobiscum est Dominus, quia non neglexistis ante conspectum Domini in neglegentia, quia liberastis filios Istrahel de manibus Domini». [32] Et discessit Finees sacerdos et principes a filiis Ruben et a filiis Gad et a dimidia tribus Manasse de terra Galaad in terram Channan ad filios Istrahel, et retulerunt illis ea uerba, [33] et placuerunt filiis Istrahel. Et dixerunt ne amplius ascenderent ad eos in pugnam et exterminarent terram filiorum Gad et filiorum Ruben et dimidiae tribus Manasse, et habitauerunt in eam et cognominauerunt altarium Ruben et Gad et dimidiae tribus Manasse, [34] quia testimonium est inter illos, quia Dominus Deus illorum est.

23. [1] Et factum est post die complures, postquam requiem dedit Dominus Istrahel ab omnibus inimicis qui erant in circuitu, et Iesus senior et processior in diebus. [2] Et conuocauit Iesus omnes filios Istrahel et curiam illorum et principes eorum et scribas illorum et iudices eorum et dixit ad illos: «Ego senui et processior sum diebus. [3] Vos autem uidistis quanta fecerit Dominus Deus noster omnibus gentibus istis a facie uestra, quia Dominus Deus noster qui simul nobiscum expugnauit. [4] Videte sicut dixi uobis quia gentes quae derelictae sunt in sortibus in tribus uestras, ab Iordane omnes gentes exterminaui, et a mare magno determinaui ad occidentem. [5] Dominus autem Deus noster hic exterminabit illos a facie uestra donec pereant, et immittet illis bestias feras, donec exterminet illos et reges eorum a facie uestra, et possidebitis terram illorum, sicut locutus est Dominus Deus noster uobis. [6] Inualescite uehementer custodire et facere omnia quae scripta sunt in libro legis Moysi, uti ne egrediamini in dextram uel in sinistram, [7] ut non intretis ad gentes istas quae derelictae sunt, et nomina deorum illorum non nominabuntur in uobis, neque deseruietis illis neque adorabitis illis, [8] sed Domino Deo uestro appliciti eritis, sicut fecistis usque in hunc diem. […]».

24. [1] Et congregauit Iesus omnes tribus Istrahel in Selom et conuocauit omnes seniores illorum et scribas illorum et iudices illorum et statuet eos in conspectu Domini. [2] Et dixit Iesus ad omnem populum: « […] [9] Et surrexit Balaac, filius Sephor, rex Moab, et restitit filiis Istrahel et misit et uocauit Balaam ut malediceret uobis. [10] Et noluit Dominus perdere uos et benedictione benedixit uos et

liberauit uos de manibus illius. [11] Et transistis Iordanen et uenistis Iericho, et pugnauerunt aduersus uos qui habitabant Iericho, Amorrei et Ferezei et Channanei et Euchei et Hettei et Iebusaei et Gergessei, et tradidit illos Dominus in manus uestras. [12] Et misit ante uos spalangiones et eiecit illos a facie uestra XII reges XXIIII ciuitatium Amorreorum, non in gladio tuo neque in sagitta. [13] Et dedit uobis terram in quam non laborastis in eam et ciuitates quas non aedificastis, et habitatis in eis, et uineas et oliueta quae non plantastis uos, manducabitis. [14] Et nunc timete Dominum et deseruite ei in sanctitate et iustitia, et auferte deos quibus deseruierunt patres uestri in Aegypto et ultra flumen, et seruite Domino. [15] Quodsi non placet deseruire Domino, eligite uobis ipsis hodie cui seruiatis, siue deis patrum uestrorum qui erant ultra flumen siue deis Amorreorum, in quibus uos habitatis in terra illorum; ego autem et domus mea deseruiemus Domino, quia sanctus est». [16] Et respondens populus dixit: «Non contingat nobis relinquere Dominum, ut seruiamus deis alienis. [17] Dominus Deus noster est; hic reduxit nos et patres nostros ex Aegypto, et custodiuit nos in omni uia qua iuimus in ea et in omnibus gentibus per quas transiuimus. [18] Et eiecit Dominus Amorreum et omnes gentes quae habitant terram a facie nostra; sed et nos seruiemus Domino: hic est enim Deus noster». [19] Et dixit Iesus ad populum: «Non poteritis seruire Domino, quia Deus sanctus est; et cum zelauerit uos, non sustinebit peccata uestra et delicta uestra; [20] cum deliqueritis Domino et deseruieritis deis alienis, et superueniens uexabit uos et exterminabit uos propter quod benefecerit uobis […]». [25] Et disposuit Iesus testamentum ad populum in illo die et dedit illi legem et iudicium in Selom coram tabernaculo Domini Dei Istrahel. [26] Et scripsit haec uerba in libro legis Dei, et accepit lapidem magnum et statuit illum sub terebintho ante Dominum. [27] Et dixit Iesus ad populum: «Ecce lapis iste erit uobis in testimonium, quia hic audiuit omnia quae dicta sunt a Domino, quaecumque locutus est ad uos hodie, et erit hic uobis in testimonium in nouissimis diebus, cum recesseritis a Domino Deo uestro». [28] Et dimisit Iesus totum populum, et rediit unusquisque in domum suam. [29] Et factum est post haec et mortuus est Iesus, filius Naue, seruus Domini, CX annorum. [30] Et sepellierunt illum in finibus sortis suae in Thamnasarech in monte Efrem, ab aquilone montis Galaad; ibi posuerunt cum illo in monumento in quo sepellierunt illum gladios petrinos de quibus circumcidit filios Istrahel, cum eduxisset illos ex Aegypto, sicut praecepit Dominus, et ibi sunt usque in hodiernum diem. [31] Et seruiuit Istrahel Domino omnibus diebus Iesu et omnibus diebus seniorum, qui longo tempore uixerunt cum Iesu et qui uiderunt omnia opera Domini quaecumque fecit ipsi Istrahel. [32] Et ossa Ioseph tulerunt filii Istrahel ex Aegypto et abierunt in Sicimis in partem agri quam possedit Iacob ab Amorreis qui habitabant in Sicima C agnis, et dedit eam Ioseph in partem. [33] Et factum est post haec et Elezar, filius Aron, sacerdos, mortuus est et sepultus est in Gabaa, quae erat in Finees, filii eius, quam dedit illi in monte Efrem. In illo die accipientes arcam testamenti Dei circumferebant in filiis Istrahel, et Finees sacerdotium administrauit pro Eleazar, patre suo, usque dum moreretur, et obrutus est in Gabaa, terra sua. Filii autem Istrahel abierunt unusquisque in suum locum et in suam ciuitatem, et colebant filii Istrahel Astarten et Aseroth et deos gentium qui erant in circuitu eorum, et tradidit illos Dominus in manu Eglom, regis Moab, et dominatus est illorum annis decem et nouem.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

STRUMENTI DI CONSULTAZIONE:

1. **Dizionari, enciclopedie e repertori biobibliografici:**

ABD
AA.VV., *The Anchor Bible Dictionary,* New York, Doubleday, 1992, 6 voll.

DEB
AA.VV., *Dizionario Enciclopedico della Bibbia,* a cura di R. Penna, Roma, Edizioni Borla – Città Nuova Editrice, 1995.

DLCA
S. Döops – W. Geerlings, *Dizionario di Letteratura Cristiana Antica,* ed. it. a cura di C. Noce, Città del Vaticano – Roma, Urbaniana University Press – Città Nuova Editrice, 2006 (ed. orig. *Lexikon der antiken christlichen Literatur,* Freiburg, Herder, 2002).

GBU
AA.VV., *Dizionario biblico GBU,* Chieti – Roma, Edizioni GBU, 2008[3] (ed. orig.: *New Bible Dictionary, Third Edition,* Leicester, Inter-Varsity Press, 1996[3], rist. 1997).

GEIB
AA.VV., *Grande Enciclopedia illustrata della Bibbia,* Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1997, 3 voll. (ed. orig. *Das Grosse Bibellexikon,* Wuppertal und Zürich, R. Brockhaus, 1987-1989).

NDPAC
AA.VV., *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane,* Genova – Milano, Marietti Editore, 2006-2008, 4 voll. (rifacimento del *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane,* diretto da A. Di Berardino, Casale Monferrato, Marietti Editore, 1983-1988, 3 voll.).

Quasten, *Patrologia*
J. Quasten – A. Di Berardino, *Patrologia,* Marietti, 1967-2000, 5 voll. (i primi 2 voll. sono la traduzione italiana di J. Quasten, *Patrology,* Utrecht, Spectrum Publishers, 3 voll., 1950-1953).

RE
G. Wissowa, *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* hrsgb. von G. Wissowa *et al.,* Stuttgart, Metzler – Druckenmüller, 1893-1978 (65 voll. e 15 voll. suppl.)

RLAC
AA.VV., *Reallexikon für Antike und Christentum,* Stuttgart, A. Hiersemann, 1950- .

2. Lessici della lingua greca e latina:

De Vit, *Onom.*
V. De Vit, *Totius Latinitatis Onomasticon,* Prati, Typis Aldinianis, 1867-1887, 4 voll.

Forcellini – Corradini, *Lexicon*
Ae. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis,* a J. Furlanetto emendatum et auctum; curantibus F. Corradini et J. Perin emendatius et auctius…, Patavii, Typis Seminarii, rist. anast. 1940, 4 voll.

Georges 2013
K. E. Georges, *Der neue Georges, ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch,* hrsgb. von T. Baier, bearbeitet von T. Dänzer, Darmstadt, Wittenschaftliche Buchgesellschaft, 2013, 2 voll.

LSJ
H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon,* new edition revised and augmented by H. S. J. e R. McKenzie, Oxford, Clarendon Press, 1940[9] (supplement 1996).

NGML
AA.VV., *Novum glossarium mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC,* edendum curavit Consilium Academiarum Consociatarum, Hafniae, E. Munksgaard, 1969.

OLD
P. G. W. Glare (ed.), *Oxford Latin Dictionary,* Oxford University Press, 2012[2].

Perin, *Onom.*
J. Perin, *Onomasticon totius Latinitatis,* Patavii, Typis Seminarii, 1913-1920, 2 voll.

PGL
G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1976[4].

ThlL
AA.VV., *Thesaurus Linguae Latinae,* Leipzig – Stuttgart, Teubner, 1900- .

3. Grammatiche scientifiche della lingua latina:

Leumann – Hofmann – Szantyr, *Lat. Gramm.*
M. Leumann – J. B. Hofmann – A. Szantyr, *Lateinische Grammatik,* I, *Lateinische Laut- und Formenlehre,* München, C. H. Beck, 1977[2]; II, *Lateinische Syntax und Stilistik,* München, C. H. Beck, 1965 (= 1972).

Neue – Wagener, *Formenlehre…*
F. Neue – C. Wagener, *Formenlehre der lateinischen Sprache,* Berlin, S. Calvary – Leipzig, O. R. Reisland, 1892-1905, 4 voll. (= Hildesheim, Olms, 1985, 3 voll.).

4. Concordanze e lessici del testo biblico:

Buzzetti 1989
C. Buzzetti, *Dizionario base del Nuovo Testamento greco-italiano,* Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera, 1989.

Peultier 1939
E. Peultier, *Concordantiarum universae Scripturae Sacrae Thesaurus,* Parisiis, P. Lethielleux, 1939[2].

Zorell 1961
F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti,* Parisiis, P. Lethielleux, 1961[3].

5. Atlanti storici:

Aharoni – Avi-Yonah 1987, *Atlante…*
Atlante della Bibbia, a cura di Y. Aharoni e M. Avi-Yonah, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1987 (ed. orig. *Bible Atlas,* London – New York, Macmillian – Collier, 1968).

6. Risorse elettroniche:

– *BIBLindex: Index of Biblical Quotations and Allusions in Early Christian Literature*
http://www.biblindex.mom.fr/

– LLT = *Library of Latin Texts Online Complete* (Brepols' online publications)
http://www.brepolis.net/

– *Musisque Deoque: un archivio digitale di poesia latina, dalle origini al Rinascimento italiano*
http://www.mqdq.it/mqdq/

– *Pede certo: Metrica latina digitale*
http://www.pedecerto.eu/

– *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel* (Vetus Latina Institut, Beuron)
http://www.vetus-latina.de/en/institut_vetus_latina/institut.html

– VLD = *Vetus latina Database* (Brepols' online publications)
http://apps.brepolis.net/vld/index.html

EDIZIONI:

1. **Edizioni dell'*Heptateuchos*** (in ordine cronologico):

a) Edizioni di *Gen.* 1-165 (cod. **R**):

Morel 1560
Cl. Marii Victoris, oratoris Massiliensis, *Ἀληθείας, seu commentationum in Genesin libri III; Epigrammata varia vetusti cuiusdam auctoris, inter quae sunt et aliquot psalmi versibus redditi;* Hilarii Pictaviensis episc. *Genesis;* Cypriani *Genesis* et *Sodoma;* Dracontii *De opere sex dierum,...* Parisiis, apud G. Morelium, 1560.

Fabricius 1564
Poetarum veterum ecclesiasticorum Opera Christiana, et operum reliquiae atque fragmenta..., diligentia et studio Georgi Fabricii Chemnicensis, Basileae, per I. Oporinum, 1564.

Morel 1564
D. Caecilii Cypriani episcopi Carthaginiensis, martyris Christi, *Opera, quotquot perquirentibus reperire Dei munere concessum est, omnia...* aucta Gul. Morelii… diligentia ac labore, … Parisiis, apud Claudium Fremy, 1564.

De Pamèle 1568
Opera D. Caecilii Cypriani Carthaginiensis episcopi… *iam denuo quam accuratissime recognita,...* III, Antverpiae, apud viduam et haeredes I. Stelsii, 1568.

De Pamèle 1583
Q. Septimii Florentis Tertulliani Carthaginiensis presbyteri *Opera, quae hactenus reperiri potuerunt omnia...,* II/4, Parisiis, apud M. Sonnium, 1583.

Du Jon 1597
Q. Septimii Florentis Tertulliani Carthaginiensis presbyteri… *Opera quae adhuc reperiri potuerunt omnia...,* Franckerae, excudebat Ae. Radaeus, 1597.

Rigault 1634
Q. Sept. Florentis Tertulliani *Opera, ad vetustissimorum exemplarium fidem locis quamplurimis emendata,* N. Rigaltii I. C. observationibus et notis illustrata, Lutetiae, sumptibus M. Du Puis, 1634.

Rigault 1648
Sancti Caecilii Cypriani *Opera,* Nicolaii Rigaltii observationibus, *ad veterum exemplarium fidem recognita et illustrata,* Lutetiae Parisiorum, apud viduam M. Du Puis, 1648.

Rivinus 1651
Q. Septimii Florentis Tertulliani Carthaginiensis presbyteri… *Opera poetica omnia,* … cura et impensis D. Andreae Rivini, Gothae, prelo Reyheriano Joh. Mich. Schallen, 1651.

Le Prieur 1664
Q. Septimii Florentis Tertulliani *Opera ad vetustissimorum exemplarium fidem sedulo emendata,* diligentia Nic. Rigaltii I. C. … Ph. Priorius argumenta et notas… de novo adiecit, Lutetiae Parisiorum, impensis Societatis typographicae, 1664.

Le Prieur 1666
Sancti Caecilii Cypriani *Opera ad vetustissimorum exemplarium fidem sedulo emendata,* diligentia Nic. Rigaltii I. C. … Ph. Priorius argumenta et notas … de novo adiecit…, sumptibus I. Du Puis, Parisiis 1666.

Fell 1682
Sancti Caecilii Cypriani *Opera,* recognita et illustrata per Ioannem Oxoniensem Episcopum…, Oxonii, e Theatro Sheldoniano, 1682.

Dupin 1698
L. E. Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* IV, Paris, A. Pralard 1698, pp. 10-24.

Maittaire 1713
Opera et fragmenta veterum poetarum Latinorum profanorum et ecclesiasticorum, ..., ed. M. Maittaire, Londini, apud J. Nicholson – B. Tooke – J. Tonson, 1713.

Baluze – Maran 1726
Sancti Caecilii Cypriani… *Opera, ad mss. codices recognita et illustrata,* studio ac labore Stephani Baluzii Tutelensis. Absolvit post Baluzium… unus ex monachis congreg. S. Mauri [= P. Maran], Parisiis, ex typographia regia, 1726.

Oberthür 1781
Q. Septimii Florentis Tertulliani *Opera omnia,* II, Wirceburgi, in off. libr. Staheliana, 1781.

Oehler 1854
Q. Septimii Florentis Tertulliani *Quae supersunt omnia,* edidit F. Oehler, II, Lipsiae, T. O. Weigel, 1854.

Hartel 1871
S. Thasci Caecilii Cypriani *Opera omnia,* recensuit et commentario critico instruxit G. Hartel, *CSEL* III/3, Vindobonae, apud C. Geroldi filium, 1871 (= USA, Nabu Press, 2010).

b) Edizioni dell'intero libro della *Genesi* (codd. **RG**):

Martène – Durand 1733
Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium, amplissima collectio,..., IX, prodiit nunc primum studio et opera d. E. Martène et d. U. Durand, Parisiis, apud Montalant, 1733.

Gallandi 1768
Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum…, IV, cura et studio A. Gallandii, Venetiis, ex typographia Jo. Bapt. Albritii, 1768.

Arévalo 1792
C. Vetti Aquilini Iuvenci presbyteri Hispani *Historiae Evangelicae libri IV*. Eiusdem *carmina dubia, aut suppositicia,…,* Romae, apud A. Fulgonium, 1792.

Migne 1846
Quarti saeculi poetarum Christianorum, Juvenci, Sedulii, Optatiani, Severi et Faltoniae Probae *Opera omnia,* in *PL* XIX, Parisiis, apud editorem, 1846 (= Turnholti, Brepols, 1967).

c) Edizioni dell'intero *Heptateuchos* (codd. **RGABC**):

Pitra 1852
Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum Patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus Opera,…, curante d. J. B. Pitra, I, Parisiis, apud Firmin Didot Fratres, 1852 (= Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1963).

Pitra 1888
Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata, V, edidit J. B. Pitra, Parisiis, apud Roger et Chernowitz bibliopolas – Romae, ex officina libraria Ph. Cuggiani, 1888.

Peiper 1891
Cypriani Galli poetae *Heptateuchos, accedunt incertorum de Sodoma et Iona et ad senatorem carmina et* Hilarii *quae feruntur in Genesin, de Maccabaeis atque de Euangelio,* recensuit et commentario critico instruxit R. Peiper, *CSEL* XXIII, Vindobonae, F. Tempsky, 1891.

2. Edizioni della Bibbia in lingua greca e latina:

a) Per la versione dei *Settanta:*

Rahlfs 1965
Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1965[8], 2 voll. (editio minor: Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979).

b) Per la *Vetus Latina:*

Fischer 1951
Genesis, ed. B. Fischer, in *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel,* II, Freiburg, Herder, 1951.

Jülicher, *Itala…*
Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften, hrsgb. von A. Jülicher, Berlin, W. De Gruyter & co., 1963-1976, 4 voll.

Ranke 1871
Par palimpsestorum Wirceburgensium, antiquissimae Veteris Testamenti versionis Latinae fragmenta, e codicibus rescriptis eruit, edidit, explicuit E. Ranke, Vindobonae, sumpt. G. Braumüller, 1871.

Robert 1881
Pentateuchi versio Latina antiquissima e codice Lugdunensi. Version latine du Pentateuque antérieure à Saint Jérôme,… publiée par U. Robert, Paris, Firmin-Didot, 1881.

Robert 1900
Heptateuchi partis posterioris versio Latina antiquissima e codice Lugdunensi. Version latine du Deuteronome, de Josué et des Judges antérieure à Saint Jerôme, … publiée par U. Robert, Lyon, Librairie de A. Rey et C., 1900 (= USA, Nabu Press, 2011).

Sabatier, *Bibliorum Sacrorum…*
Bibliorum Sacrorum Latinae uersiones antiquae, seu Vetus Italica et caeterae quaecumque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt…, opera et studio d. P. Sabatier, Remis, apud Florentain – Parisiis, apud F. Didot, 1743-1751, 3 voll. (= Turnhout, Brepols, 1991).

c) Per la *Vulgata:*

Weber 1969
Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, recensuit et brevi apparatu instruxit R. Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1969, 2 voll. (ed. minor: curr. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007).

3. Altre edizioni[1]:

Alberto 2005
Eugenii Toletani *Opera omnia,* cura et studio P. F. Alberto, *CC s.L.* CXIV, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 2005.

Anderson 1977
P. Ouidii Nasonis *Metamorphoses,* ed. W. S. Anderson, Leipzig, B. G. Teubner, 1977.

Badini – Rizzi 2011
Proba, *Il centone,* a cura di A. Badini e A. Rizzi, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2011.

[1] Nell'elenco che segue vengono riportate anche edizioni corredate di traduzione e commento. In genere, nel corso della trattazione, ho indicato queste ultime con la dicitura di «edizioni commentate», per distinguerle dalle altre edizioni critiche.

Bergman 1926
Aurelii Prudentii Clementis *Carmina,* ed. I. Bergman, *CSEL* LXI, Vindobonae – Lipsiae, Hoelder – Pichler – Tempsky, 1926.

Buecheler 1897
Anthologia Latina, siue Poesis Latinae Supplementum, edd. F. Buecheler et A. Riese: pars posterior, *Carmina Latina Epigraphica,* conl. F. Buecheler, II, Lipsiae, B. G. Teubner, 1897.

Cavenaile 1958
Corpus papyrorum Latinarum, ed. R. Cavenaile, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1958.

Chatelain 1883
E. Chatelain, *Un 'Gradus ad Parnassum' de l'extrême décadence,* in «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes» VII (1883 = Amsterdam, J. Benjamins, 1973), pp. 65-77.

Cunningham 1966
Aurelii Prudentii Clementis *Carmina,* cura et studio M. P. Cunningham, *CC s.L.* CXXVI, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1966.

Dekkers 1954
Quinti Septimii Florentis Tertulliani *Apologeticum,* ed. E. Dekkers, *CC s.L.* I/1, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954.

Dümmler 1881
Alcuini *carmina,* ed. E. Dümmler, in *MGH, Poetae Latini Aevi Carolini,* I, Berolini, apud Weidmannos, 1881, pp. 160-351.

Dümmler 1895
Epistulae Karolini Aevi, t. II, ed. E. Dümmler, in *MGH, Epistulae,* IV, Berolini, apud Weidmannos 1895^{1} (1974^{2}).

Ehwald 1919
Aldhelmi *Opera,* ed. R. Ehwald, in *MGH* XV, Berolini, apud Weidmannos, 1919.

Escolà 2007
J. M. Escolà, *Pseudo-Cebrià. Poemes,* introducció, edició crítica, traducció i notes de J. M. E., Barcelona, Fundació Bernat Metge, 2007.

Fernández Martínez 2007
'Carmina Latina Epigraphica' de la Bética Romana. Las primeras piedras de nuestra poesía, ed. C. Fernández Martínez (*et alii*), Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007.

Godman 1982
Alcuin, *The Bishops, Kings and Saints of York,* edited by P. Godman, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Huemer – Panagl 2007
Sedulii *Opera omnia,* recens. I. Huemer; editio altera suppl. aucta cur. V. Panagl, *CSEL* X, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007.

Jocelyn 1967
The Tragedies of Ennius, edited with an introduction and commentary by H. D. Jocelyn, Cambridge University Press, 1967.

Kendall 1975
Bedae Venerabilis *Opera: De arte metrica et de schematibus et tropis,* ed. C. B. Kendall, *CC s.L.* CXXIII A, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1975.

Kreuz 2006
Pseudo-Hilarius, *Metrum in Genesin; Carmen de Euangelio,* ed. G. E. Kreuz, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2006.

Lachmann, *Gromatici*
Gromatici ueteres, ex recensione C. Lachmanni, Berolini, impensis G. Reimeri, 1848-1852, 2 voll.

Marcone 1995
Paolino di Pella, *Discorso di ringraziamento,* a cura di A. Marcone, Bologna, Edizioni Dehoniane – Firenze, Nardini Editore, 1995.

McKinlay 1951
Aratoris subdiaconi *De actibus apostolorum,* ed. A. P. McKinlay, *CSEL* LXXII, Vindobonae, Hoelder – Pichler – Tempsky, 1951.

Mommsen 1892, *Chronicum*
Chronicum Alexandrinum, in *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII,* ed. Th. Mommsen, in *MGH* auct. ant., IX/1, Berolini, apud Weidmannos, 1892, pp. 91-129.

Morisi 1993
Versus de Sodoma, a cura di L. Morisi, Bologna, Pàtron, 1993.

Mosetti Casaretto – Rosati 2002
Rabano Mauro – Giovanni Immonide, *La Cena di Cipriano,* a cura di F. Mosetti Casaretto e E. Rosati, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2002.

Moussy 1974
Paulin de Pella, *'Poème d'action de grâces' et 'Prière',* cur. Cl. Moussy, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1974.

Nodes 1985
Avitus, *The Fall of Man. De Spiritalis Historiae Gestis libri I-III,* edited by D. J. Nodes from Laon, Bibliothèque Municipale, ms. 273, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985.

Peiper 1883
Alcimi Ecdicii Auiti Viennensis episcopi *Opera quae supersunt,* ed. R. Peiper, in *MGH* VI/2, Berolini, apud Weidmannos, 1883.

Pozzato – Rodighiero 2011
Claudio Rutilio Namaziano, *Il ritorno,* a cura di S. Pozzato e A. Rodighiero, Torino, N. Aragno, 2011.

Ribbeck 1897
Tragicorum Romanorum fragmenta, ed. O. Ribbeck, Lipsiae, B. G. Teubner, 1897[3].

Riese 1878, *Geographi*
Geographi Latini minores, ed. A. Riese, Heilbronnae, apud Hemingeros Fratres, 1878 (= Hildesheim, Olms, 1964).

Scaffai 1997
Baebii Italici *Ilias Latina,* a cura di M. Scaffai, Bologna, Pàtron, 1997[2].

Sineri 2011
Il centone di Proba, a cura di V. Sineri, Acireale – Roma, Bonanno Editore, 2011.

Skutsch 1985
The 'Annals' of Q. Ennius, ed. by O. Skutsch, Oxford, Clarendon Press, 1985.

Sordi 2008
Tertulliano, *Difesa del Cristianesimo. Apologeticum,* a cura di M. Sordi (*et alii*), Roma, Edizioni San Clemente – Bologna, Edizioni dello Studio domenicano, 2008.

Thilo – Hagen, *Servii…*
Seruii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii, edd. G. Thilo et H. Hagen, Lipsiae, B. G. Teubner, 1878-1887, 3 voll.

Traube 1892
Carmina Centulensia, ed. L. Traube, in *MGH, Poetae Latini Aevi Carolini,* III/2, Berolini, apud Weidmannos, 1892, pp. 265-368.

Vahlen 1928
Ennianae poesis reliquiae, rec. J. Vahlen, Lipsiae, B. G. Teubner, 1928[2] (= Amsterdam, A. M. Hakkert, 1963).

Vollmer 1905
Fl. Merobaudis *Reliquiae;* Bl. Aem. Dracontii *Carmina;* Eugeni Toletani *Carmina et Epistulae,* ed. F. Vollmer, in *MGH,* XIV, Berolini, apud Weidmannos, 1905.

LETTERATURA SECONDARIA:

1. Studi sulla letteratura tardoantica e medievale e sul genere parafrastico:

Auerbach 1974
E. Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo,* trad. it. di F. Codino, Milano, Feltrinelli, 1974[3] (ed. orig. *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter,* Bern, A. Francke, 1958).

Auerbach 2000
E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale,* trad. it. di A. Romagnoli e H. Hinterhäuser, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 2000, 2 voll. (ed. orig. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur,* Bern, A. Francke, 1956).

Bachtin 1979
M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale,* trad. it. di M. Romano, Torino, Einaudi, 1979 (ed. orig. *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa,* Moskva, 1965).

Bažil 2009
M. Bažil, *Centones Christiani. Métamorphoses d'une forme intertextuelle dans la poésie latine chrétienne de l'Antiquité tardive,* Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009.

Consolino 2005
F. E. Consolino, *Il senso del passato: generi letterari e rapporti con la tradizione nella 'parafrasi biblica' latina,* in AA.VV., *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo,* Milano, Cisalpino, 2005, pp. 447-526.

Cottier 2002
J. F. Cottier, *La paraphrase latine, de Quintilien à Erasme,* in «Revue des Etudes Latines» LXXX (2002), pp. 237-252.

Curtius 1992
E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino,* ed. it. a cura di R. Antonelli, Firenze, La Nuova Italia, 1992 (ed. orig. *Europeische Literatur und lateinisches Mittelalter,* Bern, A. Francke, 1948).

Cutino 2009
M. Cutino, *L' 'Alethia' di Claudio Mario Vittorio: la parafrasi biblica come forma di espressione teologica,* Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2009.

Deproost 1990
P.-A. Deproost, *L'apôtre Pierre dans une épopée du VI^e siècle. L' 'Historia Apostolica' d'Arator,* Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1990.

Deproost 1997
P.-A. Deproost, *L'épopée biblique en langue latine. Essai de définition d'un genre littéraire,* in «Latomus» LVI (1997), pp. 14-39.

Deproost 1998
P.-A. Deproost, *'Ficta et facta'. La condamnation du 'mensonge des poètes' dans la poésie chrétienne,* in «Revue des Études Augustiniennes» XLIV (1998), pp. 101-121.

Donnini 1972
M. Donnini, *Annotazioni sulla tecnica parafrastica negli 'Euangeliorum libri' di Giovenco,* in «Vichiana» I (1972), pp. 231-249.

Evenepoel 1993
W. Evenepoel, *The Place of Poetry in Latin Christianity,* in J. Den Boeft – A. Hilhorst (curr.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays,* Leiden, E. J. Brill, 1993.

Flammini 2002
G. Flammini, *La parafrasi: dalla utilizzazione nelle scuole dei retori alla nascita di un nuovo genere poetico,* in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata» XXXV (2002), pp. 123-137.

Fontaine 1981
J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien,* Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1981.

Fontaine 1988
J. Fontaine, *Comment doit-on appliquer la notion de genre littéraire à la littérature chrétienne du IV^e siècle?,* in «Philologus» CXXXII (1988), pp. 53-73.

Frey 1961
L. H. Frey, *The Rhetoric of Latin Christian Epic Poetry,* in «Annuale Medievale» II (1961), pp. 15-30.

Gamber 1977
S. Gamber, *Le livre de la Genèse dans la poésie latine au V^e siècle,* Genève, Slatkine Reprints, 1977 (ed. orig. Paris, A. Fontemoig, 1899).

Gambino 1999
F. Gambino, *'Epica biblica': spunti per la definizione di un genere medievale,* in «La Parola del Testo» III (1999), pp. 7-43.

Gargano 2009
G.-I. Gargano, *Il sapore dei Padri della Chiesa nell'esegesi biblica. Introduzione a una lettura sapienziale della Scrittura,* Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2009.

Golega 1930
J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum,* Breslau, Müller&Seiffert, 1930.

Green 2006
R. P. H. Green, *Latin Epics of the New Testament: Juvencus, Sedulius, Arator,* Oxford University Press, 2006.

Gualandri 1995
I. Gualandri, *Prassi esegetica e stile letterario: alcuni problemi,* in C. Moreschini (cur.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica,* Atti del III convegno dell'Associazione di studi tardoantichi, Napoli, M. D'Auria, 1995, pp. 147-174.

Hamman 2008
A. Hamman, voce "Prospero d'Aquitania", in *NDPAC* III (2008), coll. 4372-4374.

Herzog 1975
R. Herzog, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike,* I, München, W. Fink, 1975.

Herzog 1984
R. Herzog, *La meditazione poetica: una nuova forma retorico-teologica tra tarda antichità e barocco,* in AA.VV., *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica,* Atti del V corso della Scuola Superiore di Archeologia e Civiltà medievali (Erice, 6-12 dicembre 1981), Messina, Centro di Studi Umanistici, 1984, pp. 75-102.

Hudson-Williams 1967
A. Hudson-Williams, *Vergil and the Christian Latin Poets,* in «Proceedings of the Virgil Society» VI (1966-1967), pp. 11-21.

Jauss 1989
H. R. Jauss, *Alterità e modernità della letteratura medievale,* trad. di M. G. Saibene Andreotti e di R. Venuti, Torino, Bollati Boringhieri, 1989 (ed. orig. *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976,* München, W. Fink, 1977).

Kartschoke 1975
D. Kartschoke, *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfrid von Weißenburg,* München, W. Fink, 1975.

Lana 1989
I. Lana, *La poesia cristiana latina dei primi secoli: prospettive di lettura,* in A. Garzya (cur.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità,* Atti del I convegno dell'Associazione di studi tardoantichi, Napoli, M. D'Auria, 1989, pp. 71-88.

Lobrichon 1993
G. Lobrichon, *L'esegesi biblica. Storia di un genere letterario (VII-XIII secolo),* in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo,* I/2, Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 355-381.

Malsbary 1985
G. Malsbary, *Epic Exegesis and the Use of Virgil in the Early Biblical Poets,* in «Florilegium» VII (1985), pp. 55-83.

Manca 2010
M. Manca, *La "Coena Cypriani" fra pantagruelismi letterari e oralità popolare,* in «Incontri Triestini di Filologia Classica» VIII (2008-2009), Edizioni Università di Trieste, 2010, pp. 85-97.

Martorelli 2008
U. Martorelli, *Redeat verum. Studi sulla tecnica poetica dell' 'Alethia' di Claudio Mario Vittorio,* Stuttgart, F. Steiner, 2008.

Mc Clure 1981
J. Mc Clure, *The Biblical Epic and its Audience in Late Antiquity,* in «Papers of the Liverpool Latin Seminar» III (1981), ed. F. Cairns, pp. 305-321.

Modesto 1992
Ch. Modesto, *Studien zur Cena Cypriani und zu deren Rezeption,* Tübingen, G. Narr, 1992.

Moretti 2003
P. F. Moretti, *L'esegesi biblica dei Padri: un genere letterario? Un tentativo di approccio al problema,* in F. E. Consolino (cur.), *Forme letterarie nella produzione latina di IV-V secolo, con uno sguardo a Bisanzio,* Roma, Herder, 2003, pp. 127-145.

Müller 1866
L. Müller, *Zu Ennius und den christlichen Dichtern,* in «Rheinisches Museum für Philologie» n.s. XXI (1866), pp. 123-133.

Nazzaro 1983
A. V. Nazzaro, voce "Parafrasi biblica", in *DPAC* II (1983), coll. 2679-2682.

Nazzaro 2001
A. V. Nazzaro, *Poesia biblica come espressione teologica: fra Tardoantico e Altomedioevo,* in AA.VV., *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica,* Atti del convegno di Firenze (26-28 giugno 1997), Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2001, pp. 119-153.

Nazzaro 2006
A. V. Nazzaro, *Riscritture metriche di testi biblici e agiografici in cerca del genere negato,* in AA.VV., *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica,* Università degli Studi di Foggia, IV (2006), pp. 397-439.

Nazzaro 2008a
A. V. Nazzaro, voce "Parafrasi (biblica e agiografica)", in *NDPAC* III (2008), coll. 3909-3916.

Nazzaro 2008b
A. V. Nazzaro, introd. ad AA.VV., *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica,* Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2008, pp. 9-56.

Nodes 1993
D. Nodes, *Doctrine and Exegesis in Biblical Latin Poetry,* Leeds, F. Cairns, 1993.

Nosarti 2014
L. Nosarti, *Some remarks on the 'Hymn to Light' of Dracontius ('Laudes Dei' I 115-128),* in «Medievalia et Humanistica» XL (2014), pp. 37-82.

Palla 1991
R. Palla, *Aspetti e momenti della poesia cristiana latina del quarto secolo,* in AA.VV., *La poesia. Origine e sviluppo delle forme poetiche nella letteratura occidentale,* I, Pisa, Edizioni ETS, 1991, pp. 97-116.

Polara 1990
G. Polara, *I centoni,* in AA.VV., *Lo spazio letterario di Roma antica,* III, Roma, Salerno Editrice, 1990, pp. 245-275.

Roberts 1985
M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity,* Liverpool, F. Cairns, 1985.

Santorelli 2011
P. Santorelli, introd. a L. Canali (cur.), *Aquilino Giovenco. Il poema dei Vangeli,* Milano, Bompiani, 2011, pp. 7-37.

Schaller 1993
D. Schaller, *La poesia epica,* in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo,* I/2, Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 9-42.

Siniscalco 2007
P. Siniscalco, voce "Generi letterari", in *NDPAC* II (2007), coll. 2065-2067.

Smolak 2000
K. Smolak, *La poesia cristiana latina tra il quarto e il quinto secolo,* in «Salesianum» LXII (2000), pp. 19-39.

Springer 1988
C. P. E. Springer, *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The 'Paschale Carmen' of Sedulius,* Leiden, E. J. Brill, 1988.

Springer 2003
C. P. E. Springer, *The Biblical Epic in Late Antiquity and the Early Modern Period: the Poetics of Tradition,* in Z. von Martels – V. M. Schmidt (curr.), *Antiquity Renewed. Late Classical and Early Modern Themes,* Leuven – Paris – Dudley, Peeters, 2003.

Stella 1988
F. Stella, *Fra retorica e innografia: sul genere letterario delle 'Laudes Dei' di Draconzio,* in «Philologus» CXXXII (1988), pp. 258-274.

Stella 1993
F. Stella, *La poesia carolingia latina a tema biblico,* Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993.

Stella 2001
F. Stella, *Poesia e teologia. L'Occidente latino tra IV e VIII secolo,* Milano, Jaca Book, 2001.

Thraede 1962
K. Thraede, voce "Epos", in *RLAC* V (1962), coll. 983-1042.

van der Laan 1993
P. W. A. Th. van der Laan, *Imitation créative dans le 'Carmen Paschale' de Sédulius,* in J. den Boeft – A. Hilhorst (curr.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays,* Leiden, E. J. Brill, 1993, pp. 135-166.

Veronese 2009
M. Veronese, *Introduzione a Cipriano,* Brescia, Morcelliana, 2009.

White 2000
C. White, *Early Christian Latin Poets,* London – New York, Routledge, 2000.

2. Studi sull'*Heptateuchos:*

Becker 1889
C. Becker, *De metris in Heptateuchum,* Bonnae, Typis C. Georgi, 1889.

Best 1891
H. Ph. Best, *De Cypriani quae feruntur metris in Heptateuchum,* Marpurgi Cattorum, Typis Friederici typ. acc., 1891.

Brewer 1904
H. Brewer, *Über den Heptateuchdichter Cyprian und die "Caena Cypriani",* in «Zeitschrift für katholische Theologie» XXVIII (1904), pp. 92-115.

Ciarlo 2008
D. Ciarlo, *Aspetti del procedimento parafrastico nell' 'Heptateuchos' di Cipriano poeta,* in AA.VV., *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica,* II, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2008, pp. 727-752.

Collina 1913
M. Collina, *L' 'Alethia' di M. C. Vittore e l' 'Heptateuchos' ciprianeo,* Faenza, Tipografia F. lli Lega, 1913.

De Gianni 2014
D. De Gianni, *Modello ambrosiano e intertesti classici nel poema dell' 'Heptateuchos'* (*Iud.* 665-667, 683-684 e 695), in «Révue des Études Tardo-antiques» III (2013-2014), pp. 171-192.

Fernandez Vallina 1982
E. Fernandez Vallina, *Presencia de Virgilio en Cipriano poeta,* in «Helmantica» XXXIII (1982), pp. 329-335.

Fernandez Vallina 1993
E. Fernandez Vallina, *Del uso poético del léxico de "color" en Cipriano poeta,* in «Helmantica» XLIV (1993), pp. 399-412.

Flammini 2006
G. Flammini, *La fortuna dell'endecasillabo falecio nella poesia latina: dagli esordi preneoterici alle sezioni liriche dell' 'Heptateuchos',* in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata» XXXIX (2006), pp. 121-152.

Hamm 2006
U. Hamm, voce "Cipriano, Poeta", in *DLCA,* 2006, pp. 189-190.

Harnack 1899
A. Harnack, *Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die "Acta Pauli",* in «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», n.s. IV/3b (1899), pp. 3-34.

Hass 1912
W. Hass, *Studien zum Heptateuchdichter Cyprian, mit Beiträgen zu den vorhieronymianischen Heptateuchübersetzungen,* Berlin, s.e., 1912.

Homey 2009
H. H. Homey, *Anmerkungen zur Heptateuchdichtung des Cyprianus Gallus,* in «Rheinisches Museum für Philologie» n.s. CLII (2009), pp. 150-174.

Jakobi 2010
R. Jacobi, *Zur Datierung der Heptateuchdichtung,* in «Hermes» CXXXVIII (2010), pp. 124-129.

Jülicher 1901
A. Jülicher, voce "Cyprianus Gallus poeta", in *RE* IV/2 (1901), coll. 1941-1942.

Krestan 1957
L. Krestan, voce "Cyprianus III", in *RLAC* III (1957), coll. 477-481.

Longpré 1972a
A. Longpré, *Structure de l'hexamètre de Cyprianus Gallus,* in «Cahiers des Études Anciennes» I (1972), pp. 75-100.

Longpré 1972b
A. Longpré, *Traitement de l'élision chez le poète Cyprianus Gallus,* in «Phoenix» XXVI (1972), pp. 63-77.

Mayor 1889
J. E. B. Mayor, *The Latin Heptateuch,* published piecemeal by W. Morel, E. Martène and J. B. Pitra critically reviewed, London, C. J. Clay – Cambridge, University Press Warehouse, 1889.

Nazzaro 2006
A. V. Nazzaro, voce "Cipriano il poeta", in *NDPAC* I (2006), coll. 1034-1036.

Nazzaro 2008
A. V. Nazzaro, *Il sacrificio di Isacco (Gen. 22, 1-13) nella riscrittura metrica di Cipriano, Hept. Gen. 741-754,* in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti in Napoli» n.s. LXXIV (2006-2007), pubbl. 2008, pp. 13-19.

Petringa 1992
M. R. Petringa, *I 'sei giorni della creazione' nella parafrasi biblica di Cipriano poeta: tecnica compositiva e moduli espressivi,* in «Sileno» XVIII (1992), pp. 133-156.

Petringa 1996
M. R. Petringa, *Verg.* Aen. *6, 520 e Cypr. Gall.* Gen. *349,* in «Orpheus» XVII (1996), pp. 108-125.

Petringa 2001
M. R. Petringa, *La fortuna del poema dell' 'Heptateuchos' tra VII e IX secolo,* in AA.VV., *La Scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica,* Atti del Convegno di Firenze (26-28 giugno 1997), Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2001, pp. 511-536.

Petringa 2007a
M. R. Petringa, *La presenza di Virgilio nel poema dell' 'Heptateuchos',* in V. Panagl (cur.), *Dulce Melos. La poesia tardoantica e medievale,* Atti del III Convegno internazionale di studi (Vienna, 15-18 novembre 2004), Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2007, pp. 147-176.

Petringa 2007b
M. R. Petringa, *L'attribuzione e la cronologia del poema dell' 'Heptateuchos': una questione di metodo,* in AA.VV., *Studi di Filologia greca e latina offerti a Giovanni Salanitro dai suoi allievi,* «Sileno» XXXIII (2007), pp. 165-182.

Petringa 2011
M. R. Petringa, *Una storia tipografica durata tre secoli: le edizioni dell'anonimo poema latino dell''Heptateuchos',* in AA.VV., *Racconto senza fine. Per Antonio Pioletti,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011, pp. 287-304.

Pollmann 1992
K. Pollmann, *Der sogenannte Heptateuchdichter und die 'Alethia' des Claudius Marius Victorius. Anmerkungen zur Datierungsfrage und zur Imitationsforschung,* in «Hermes» CXX (1992), pp. 490-501.

Quasten 1978
J. Quasten, voce "Cipriano il poeta" in J. Q. – A. Di Berardino, *Patrologia* III (1978), pp. 295-300.

Roberts 1982
M. Roberts, *A Note on the Hunting Horn ('bucina') in the Latin Poetry of Late Antiquity,* in «Classical Philology» LXXVII (1982), pp. 248-252.

Stutzenberger 1903
A. Stutzenberger, *Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprianus,* Zweibrücken, s.e., 1903.

Wacht 2004
M. Wacht, *Concordantia in Cypriani Galli Heptateuchum,* Hildesheim, Olms – Weidmann, 2004.

3. Altre opere e studi:

Bader 1962
F. Bader, *La formation des composés nominaux du latin,* Paris, Les Belles Lettres, 1962.

Becker 1885
G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui,* Bonnae, apud M. Cohen et f., 1885 (= Hildesheim, Olms, 2003).

Boscherini 1962
S. Boscherini, *Sulla lingua delle primitive versioni latine dell'Antico Testamento,* Firenze, L. S. Olschki, 1962.

Brunhölzl 1991
F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature Latine du Moyen Age,* traduit de l'allemand par H. Rochais, I/2, *L'époque carolingienne,* Louvain-la-Neuve, Brepols, 1991 (ed. orig. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* I, *Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung,* München, W. Fink, 1975).

Burke 2007
D. G. Burke, *The First Versions: the Septuagint, the Targums, and the Latin,* in Ph. A. Noss (cur.), *A History of Bible Translation,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 59-89.

Ceresa-Gastaldo 1975
A. Ceresa-Gastaldo, *Il latino delle antiche versioni bibliche,* Roma, Edizioni Studium, 1975.

Cimosa 2008
M. Cimosa, *Guida allo studio della Bibbia latina,* I, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 2008.

Contreni 1978
J. J. Contreni, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: Its Manuscripts and Masters,* München, Arbeo-Gesellschaft, 1978.

Cortese 1985
E. Cortese, *Giosuè 13-19 e l'antica geografia delle tribù,* in «Rivista Biblica» XXXIII/3 (1985), pp. 345-350.

Creach 2012
J. F. D. Creach, *Giosuè,* trad. it. di A. Mirenzi, Torino, Claudiana, 2012 (ed. orig. *Joshua,* Louisville, J. Knox Press, 2003).

Cuzzolin 1994
P. Cuzzolin, *Sull'origine della costruzione 'dicere quod': aspetti sintattici e semantici,* Firenze, La Nuova Italia, 1994.

D'Angelo 2009
E. D'Angelo, *La letteratura latina medievale. Una storia per generi,* Roma, Viella, 2009.

Delisle 1874
L. Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale,* II, Paris, Imprimerie Nationale, 1874.

Ebert 1889
A. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des XI. Jahrhunderts,* I, Leipzig, Vogel, 1889 (= Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1971).

Elder 1947
J. P. Elder, *Did Remigius of Auxerre comment on Bede's 'De Schematibus et Tropis'?,* in «Mediaeval Studies» IX (1947), pp. 141-150.

Emonds 1941
H. Emonds, *Zweite Auflage in Altertum,* Leipzig, O. Harrassowitz, 1941.

Flammini 2003
G. Flammini, *Caratteristiche prosodiche e metriche dell' 'Alethia' di Claudio Mario Vittorio,* in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata» XXXVI (2003), pp. 147-158.

Gamber 1963
K. Gamber, *Codices liturgici Latini antiquiores,* Freiburg, Universitätsverlag Schweiz, 1963.

Giannarelli 1993
E. Giannarelli, *Giosuè nella letteratura cristiana antica,* in AA.VV., *Giosuè, l'eterno secondo,* Atti del Seminario invernale di Montalto Marina (24-26 gennaio 1992), Settimello, Biblia (Associazione laica di cultura biblica), 1993, pp. 221-256.

Herzog – Schmidt 1993
R. Herzog – P. L. Schmidt, *Nouvelle histoire de la littérature latine,* éd. française, V (*Restauration et renouveau 284-374*), Turnhout, Brepols, 1993 (ed. orig. *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike,* V, *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Ch.,* München, C. H. Beck, 1989).

Hewson – Bubenik 1997
J. Hewson – V. Bubenik, *Tense and Aspect in Indo-European Languages. Theory, Typology, Diachrony,* Amsterdam, J. Benjamins Pub. Co., 1997.

Jeauneau 1972
E. Jeauneau, *Les écoles de Laon et d'Auxerre au IX^e siècle,* in AA.VV., *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo,* II, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1972, pp. 495-522.

Lausberg 1969
H. Lausberg, *Elementi di retorica,* trad. it. di L. Ritter Santini, Bologna, Il Mulino, 1969 (ed. orig. *Elemente der literarischen Rhetorik,* München, M. Hueber, 1967[2]).

Leonardi 2003
C. Leonardi (cur.), *Letteratura latina medievale,* Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2003.

Lowe 1924
E. A. Lowe, *Codices Lugdunenses antiquissimi. Le scriptorium de Lyon, la plus ancienne école calligraphique de France,* Lyon, Bibliothèque de la Ville, 1924.

Luiselli 1976
B. Luiselli, *Il 'De arte metrica' di Beda di fronte alla tradizione metricologica tardo-latina,* in AA.VV., *Grammatici latini di età imperiale. Miscellanea filologica,* Università di Genova, Istituto di filologia classica e medioevale, 1976, pp. 169-180.

Lunelli 2011
A. Lunelli (cur.), *La lingua poetica latina.* Saggi di W. Kroll, H. H. Janssen, M. Leumann, con aggiornamenti di C. Facchini Tosi e M. Bonvicini, Bologna, Pàtron, 2011[4].

Mai 1841
A. Mai, *Spicilegium Romanum,* V, Roma, Collegium Urbanum, 1841 (= Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1974).

Marpicati 1988
P. Marpicati, *La gnome dell' 'una dies' in Lucrezio e negli* Annali *di Ennio,* in V. Tandoi (cur.), *Disiecti membra poetae. Studi di poesia latina in frammenti,* III, Foggia, Atlantica Editrice, 1988, pp. 53-68.

Moreschini – Norelli 1996
C. Moreschini – E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina,* II, Brescia, Morcelliana, 1996.

Munk Olsen 1979
B. Munk Olsen, *Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs au XIII^e siècle,* in «Revue d'Histoire des Textes» IX (1979), pp. 47-122.

Norberg 2005
D. Norberg, *Manuale di latino medievale,* a cura di M. Oldoni e P. Gardini, Roma, Avagliano Editore, 1999[1]; 2005[3] (ed. orig. *Manuel pratique de latin médiéval,* Paris, Picard & C. ie, 1968).

Nosarti 1993
L. Nosarti, *Medo, Medea e il 'doctus' Pacuvio,* in «Quaderni di Cultura e di Tradizione Classica» XI (1993), pp. 21-44.

Oniga 1995
R. Oniga, rec. a P. Cuzzolin, *Sull'origine della costruzione 'dicere quod': aspetti sintattici e semantici* (Firenze, La Nuova Italia, 1994, pp. 323), in «Incontri Linguistici» XVIII (1995), pp. 228-235.

Pasquali 1929
G. Pasquali, *Per la storia del testo dell' 'Apologetico' di Terulliano,* in «Studi Italiani di Filologia Classica» n.s. VII (1929), pp. 13-57.

Pasquali 1952
G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo,* Firenze, Le Monnier, 1952.

Passi 2002
S. Passi, *Il commentario inedito ai Vangeli attribuito a "Wigbodus",* in «Studi medievali» XLIII/1, 2002, pp. 59-156.

Passi 2005
S. Passi, voce "Wigbodus", in P. Chiesa – L. Castaldi (curr.), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo – Mediaeval Latin Texts and Their Transmission* (TE.TRA), II, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2005, pp. 544-556.

Perroni 1993
M. Perroni, *Rahab: una prostituta sulle soglie della terra promessa,* in AA.VV., *Giosuè, l'eterno secondo,* Atti del Seminario invernale di Montalto Marina (24-26 gennaio 1992), Settimello, Biblia (Associazione laica di cultura biblica), 1993, pp. 67-100.

Prosdocimi 1995
A. L. Prosdocimi, *Filoni indoeuropei in Italia. Riflessioni e appunti,* in A. Landi (cur.), *L'Italia e il Mediterraneo antico,* Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia (Fisciano – Amalfi – Raito, 4-6 novembre 1993), II, Pisa, Giardini, 1995.

Riché 1984
P. Riché, *Le scuole e l'insegnamento nell'Occidente cristiano dalla fine del V secolo alla metà dell'XI secolo,* trad. it. di N. Messina, Roma, Società Editoriale Jouvence, 1984 (ed. orig. *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Age,* Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1979).

Rofé 1982
A. Rofé, *The End of the Book of Joshua according to the Septuagint,* in «Henoch» IV (1982), pp. 17-36.

Salvadore 2011
Commodiano, *Carmen de duobus populis,* introd., nota critica e commento di I. Salvadore, Bologna, Pàtron, 2011.

Schierl 2006
Die Tragödien des Pacuvius. Ein Kommentar… mit Einleitung, Text und Übersetzung, von P. Schierl, Berlin – New York, W. De Gruyter, 2006.

Schrijnen 2002
J. Schrijnen, *I caratteri del latino cristiano antico,* a cura di S. Boscherini, con un'appendice di Ch. Mohrmann, Bologna, Pàtron, 2002[4] (ed. orig. *Charakteristik des Altchristlichen Latein,* Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1932).

Sivo 1987
V. Sivo, *Appunti sull' 'Opus prosodiacum' di Micone di Saint-Riquier. Gli estratti del codice Parigino Bibl. Nat. lat. 8499,* in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari» XXX (1987), pp. 217-236.

Spaltenstein 2004
F. Spaltenstein, *Commentaire des 'Argonautica' de Valérius Flaccus,* II, *Livres 3, 4, 5,* Bruxelles, Éditions Latomus, 2004.

Stella 1996
F. Stella, *Variazioni stemmatiche e note testuali alle 'Laudes Dei' di Draconzio. Con edizione del florilegio Paris, B.N., Lat. 8093, f. 15^{v} (sec. VIII-IX),* in «Filologia mediolatina» III (1996), pp. 1-35.

Thörnell 1926
G. Thörnell, *Studia Tertullianea,* IV, *De Tertulliani Apologetico bis edito,* Uppsala, A. B. Akademiska Bokhandeln, 1926.

Väänänen 1981
V. Väänänen, *Introduction au Latin vulgaire,* Paris, Éditions Klincksieck, 1981[3].

Valgiglio 1985
E. Valgiglio, *Le antiche versioni latine del Nuovo Testamento. Fedeltà e aspetti grammaticali,* Napoli, M. D'Auria, 1985.

Vineis 1974
E. Vineis, *Studio sulla lingua dell''Itala',* Pisa, Pacini, 1974.

Vineis 2013
E. Vineis, *Le antiche versioni latine dei Vangeli,* in E. Vineis, *Studi sulla lingua latina,* a cura di P. Cuzzolin, A. Occhipinti, M. Versari Vineis, Bologna, CLUEB, 2013, pp. 135-168 (orig. in A. Ceresa-Gastaldo [cur.], *Storia e preistoria dei Vangeli,* Università di Genova, Dipartimento di Archeologia, Filologia Classica e loro Tradizioni, 1988, pp. 61-90).

Waltzing 1917
J. P. Waltzing, *Le codex Fuldensis de Tertullien,* Paris, Les Belles Lettres, 1917.

TRADUZIONI:

1. **Per il testo biblico:**

a) Edizioni della Bibbia in lingua italiana:

CEI 2009
La Bibbia, Via Verità e Vita, nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2009.

La Bibbia di Gerusalemme 2009
La Bibbia di Gerusalemme, Bologna, Ed. Dehoniane, 2009.

b) Per il testo ebraico:

Dalla Vecchia 2010
Giosuè, a cura di F. Dalla Vecchia, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2010.

Giuntoli 2013
Genesi 11, 27-50, 26, a cura di F. Giuntoli, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2013.

Paganini 2010
Deuteronomio, a cura di S. Paganini, Milano, Paoline Editoriale Libri, 2011.

Papola 2011
Deuteronomio, a cura di G. Papola, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2011.

c) Per il testo dei *Settanta:*

Dogniez – Harl 1992
La Bible d'Alexandrie, Le Deutéronome, par C. Dogniez et M. Harl, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1992.

Dorival 1994
La Bible d'Alexandrie, Les Nombres, par G. Dorival, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1994.

Le Boulluec – Sandevoir 1989
La Bible d'Alexandrie, L'Exode, par A. Le Boulluec et P. Sandevoir, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1989.

Lucca 2012
La Bibbia dei Settanta, I, *Pentateuco,* a cura di P. Lucca, Brescia, Morcelliana, 2012.

Moatti-Fine 1996
La Bible d'Alexandrie, Jésus (Josué), par J. Moatti-Fine, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1996.

d) Per il testo della *Vulgata:*

Baldi 1952
Giosuè, a cura di D. Baldi, in AA.VV., *La Sacra Bibbia. Volgata Latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate,* Torino-Roma, Marietti, 1952.

2. Per altre opere:

Banterle 1987
San Zenone di Verona, *I Discorsi,* a cura di G. Banterle, Milano, Biblioteca Ambrosiana – Roma, Città Nuova Editrice, 1987.

Bellini 1979
Sant'Agostino, *Discorsi sul Vecchio Testamento,* in *Opere di sant'Agostino,* parte III, *Discorsi,* vol. XXIX, tomo I (*Discorsi nn. 1-50*), a cura di P. Bellini *et alii,* Roma, Città Nuova Editrice, 1979.

Canali 1991
Virgilio, *Eneide,* trad. di L. Canali, introd. e note di E. Paratore, Milano, A. Mondadori, 1991.

Canali 2011
Aquilino Giovenco, *Il poema dei Vangeli,* trad. di L. Canali, introd. di P. Santorelli, Milano, Bompiani, 2011.

Carena 1965
S. Agostino, *Le confessioni,* a cura di C. Carena, Roma, Città Nuova Editrice, 1965.

Carrozzi 1998
Sant'Agostino, *Locuzioni e questioni sull'Ettateuco,* in *Opere di sant'Agostino,* parte I, *Opere esegetiche,* vol. XI/2, a cura di L. Carrozzi *et alii,* Roma, Città Nuova Editrice, 1998.

Cillerai 2012
Agostino, *La Trinità,* a cura di G. Catapano, trad. di B. Cillerai, Milano, Bompiani, 2012.

Dräger 2003
C. Valerius Flaccus, *Argonautica (Die Sendung der Argonauten),* hrsgb. von P. Dräger, Frankfurt am Main, P. Lang, 2003.

Fontana 1999
Anonymus, *Coena Cypriani,* a cura di A. Fontana, Sotto il Monte, Servitium Editrice, 1999.

Gentili 1988
Sant'Agostino, *La città di Dio,* in *Opere di sant'Agostino,* parte I, *Opere filosofico-dogmatiche,* vol. V/2, tomo II (libri XI-XVIII), a cura di D. Gentili *et alii,* Roma, Città Nuova Editrice, 1988.

Moreschini 2002
Tertulliano, *Contro gli eretici,* a cura di C. Moreschini, Roma, Città Nuova, 2002.

Papini 2006
Claudio Mario Vittorio, *La verità,* a cura di S. Papini, Roma, Città Nuova Editrice, 2006.

Patillon – Bolognesi 1997
Aelius Théon, *Progymnasmata,* par M. Patillon et G. Bolognesi, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

Pecchiura 1979
Marco Fabio Quintiliano, *L'istituzione oratoria,* a cura di R. Faranda, trad. di P. Pecchiura, Torino, UTET, 1979[2].

Peroli 2000
Sant'Agostino, *Opere antiariane,* in *Opere di sant'Agostino,* parte I, *Libri-opere polemiche,* vol. XII/2, a cura di E. Peroli *et alii,* Roma, Città Nuova Editrice, 2000.

Resta Barrile 1994
Tertulliano, *Apologetico,* a cura di A. Resta Barrile, Milano, A. Mondadori, 1994.

Ruggiero 1990
Paolino di Nola, *I carmi,* a cura di A. Ruggiero, Roma, Città Nuova Editrice, 1990.

Santorelli 2011
Giovenale, *Satire,* a cura di B. Santorelli, Milano, A. Mondadori, 2011.

Scognamiglio 1993
Origene, *Omelie su Giosuè,* a cura di R. Scognamiglio e M. I. Danieli, Roma, Città Nuova Editrice, 1993.

ABSTRACT

M. CANAL, *The book of 'Joshua' in Pseudo-Cyprian's 'Heptateuch'. Introduction, critically-revised text, translation and commentary.*

This thesis begins with an introduction to origins, features and purposes of biblical paraphrase in Late Antiquity. It studies the *Heptateuch* of Pseudo-Cyprian considering the features of the culture it belongs to. The first chapter presents this poem, its direct and indirect tradition and the main studies made on this author and his work. The second chapter presents the text of the book of *Joshua* as it was paraphrased by the poet: I followed the text given by Peiper 1891, revised on manuscripts. Then, you can read a translation with a philological and linguistic commentary. The last chapter offers a critical study on the text: I considered its language, style and features, focusing on intertextuality and using electronic databases. There are also some final notes and an appendix: it presents the text of the book of *Joshua* according to that of *Vetus Latina* edited by Robert 1900.

M. CANAL, *Il libro di 'Giosuè' nell' 'Heptateuchos' dello Pseudo-Cipriano. Introduzione, testo critico riveduto, traduzione e commento.*

La tesi si apre con un'introduzione alle origini, alle caratteristiche e alle finalità della parafrasi biblica tardoantica. Essa permette di inquadrare l'*Heptateuchos* dello Pseudo-Cipriano all'interno del mondo culturale e dell'epoca in cui fu concepito. Il primo capitolo presenta l'opera, la sua tradizione diretta e indiretta, la storia degli studi sull'autore e sul poema. Nel secondo capitolo è riportato il testo della parafrasi del libro di *Giosuè,* ricavato dall'edizione Peiper 1891, e rivisto sui manoscritti; seguono la traduzione e il commento filologico-linguistico. L'ultimo capitolo presenta uno studio critico del testo: sono presi in considerazione gli aspetti retorico-stilistici e le modalità parafrastiche utilizzate dal poeta, con particolare attenzione al fenomeno dell'intertestualità, indagato attraverso l'uso delle banche dati elettoniche. Seguono alcune note conclusive e un'appendice in cui è riportato il libro di *Giosuè* secondo il testo della *Vetus Latina* edito in Robert 1900.