Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 79 (2022)

Heft: 1

Artikel: […] (Gn I, 1 Aquila) : il decisivo contributo esegetico-speculativo di Giovanni Filopono a un apparente monstrum sintattico

Autor: Ottobrini, Tiziano F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-981202

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

[...] σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν (Gn I, 1 Aquila)

Il decisivo contributo esegetico-speculativo di Giovanni Filopono a un apparente *monstrum* sintattico

Tiziano F. Ottobrini, Vercelli

Abstract: The essay shows the philological, exegetical, and speculative reasons that led Aquila to use the unusual syntagm σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν in his translation of the Hebrew את השמים ואת הארץ (Gn I, 1). The insightful and decisive contribution of John Philoponus' *De opificio mundi* will be emphasised. Not only does Philoponus not consider this translation to be a syntactic *monstrum* (as, for instance, Hieronymus does) but he grasps its philosophical depth about the contemporaneity of the creation of heaven and earth on ‹day one› of the *Hexaemeron*.
Keywords: Philoponus, *De opificio mundi*, world, creation, Aquila, LXX, translation, Genesis, Hexaemeron.

Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν: con questa resa greca Aquila intende trasferire in greco il primo versetto del Genesi בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ. Si tratta di una resa che immediatamente colpisce l'attenzione – anche a prescindere d'altro – per il *monstrum* dell'impiego della preposizione σύν con rezione del caso accusativo. Si tratta di una fortissima increspatura della normale sintassi greca, un'increspatura la quale piuttosto che violare sembra violentare il genio della lingua greca, tanto che il Field (l'editore degli *Hexapla* di Origene, ove la traduzione di Aquila – risalente al regno di Adriano – è stata conservata) arrivava a chiedersi se non fosse una traduzione capace di sollevare un moto di vergogna:

> *De stylo, sive proprio vertendi genere, quo usus sit Aquila, ad summam inter omnes convenit; nempe eum in primis* literalem *esse, et sermonem Hebraicum potius quam Graecum referre; utrum vero haec res laudi ejus an vituperationi imputanda sit, disputatur*[1].
>
> Sullo stile – ovvero sullo specifico modo di tradurre – cui Aquila ha fatto ricorso, c'è in generale consenso da parte di tutti: è soprattutto *letterale* e trasferisce l'ebraico più che il greco; ma è discutibile se questo fatto gli debba essere attribuito a merito o a vergogna (trad. dello scrivente, qui e dei passi riferiti in séguito).

---

* Colgo molto gradita l'occasione per ringraziare cordialmente il prof. Ch. Riedweg e il prof. C. Schmid per le loro acute e precise indicazioni, che hanno permesso di migliorare in modo ricco il presente studio.

1 F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta post Flaminium, Nobilium, Drusium et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-hexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus Field* [Oxonii 1875 (rist. Hildesheim 1964)] XXI (cfr. anche *ibid.* XXII, dove l'impiego di σύν con l'accusativo viene definito *usus ridiculus*).

Va ascritta ad Aquila sì la tendenza ad attenersi strenuamente alle movenze dell'originale semitico ma occorre contestualmente rimarcare che il greco delle versioni veterotestamentarie – come càpita a partire fin dall'esempio insigne dei LXX[2] – non usa ricorrere a forzature della lingua greca in modo gratuito bensì si tratta di intensificazioni linguistiche protese a far trasparire *quodammodo* un sovrasenso teologico altrimenti non accessibile né fruibile agli strumenti espressivi ordinarî della lingua greca. La questione relativa alle ragioni teologiche capaci di giustificare simili forzature è particolarmente urgente nel nostro caso, stante l'eccezionale virulenza con cui viene non solo forzata ma addirittura deturpata l'invalsa sintassi del greco. La domanda che a questo punto deve essere accampata è evidente: che senso doveva cogliere Aquila nell'originale semitico, tanto da sentirsi legittimato a stravolgere l'uso normale del greco, pur di non discostarsi dall'ebraico? Tanto più che, come vedremo a breve, di fronte allo stesso luogo i LXX avevano optato per una traduzione placida e tersa, ritenendola adeguata a comunicare il significato insito nella lettera ebraica.

Che cosa vibri sotto l'estravagante sintagma σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν riceve un contributo altrettanto decisivo che inatteso dalla singolare figura del commentatore neoplatonico alessandrino Giovanni Filopono (*ante* 570 p.Ch.), singolare sia per il dato biografico (è pressoché l'unico commentatore aristotelico cristiano a noi conosciuto in quella temperie culturale) sia per competenze, essendo identicamente versato tanto sul versante della filosofia pagana quanto nell'esegesi biblica[3]. Proprio nella sua opera ipomnematica intorno all'esamerone genesiaco (*De opificio mundi*, in sette libri) Filopono dedica un capitolo non genericamente al primo versetto del Genesi ma, in modo circostanziato, alle implicazioni conse-

2 Sull'orientamento della traduzione dei LXX cfr il sempre valido H.St.Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship. A Study in Origins* [London 1921] e G. Dorival, *La Bible des Septantes: 70 ou 72 traducteur?*, in G.J. Norton–S. Pisano (a cura di), *Tradition of the Text. Studies offered to D. Barthélmy in Celebration of his 70th Birthday* [Göttingen 1991] 45–62. Fondamentale è il recente H. Ausloos – B. Lemmelijn (a cura di), *Die Theologie der Septuaginta / The Theology of the Septuagint*, vol. V di Aa. Vv., *Handbuch zur Septuaginta / Handbook of the Septuagint* [Gütersloh 2020]; soprattutto, sullo zelo etimologico nella resa dei LXX e, in rapporto a questo, sul carattere ultraletterale della tecnica di traduzione di Aquila, si segnalano rispettivamente H. Ausloos – B. Lemmelijn, *Etymological Translations in the Septuagint*, in E. Bons – J. Joosten (a cura di), *Die Sprache der Septuaginta / The Language of the Septuagint*, vol. III di Aa. Vv., *Handbuch zur Septuaginta / Handbook of the Septuagint* [Gütersloh 2016] 193–201 e P.J. Gentry, *New Ultra-Literal Translation Techniques in Kaige-Theodotion and Aquila*, in Bons–Joosten (a cura di), *op. cit.*, 202–220.

3 In J. Philoponos, *De Opificio Mundi = Über die Erschaffung der Welt* (a cura di C. Scholten), v. 1 [Freiburg im Breisgau 1997] 36–43, Clemens Scholten offre uno specimine della produzione di Filopono, secondo una partita distinzione in 14 tipologie per argomento, trascorrendo dai commenti aristotelici, attraverso fini scritti di dottrina trinitaria, il trattato *De resurrectione*, un trattato *De Pascha*, la frammentaria epistola contro Dositeo, lo scritto antiariano contro Andrea e il *corpus* degli scritti monofisiti, fino ad *Andere theologische Schriften* (p. 43). Cfr. anche la voce stesa su Filopono da Matthias Perkams in Ch. Riedweg–Ch. Horn–D. Wyrwa (a cura di), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (vol. 5/3 di L. Cesalli–G. Hartung [a cura di], *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*) [Basel–Berlin 2018] 2033–2051, soprattutto 2035–2038.

guenti alla particolare traduzione che ne aveva apprestato Aquila. Si riporta il testo:

> Τί τὸ ‹ἐν κεφαλαίῳ› ἀντὶ τοῦ ‹ἐν ἀρχῇ› παρὰ τῷ Ἀκύλᾳ σημαίνει
>
> «Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν.» Τινὲς μὲν οὖν τὸ ‹ἐν κεφαλαίῳ› ταὐτὸν δηλοῦν φασι τῷ ‹ἐν ἀρχῇ› ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ σώματος τῆς κεφαλῆς. Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ μᾶλλον σημαντικὸν εἶναι τοῦ συνῃρημένως ὁμοῦ γενέσθαι οὐρανόν τε καὶ γῆν. Οὐ γὰρ τὸ μὲν αὐτῶν πρῶτον, τὸ δὲ δεύτερον ἐποίησεν ὁ θεός. ‹Κεφάλαιον› γὰρ καλεῖν εἰώθαμεν τὴν ἐν ἑνὶ πολλῶν ἅμα συναίρεσιν ὡς καὶ ὁ τοῦ Σιρὰκ δηλοῖ λέγων· «Κεφαλαίωσον ἐν ὀλίγῳ πολλά» (Sir 32 [35], 8 LXX). Ἐδήλωσε δὲ καὶ ἡ προσθήκη τῆς σὺν προθέσεως συνδυασμὸν ὡς τὰ πολλὰ δηλούσης· σὺν ἐμοὶ ἦλθες, σὺν ἐμοὶ περιπατεῖς, συνέστιος, σύμψηφος. Τὸ μὲν ‹ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν› οὐχ οὕτως εἶχεν ἐναργῆ τοῦ ἅμα γενέσθαι τὰ δύο τὴν δήλωσιν. Τὸ δὲ ‹ἐν κεφαλαίῳ σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν› τὸ μὴ τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου προηγήσασθαι δείκνυσι[4].
>
> Che cosa significhi ‹in capo› invece che ‹in principio› in Aquila
>
> «In capo Dio fondò a un tempo sia il cielo sia la terra.» Alcuni dunque dicono che ‹in capo› mostri lo stesso che ‹in principio›, poiché il principio del corpo è la testa. Ma a me sembra piuttosto che sia significativo del fatto che cielo e terra siano creati insieme, congiuntamente: infatti, Dio non fece l'uno come primo e l'altro come secondo. Solitamente, infatti, chiamiamo ‹capitale› la collazione in uno di molti a un tempo, così come anche il Siracide mostra, allorché dice: «Ricapitola in poco molte cose!» (Sir 32 [35], 8 LXX). Anche l'aggiunta della preposizione ‹con› mostra un appaiamento, come mostra per solito: con me sei andato, con me passeggi, convivente, consenziente. Infatti, «Dio fece in principio il cielo e la terra» non avrebbe avuto evidente allo stesso modo la dimostrazione che i due sono stati creati insieme. Invece, «in capo insieme il cielo insieme la terra» indica che l'uno non ha preceduto l'altro.

Prima di entrare nel dettaglio dell'analisi, vale la pena di sottolineare che a oggi non risulta ancora studiata specificamente la fruizione che Filopono esercita delle tre traduzioni (o recensioni) veterotestamentarie di Aquila, Simmaco e Teodozione[5]. La questione si segnala di alto interesse, se si considera che Origene aveva certamente preservato e, per dire così, mineralizzato queste tre traduzioni di II secolo nelle colonne terza, quarta e sesta degli *Hexapla*[6] ma tuttavia non molti

4 Philop., *De op.* I, 4 (92, 19–94, 5 Scholten).

5 L'indagine linguistico-esegetica non è, infatti, una prerogativa né di C. Scholten, *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De Opificio Mundi» des Johannes Philoponos* [Berlin–New York 1996] né delle pagine introduttorie di Philoponos, *op. cit.* [n. 3], maggiormente orientate a un'indagine apologetico-dogmatica e storico-culturale dell'opera.

6 Cfr. S.P. Brock, *Origen's Aims as a Textual Critic of the Old Testament*, «Studia Patristica» 10 [1970] 215–218, poi ristampato in S. Jellicoe (a cura di), *Studies in the Septuagint: Origins, Recensions and Interpretations* [New York 1974] 343–346 e N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* [Madrid 1979].

scrittori ecclesiastici (ricordiamo Gerolamo, di cui diremo sotto, Teodoro di Mopsuestia e Didimo di Alessandria) ebbero poi la sensibilità di farvi ricorso, senza arrestarsi alla traduzione canonica dei LXX[7]. Filopono invece non solo vi fa ricorso ma si riscontra anche che è stato tra i pochissimi a farne un uso sistematico (a ogni versetto esameronale premette la sinossi delle versioni greche dei tre autori di II secolo, dopo la versione dei LXX). Proprio grazie all'acribia filologica che riserva alle citate versioni alternative ai LXX, a Filopono non poteva sfuggire lo specialissimo inciampo linguistico del nostro passo né poteva essere negletto dal suo magistero teologico un approfondimento circa le ragioni capaci di motivarlo[8], saldando in unità l'aspetto linguistico con quello esegetico-speculativo: a ogni *nomen* è relato un suo *notamen*[9].

Nella cornice di quanto detto, per valutare il carattere oltremisura enfatico della traduzione di Aquila e accostarsi alle ragioni teologiche che le sono sottese, vale presentare anzitutto nella sua integralità la versione greca di Aquila del primo versetto genesiaco[10] in sinossi con la versione dei LXX:

Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν (Aquila)

In capo Dio fondò a un tempo sia il cielo sia la terra

Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (LXX)

In principio Dio fece il cielo e la terra.

Dalla contrapposizione emerge immediatamente che, astraendo dalla diversa connotazione del verbo designante l'atto cosmopoietico (ἔκτισεν *vs* ἐποίησεν)[11], le due

7 Deve essere tenuta presente anche la difficoltà effettiva di attingere all'opera origeniana, perché doveva esistere in un'unica copia, presso Cesarea. Seguendo A. Passoni dell'Acqua, *Il testo del Nuovo Testamento* [Torino 1994] 24, consta che sussistesse un unico testimone definitivo degli *Hexapla* – cioè l'originale vergato dai tachigrafi procurati da Ambrogio di Alessandria in qualità di collaboratori di Origene – o, *rectius*, le due versioni del manoscritto, che andarono distrutte con la conquista araba di Cesarea nel 638 (Paolo di Tella nel 616–617 ne aveva tradotto in siriaco la quinta colonna, quella della Settanta con i segni diacritici e varianti). Per l'intera questione cfr. P. Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre* [Paris 1977] 303–361 e M. Zambon–D. Wyrwa in Ch. Riedweg–Ch. Horn–D. Wyrwa (a cura di), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* (vol. 5/2 di Cesalli–Hartung [a cura di], *op. cit.* [n. 3]) 966.

8 Ludwig Fladerer inquadra la questione di Gn I, 1 nell'interno della complessiva economia del *De opificio* di Filopono in L. Fladerer, *Johannes Philoponos: «De Opificio Mundi»: spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese* [Stuttgart–Leipzig 1999] 257–267 e 294–304.

9 La terminologia è tolta da M. Marin, Nomen *quasi* notamen. *Una nota su Aug.* Gen. lett. impf. *6.26*, «Vetera Christianorum» 28 [1991] 267–275.

10 Per il cui orizzonte di senso si rinvia da ultimo a J.Ch. Gertz, *I. Mose (Genesis) 1–11. Die biblische Urgeschichte (Genesis 1–11)* [Göttingen 2018].

11 La questione, affatto minore, è trascurata dagli autori di esameroni e riceve solo un cursorio cenno nei catenisti, come *ad aperturam* della catena su Gn I, 1 da parte di Procopio di Gaza: τὸ δὲ

versioni si differenziano non solo per il caso in indagine ma anche per la impegnativa scelta di rendere in modo diverso (ἐν κεφαλαίῳ *vs* ἐν ἀρχῇ) la referenza dell' idea incipitaria dell'atto stesso di creazione: la scelta lessicale operata da Aquila – come vedremo – ha una stretta relazione con l'opzione di ipercaratterizzare la sua traduzione con il ricorso al successivo, inusitato sintagma σύν + Acc. che stiamo esaminando (da intendersi piuttosto come uso avverbiale di σύν)[12].

Va rilevato che l'eccezionalità della versione di Aquila non era passata inosservata in antico ed esplicita è la presa di posizione di Gerolamo al riguardo:

> *Aquila autem, proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba, sed etymologias verborum transferre conatus est, iure proicitur a nobis. Quis enim pro frumento et vino et oleo possit vel legere vel intelligere* χεῦμα, ὀπωρισμόν, στιλπνότητα, *quod nos possumus dicere* ***fusionem pomationem****que et* ***splendentiam*** *aut, quia Hebraei non solum habent ἄρθρα sed et πρόαρθρα ‹ut› ille κακοζήλως et syllabas interpretetur et litteras, dicatque σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν, quod Graeca et Latina omnino lingua non recipit?*[13]
>
> D'altro canto Aquila, proselito e traduttore polemico che ha tentato di tradurre non solo le parole ma anche gli etimi delle parole, a buon diritto viene criticato da parte nostra. Infatti, chi è che, al posto di frumento, vino e olio, possa o leggere o capire *effluvio, vendemmia, lucentezza,* il che noi possiamo esprimere con **diffusione**, **fruttificazione** e **splendore** o – siccome l'ebraico ha non soltanto gli articoli ma anche i prearticoli – egli ‹come› potrebbe trasferire, affettatamente, sia le sillabe sia le lettere e dire *insieme il cielo insieme la terra,* il che certamente il greco e il latino non consentono?

La testimonianza di Gerolamo è tanto più rilevante quanto più si consideri che proviene da quell'epistola *ad Pammachium* che è una sintesi – quasi un breve trattato – di teoria e prassi teorico-stilistica di traduzione e interpretazione delle Scrit-

---

Ἑβραικὸν τὸ ἐποίησε σημαίνει καὶ τὸ ἔκτισε καὶ τὸ ἀνέδειξεν, ὅπερ ἔοικε μᾶλλον δηλοῦν ἡ γραφὴ ὡς ἐξ οὐκ ὄντων ἀνέδειξε [...] (Mnc 5r 18–29 [PG 87.1, 37D–40 A6]).

12 H.G. Liddell–R. Scott–H.S. Jones–R. McKenzie, *A Greek–English Lexicon* [Oxford 1996, 1843[1]], 1690, col. 2 *s. u.* censisce alla lettera C questo rarissimo uso, prevalentemente circoscritto alla fluidità sintattica della lingua omerica, dove peraltro non manca di intervenire la confusione con l'uso in tmesi. Lo stesso lessico riferisce di un impiego sporadico nel greco dei LXX, riferendo – oltre agli isolati casi della loro resa greca di Qo II, 17 e IX, 15 – proprio il caso qui in oggetto di Aquila. Questa occorrenza è *de facto* del tutto eccezionale anche in Aquila, stante che gravano dubbî testuali sulla sua resa di Gn I, 28: [...] αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε σὺν τὴν γῆν [...] occorre così in Filopono alla p. [594], ll. 8–9 Scholten (senza che, in questo caso, l'esegeta si soffermi a commentare la particolarità di Aquila) ma in Field *ad loc.* il σύν non compare né l'editore vi si sofferma; la traduzione di Aquila di Gn I, 29 presenterebbe ancora un uso di σύν avverbiale: [...] ἰδοῦ δέδωκα ὑμῖν σὺν πᾶσαν χλόην σπερμαίνουσαν σπέρμα ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς καὶ σὺν πᾶν ξύλον [...] ma questa versione – conosciuta da Filopono che la riferisce alla p. 606, ll. 8–10 Scholten, senza soffermarsi – presenta problemi ecdotici perché, sulla scorta di Field *ad loc.*, pare trattarsi non già di un σύν autonomo bensì, vista la parola successiva, della prima parte della forma rafforzata σύμπασαν. Lo stesso vale anche per il secondo σύν, il quale è addirittura integrazione editoriale in Field *ad loc.*, n. 44.

13 Hier., *Ep.* LVII, 11 (Labourt).

ture[14]. Gerolamo muove dalla sensibilità e dalle concrete istanze di chi al testo biblico si accosta con l'esigenza del traduttore – e non dell'interprete – e, in tale luce, andrà interpretata la sua valutazione, che è segnatamente di ordine stilistico e linguistico; un giudizio di riprovazione, quello del Dalmata, che si concentra nella taccia di κακοζηλία, come consta, giacché quanto si contesta alla resa di Aquila è di aver *de facto* usato violenza al genio della lingua greca, in favore di una prona e pedissequa aderenza letterale[15] al carattere dell'ebraico dell'originale biblico (*et syllabas ... et litteras*). Se netta è la posizione geronimiana in termini valutativi, non si registra parimenti la volontà di accedere alle ragioni che avevano indotto Aquila a una simile forzatura della sintassi greca, cercando di appurare quale sovrappiù di senso questi volesse così conferire alla sua resa. Gerolamo è ben consapevole che, dietro alle variazioni del testo, spesso si annidano deliberate prese di posizioni in materia teologica (tanto che proprio per questo avverte l'esigenza di andare oltre la fruizione dei soli LXX, ricorrendo ad Aquila)[16] ma, nella fattispecie, non viene approfondito il motivo che induce Aquila a produrre una simile forzatura nella sua traduzione.

Bisogna in primo luogo mettere a fuoco l'alto livello di competenza esegetica che pertiene ad Aquila[17], in modo tale da dissipare il sospetto che il solecismo (in verità, *apparente* solecismo) di σύν + Acc. sia ascrivibile a una menda o a scarsa competenza esegetica da parte del nostro traduttore; risulta chiara, sotto tale rispetto, la testimonianza restituita dal Talmud:

> Rabbi Geremia disse: «Aquila il proselito tradusse la Torah difronte a Rabbi Eleazaro e Rabbi Giosuè, e loro lo lodarono. Gli dissero: ‹Il più bello sei tu fra i figli dell'uomo, sparsa è la grazia sulle tue labbra. Per questo Dio ti ha benedetto in eterno (Ps XLV, 3)›»[18].

14 Per un inquadramento complessivo dell'orizzonte della buona traduzione del testo sacro in Gerolamo e sulla *Hebraica ueritas*, cfr. E. Bona, *La libertà del traduttore. L'epistola* de optimo genere interpretandi *di Gerolamo* [Acireale–Roma 2008] e E. Bona, *Il prologo alla traduzione geronimiana del* Chronicon *di Eusebio e il problema della traduzione dei testi sacri*, «Commentaria Classica» 4 [2017] 77–88. Sul contesto intellettuale del tempo in cui la traduzione di Gerolamo si inserisce, il rimando è a H. Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit* [München 1974] e, per l'orizzonte origeniano sotteso a tale pratica geronimiana, cfr. S. Rebenich, *Jerome* [London 2002] specialmente 42–43.

15 Cfr. S.P. Brock, *Aspects of Translation Technique in Antiquity*, «Greek–Roman and Byzantine Studies» 1 [1979] 69–87, soprattutto 69–71, dove il carattere strettamente letteralistico è motivato in quanto tratto *ne uarietur* che segna certi testi, come quelli legali.

16 Si legge infatti in Hier., *Ep.* XXXII, 1 (Labourt): *Iam pridem cum voluminibus Hebraeorum editionem Aquilae confero, ne quid forsitan propter odium Christi synagoga mutaverit* («Già da un po' vado confrontando la recensione di Aquila con i rotoli degli Ebrei per verificare che magari la Sinagoga non abbia fatto qualche cambiamento per odio di Cristo»).

17 Sulla sua figura storica, la fonte è Epiph., *De mens. et pond.* 13–15 (a 16 si dirà di Simmaco e infine a 17 di Teodozione, gli altri due traduttori di II secolo riportati dagli *Hexapla* di Origene).

18 Trattato *jMegillah* 2, 1a.

Questa testimonianza antica è sostanzialmente corroborata dall'indagine analitica delle reliquie del lavoro di traduzione di Aquila[19], notando sullo sfondo anche il solenne magistero di Rabbi Aqiba di cui Aquila aveva potuto fregiarsi di essere allievo[20]. Aquila mostra anche una non consueta *institutio* nella gestione della lingua greca, se è vero ad esempio che – in occasione di Dt XXVIII, 22 – in luogo del più comune ἐρεθισμῷ dei LXX ricorre al rarissimo περιφλευσμός, che Aquila doveva mutuare da un lemma altrettanto preciso che isolato di Erodoto qual è περιπεφλευσμένων[21]. La tecnica di traduzione di Aquila va specificandosi nella sua apertura anche all'onomaturgia, come permette di rilevare il ricorso a una neoformazione come διεδηματίσαντό με, volgendo in greco Ps XXII, 13[22]. Un ultimo caso potrà contribuire a definire la specificità della traduzione di Aquila, confrontando l'originale ebraico[23] e le due rese greche dei LXX e di Aquila circa Gn XVIII, 12a, laddove si dice del riso improvviso di Sara:

> ותצחק שרה בקרבה (ebr. cons.) – Sarà scoppiò a ridere nel suo interno
>
> [...] ἐν ἑαυτῇ (LXX) – [...] in se stessa
>
> [...] ἐν ἐγκάτω αὐτῆς (Aquila) – [...] nell'interno di lei.

Come risulta con evidenza, Aquila cerca di attenersi in modo rigoroso alla lettera semitica, come costeggiandone anche gli anfratti, e qui perviene a rendere *juxta litteram* il senso di individuazione concreta e pressoché fisica dell'ebraico בקרבה: l'ebraico sottolinea che Sara scoppiò a ridere «nel suo interno», usando lo stato costrutto di קרב (‹il dentro, l'interno›), preceduto da un ב *locativum* e seguíto dal suffisso possessivo di terza persona singolare femminile. La traduzione dei LXX ἐν ἑαυτῇ coglie senz'altro il senso complessivo del sintagma ma perde di vista la con-

19 A questo perviene anche Dominique Barthélemy, che esamina in ispecie le influenze dell'esegesi rabbinica su Aquila dal punto di vista dell'apparato teorico (D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila: prèmiere publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible rèalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien* [Leiden 1963] 3–30; soprattutto alle pp. 10–21 viene affrontata la questione di את, segnacaso *recta uia* implicato nella traduzione σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν). Sulla prossimità di Aquila all'esegesi rabbinica un giudizio complessivamente affermativo è espresso in A. Salvesen, *Did Aquila and Symmachus Shelter under the Rabbinic Umbrella?*, in T.M. Law–A. Salvesen (a cura di), *Greek Scripture and the Rabbis* [Leuven–Paris–Walpole, MA 2012] 107–125 («[...] his style (*scil.* of Aquila) of translation, being to a large degree a reflection of the original of the original Hebrew in terms of philology and syntax, accorded with the promotion of Hebrew by the rabbinic movement», p. 123).

20 Sulla formazione culturale e il profilo intellettuale di Aquila, vale la sintesi offerta in P. Lucca (a cura di), *La Bibbia dei Settanta. I. Pentateuco* [Brescia 2012] 36–38.

21 Herod., V, 77 (e cfr. Aristoph., *Nub.* 396).

22 Tale neologismo è in corresponsione con la meno connotata resa dei LXX περιεκλύκλωσάν με.

23 Sulla specificità linguistica di questa sezione, cfr. H.-J. Stipp, *Gen 1,1 und asyndetische Relativsätze im Bibelhebräischen*, in Id., *Alttestamentliche Studien. Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie* [Berlin 2013] 3–40.

notazione biotica e concretissima tipica dell'ebraico – ‹in sé› ha una connotazione più astratta –: si nota, infatti, che nel ‹ridere nel suo interno› interviene un caratteristico semitismo, forte della sua sensibilità verso la connotazione fisica e allotrio a ogni astrazione. Proprio per questa ragione Aquila interverrà con l'inusitato ἐν ἐγκάτῳ αὐτῆς, giacché questa soluzione gli consente di preservare la *nuance* corporea dell'antigrafo ebraico, facendo corrispondere all'ebraico ‹nel suo interno› il greco ‹nell'intimo suo›, posto che quanto però in ebraico era assolutamente naturale nello spirito della lingua, in greco invece generava una distorsione del fluire normale della lingua. Davanti a tale alternativa, Aquila preferisce marcare il semitismo concettuale forzando il greco con un calco dell'ebraico, piuttosto che lasciare negletto il corporeismo di quest'ultimo per preservare la naturalezza del greco.

Sulla scorta di quanto osservato, è chiaro che Aquila è un traduttore nel pieno delle sue facoltà, con piena consapevolezza critica e provvisto di strumenti esegetici fini; se in alcuni luoghi la sua traduzione può sembrare *naïf*, ciò nasce da una precisa scelta e non da fraintendimenti del testo o da un difetto di perizia. Se, dunque, la traduzione σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν è una resa voluta e ponderata, va valutato se ci sia e, in caso affermativo e ove ripristinabile, quale sovrasenso Aquila intendesse conferire alla sua versione, così lontana dal normale *cursus* sintattico della lingua greca.

La versione greca di Aquila potrà essere tradotta con ‹(*In capite*, Dio fondò) insieme cielo, insieme terra›, se la si accosta con quella che sarà la sensibilità di Filopono, martellando il senso di contemporaneità circa la creazione del cielo e della terra. Proprio sotto questo rispetto il passo di Filopono sopra riportato conferisce un primo, importante contributo; Filopono, infatti, percepisce che nelle parole di Aquila[24] non solo agisce una connessione stretta tra l'ordine della lingua (con l'introduzione di questo strano σύν) e la pulsione di un pressante senso teologico sottostante ma anche – più precisamente – tale senso teologico procede ad asseverare la contemporaneità della creazione di cielo e terra. Infatti, se la settimana della creazione articola un'evidente tassonomia tra ciò che è creato prima e ciò che è creato dopo (dal cielo e terra fino all'uomo, passando per la luce, i vegetali e gli animali), resta inespresso nella lettera rivelata se ci sia un ordine di successione tra ciò che viene creato a parità di giorno; in questi termini, Filopono intende chiarire se la creazione di cielo e terra nello stesso giorno comporti anche una scansio-

24 La rilevanza della resa abnorme di Aquila è ancora più grande per Filopono se si pensa che questi trova nelle differenze di traduzione rispetto ai LXX la via privilegiata per avvistare il senso dell'originale ebraico, come debordante e quindi non comprimibile entro una sola traduzione. Filopono, infatti, mostra di non saper leggere l'ebraico e in forza di ciò destina ancor maggior attenzione alla lettera dei traduttori dall'ebraico (Filopono parla di ‹coloro che sono periti nella lingua ebraica› nella chiusa di *De op.* III, 3: τῆς Ἑβραίων γλώττης πληθυντικῶς – φασὶν οἱ ταύτης εἰδότες –, assunto già da Reichardt come segnale che egli non leggesse l'ebraico, per cui cfr. già J. Philoponi *De opificio mundi (edidit G. Reichardt)* [Lipsiae 1897] XI e n. 4).

ne interna (cioè il cielo prima della terra, visto che il cielo precede il cielo nell'espressione genesiaca) o se debba intendersi, invece, che cielo e terra siano stati plasmati simultaneamente. Il problema è acuto, per due ragioni: a) se il cielo è stato creato prima della terra, allora *stricto sensu* la creazione che inaugura l'universo sarà quella del solo cielo; b) se cielo e terra sono creati insieme, allora bisogna domandarsi perché la lettera abbia fatto precedere il cielo rispetto alla terra[25].

Posto dunque il rilievo della contemporaneità[26], giova riscontrare che l'attenzione sull'insolita ma efficace resa di Aquila non nasce *ex abrupto*, di per sé, in Filopono ma risulta essere il riassunto di un ragionamento formulato prima (spiegazione del senso di ἐν κεφαλαίῳ nella stessa versione greca del sintagma incipitario di Gn I, 1)[27]:

> «Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν.» Τινὲς μὲν οὖν τὸ ‹ἐν κεφαλαίῳ› ταὐτὸν δηλοῦν φασι τῷ ‹ἐν ἀρχῇ› ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ σώματος τῆς κεφαλῆς[28].
>
> «In capo Dio fondò a un tempo sia il cielo sia la terra.» Alcuni dunque dicono che ‹in capo› mostri lo stesso che ‹in principio›, poiché il principio del corpo è la testa.

Per prima cosa è cura di Filopono fare un cenno (senza allinearvisi) a quegli interpreti che sostenevano che le due espressioni fossero nella sostanza equivalenti; l'identità di chi si celi dietro questi τινές non è esplicitata da Scholten mentre Reichardt rinvia a Basilio. Stante il plurale, certamente si deve riconoscere il riferimento all'*Esamerone* di Basilio Magno – il quale rinviava già a sua volta ad alcuni altri esegeti (ἕτεροι τῶν ἑρμηνευτῶν)[29] – ma bisognerà aggiungere anche un passo

25 Un'istanza, questa, tanto più impellente in un esegeta come Filopono che – reagendo al modello esameronale di Filone Alessandrino, mutuato da Origene – coltiva un approccio marcatamente letteralistico alla pericope dell'ebdomade genesiaca (*De op.* I, 17, p. 154 ll. 4–5 Scholten: ἐπὶ δὲ τὰς ἀπὸ τῶν γραφῶν μαρτυρίας μετέλθωμεν; e I, 18, p. 156, ll. 23–24 Scholten: μόνῳ τῷ γράμματι προσέχων Ἰουδαϊκῶς). Proprio entro la cornice di tale impostazione letteralistica (per l'equilibrio e le tensioni tra allegoria e lettera, resta valido il quadro delineato in M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* [Roma 1985]) si comprende lo zelo che conduce Filopono a non arrestarsi ai LXX ma a vagliare anche le versioni alternative per meglio scrutare il senso dell'originale ebraico (cfr. *De op.* VII, 4: δ'. τῶν διαφόρων ἐκδόσεων ἐξέτασις. / Σημειωτέον τὰς διαφόρους ἐκδόσεις· τῶν γὰρ ἑβδομήκοντα εἰπόντων· ‹καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς›, οἱ ἄλλοι φασίν· ‹καὶ ὑποτάξατε αὐτήν›).

26 Sulla questione della tassonomia della cosmoctisi e la ricezione patristica dei temi collegati, cfr. P.M. Blowers, *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety* [Oxford 2012] 140–145.

27 Già il *titulus* della sezione mette a fuoco lo zenith dell'attenzione: τί τὸ ‹ἐν κεφαλαίῳ› ἀντὶ τοῦ ‹ἐν ἀρχῇ› παρὰ τῷ Ἀκύλᾳ σημαίνει (Philop., *De op.* I, 4, p. 92, ll. 19–20 Scholten). Sulla natura e origine di questi *tituli* (se non autentici, comunque con forte connotazione autoschediastica), cfr. J. Philoponi *De opificio mundi, op. cit.* [n. 21] XIII e, J. Philoponos, *De Opificio Mundi, op. cit.* [n. 3] 72, n. 1.

28 Philop., *De op.* I, 4, p. 92, ll. 21–23 Scholten.

29 Cfr. Bas., *Hex.* I, 6 (Giet, p. 112).

poco considerato di Gregorio di Nissa[30]. Convenendo sul fatto che il principio è ἀθρόως principio di ciò di cui è principio, i due cappadoci riconoscono che il senso della resa ἐν κεφαλαίῳ rispetto a ἐν ἀρχῇ nasce dall'unità e dalla primazia che la testa (κεφάλαιον / κεφαλή) ha rispetto al resto del corpo (ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ σώματος τῆς κεφαλῆς). La lezione ἐν κεφαλαίῳ – su cui si soffermava anche Išoʿdad[31] e che ritroviamo pure in alcune testimonianze papiracee e che talora è penetrata nel testo[32] – era quindi nota ad altri testimonî ma peculiare di Filopono è la reazione a una banalizzante omologazione tra le due rese; Filopono ricerca in che cosa si distinguano di fatto le due espressioni, se è vero che – per quanto, all'apparenza, prossima a ἐν κεφαλαίῳ – Aquila ha rigettato la più comoda e invalsa traduzione ἐν ἀρχῇ. La risposta che Filopono espone muove proprio dalla sostanziale sinonimia tra le due rese, sulla base dell'immagine corporea di inizio contenuta in κεφάλαιον[33]. Leggiamo ancora Filopono:

> Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ μᾶλλον σημαντικὸν εἶναι τοῦ συνῃρημένως ὁμοῦ γενέσθαι οὐρανόν τε καὶ γῆν. Οὐ γὰρ τὸ μὲν αὐτῶν πρῶτον, τὸ δὲ δεύτερον ἐποίησεν ὁ θεός[34].
>
> Ma a me sembra piuttosto che sia significativo del fatto che cielo e terra siano creati insieme, congiuntamente: infatti, Dio non fece l'uno come primo e l'altro come secondo.

Filopono precisa ulteriormente il suo pensiero, allorché avverte

> Κεφάλαιον γὰρ καλεῖν εἰώθαμεν τὴν ἐν ἑνὶ πολλῶν ἅμα συναίρεσιν ὡς καὶ ὁ τοῦ Σιρὰκ δηλοῖ λέγων· «Κεφαλαίωσον ἐν ὀλίγῳ πολλά»[35].
>
> Solitamente, infatti, chiamiamo «capitale» la collazione in uno di molti a un tempo, così come anche il Siracide mostra, allorché dice: «Ricapitola in poco molte cose!»

30 Si rimanda a Greg. Nyss., *Apol. in hex.*, PG 44, 69D–72 A e cfr. già M. Harl *et al.* (a cura di), *La Bible d'Alexandrie. I La Genèse* [Paris 1994²] 86. Con la sua *Spiegazione apologetica dell'Esamerone* Gregorio interviene nell'esegesi della pericope della creazione cosmica intendendo portare soccorso proprio a Basilio che, nel ciclo di *Omelie sull'Esamerone* (379), aveva sollevato aspre critiche per inadeguatezza nell'approccio scientifico ai temi agitati (C. Moreschini–E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina. Dal concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*, II/1 [Brescia 1996] 160–161 e M. Alexandre, *La théorie de l'exégèse dans le* De hominis opificio *et* l'In Hexaemeron, in Aa. Vv., *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne édiés par M. Harl* [Leiden 1971] 87–110).

31 Cfr. ter Haar Romeny, *op. cit.* [n. 28] 168, n. 38.

32 Così in Amhers papyrus (Ra 912) e in 2 manoscritti dell'Athos (Ra 343 e 344). Cfr. in merito anche il contributo di Nicola Reggiano in D. Astori (a cura di), *Genesi 1, 1. Alcuni percorsi traduttivi* [Parma 2017] 91–102.

33 In ebraico ראשית ha valenza concreta di testa, da cui si sviluppa con facile *shift* semantico il senso di ‹capo, principio›, non solo in senso astratto come nel nostro caso ma in tutto lo spettro della sua significazione (*ex.gr.* ἀπαρχή, ‹primizia›, è in Dt XVIII, 4; XXVI, 2.10; XXXIII, 21 mentre *ibid.* XII, 11.17 ha significato di ‹offerta sacrificale›, traducendo תמונה).

34 Philop., *De op.* I, 4, pp. 92, l. 23–94, l. 2 Scholten.

35 Philop., *De op.* I, 4, p. 94, ll. 2–4 Scholten.

dove l'idea di unità dei distinti è corroborata dall'uso della Scrittura: il passo del Siracide[36] impiega la figura della ricapitolazione proprio per indicare la contestualità degli elementi che vi concorrono, pur facendo salva l'idea di primato insita in ciò che è capitale.

L'ottica di contestualità tra i costituenti va precisandosi immediatamente dopo e come tale andrà allora intesa l'affermazione per cui

> Ἐδήλωσε δὲ καὶ ἡ προσθήκη τῆς σὺν προθέσεως συνδυασμὸν ὡς τὰ πολλὰ δηλούσης· σὺν ἐμοὶ ἦλθες, σὺν ἐμοὶ περιπατεῖς, συνέστιος, σύμψηφος[37].
>
> Anche l'aggiunta della preposizione «con» mostra un appaiamento, come mostra per solito: con me sei andato, con me passeggi, convivente, consenziente.

laddove si staglia con nettezza la sottigliezza da grammatico di Filopono[38]: l'esegeta si sofferma con molta precisione sull'uso della preposizione σύν (τῆς σὺν προθέσεως) in quanto ne risulta la pre-fissazione (ἡ προσθήκη) ai due sostantivi che determina, segnatamente entro uno schema di iterazione e correlazione (συνδυασμόν). Si stagliano tre considerazioni in merito: a) Gerolamo dà un giudizio di valore circa la resa di Aquila, come sostanzialmente inadatta al genio della lingua greca; Filopono non esprime alcun rilievo assiologico; b) mentre Gerolamo – davanti al σύν + Acc. – porta l'attenzione sul piano linguistico e stilistico, Filopono non sfiora l'aspetto stilistico ma fa virare il discorso verso il tentativo di comprensione del significato esegetico che trama la lettera; c) Filopono coglie in modo esplicito che non è in questione solo il σύν + Acc. bensì interviene una corresponsione tra i due σύν + Acc. tra loro; infatti l'appaiamento (il συνδυασμός di cui *supra*) richiede *quo talis* due elementi per realizzarsi e i due elementi sono precisamente quelli cui il σύν è premesso.

Dalle direttrici fin qui profilate va definendosi che Filopono pone in primo piano – valorizzandolo – il fattore espressivo intrinseco alla resa tentata da Aquila. Ma come poteva Aquila pervenire a una simile soluzione linguistica? In altre parole, la resa di Aquila, su cui Filopono ragiona e non respinge, è sostenibile alla luce dell'originale ebraico, se è vero che i LXX (nonché Simmaco e Teodozione) non avevano ravvisato le condizioni per un'enfasi consimile sulla contemporaneità? La questione chiede di richiamare il testo ebraico sopra citato; l'ebraico scrive את השמים ואת הארץ ricorrendo alla tipica particella את col consueto valore di *nota accusativi*. Avendo perso nella sua evoluzione diacronica pressoché integralmente il carattere di lingua flessiva, l'ebraico biblico può distinguere la funzione di ogget-

36 Sir 32 [35], 8 LXX (sulla ricapitolazione come *reductio in unum* cfr. anche Ef I, 10 e, di qui, Iren., *Adu. haer.* III, 21, 9).

37 Philop., *De op.* I, 4, p. 94, ll. 4–6 Scholten.

38 Filopono, in quanto γραμματικός, esplica il suo magistero linguistico non solo nei notorî commenti filosofici ma anche in scritti di ordine propriamente grammaticale (basti qui richiamare il trattato *De uocabulis quae diuersum significatum exhibent secundum differentiam accentus*).

to diretto mediante l'uso di questa particella davanti al sostantivo con valore di secondo attante (complemento oggetto). Si tratta – va notato – di un impiego generalizzato ma non normativo, risentendo di varî fattori quali la cronologia del testo, la sua natura poetica o prosastica[39], il suo livello stilistico etc., donde discende che lo את, se occorre, disambigua la funzione sintattica del sostantivo, altrimenti sarà solo il contesto a segnalare la funzione del sostantivo in causa. Questa particella ha subíto nel corso del tempo una particolare evoluzione, che l'ha condotta a confondersi con la preposizione את (con identica vocalizzazione şere ma segolato se con maqqef) di valore sociativo-comitativo. Si tratta verisimilmente di una conflazione antica ma secondaria, giacché la vocalizzazione şere è primitiva per la preposizione che significa ‹con› mentre nello את *nota accusativi* deve essere lo sviluppo recenziore di un'originaria vocalizzazione con qameş (/ā/: quindi /*'āt/)[40]. Sono ormai chiari tutti i termini in questione: a uno sguardo sincronico poteva presentarsi la possibilità di interpretare (o di confondere)[41] lo את proposto dalla lettera, o come preposizione sociativa o come marca dell'accusativo. Solo recuperando questo pregresso si rende possibile appurare che la resa – all'apparenza estravagante – di Aquila non nasce da una libera inserzione, da un'aggiunta o da un *coup de génie* ma trova precisa corrispondenza nella lettera rivelata; Aquila intende i due את di את השמים ואת הארץ come preposizione sociativa e, quindi, li volge grecamente in σύν, conferendo ai sostantivi un valore di oggetto come desunto dal solo contesto. Risulta *de plano* che, a un'analisi dettagliata, i due σύν di Aquila non avranno un valore di preposizione ma piuttosto un valore quasi avverbiale[42], il che sarà suffi-

39 Lo stato dell'arte è espresso in M. Farina, *'et 'et in ebraico biblico:* nota accusativi *e preposizione*, «Egitto e Vicino Oriente» 28 [2005] 245–253. Per la specificità dell'approccio comparativistico cfr. D. Testen, *Morphological Observations on the Stems of the Semitic ‹nota accusativi›*, «Archiv für Orientforschung» 44–45 [1998] 215–221 e P. Kirtchuk, */'et/ ou ne pas /'et/, l'actant Y en hébreu et au-delà*, «Actances» 7 [1993] 91–137, soprattutto 91–113.

40 Cfr. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma [2007; 1965[2]; 1923[1]] 280–281 (§103 *j–k*); la con-fusione tra la particella accusativale e la preposizione non è attiva quando sono impiegate le rispettive forme pronominalizzate: *ex.gr.* אתי viene vocalizzato (per suffissazione leggera e *scriptio defectiva* di holem magnum) /'otî/ quando è accusativo del pronome di prima persona singolare (*lat.* ‹me›) mentre è vocalizzato con dagesh forte /'ittî/ per la congiunzione con il medesimo pronome affisso (*lat.* ‹mecum›).

41 Il citato Joüon nota che casi di confusione tra le due particelle non mancano neanche in ebraico (Joüon, *op. cit.* [n. 26] 281, § 103 *k* exeunte). Va altresì rimarcato che lo stesso Joüon, nella stessa sede, ricorda non senza acerbo sarcasmo la confusione quasi proverbiale operata da Aquila traducendo con σύν lo את accusativale nel contesto che stiamo esaminando: «[...] Par contre, Aquila, identifiant les deux particules, traduit l'exposant de l'accusatif par σύν!»

42 Questo raro uso (para)avverbiale di σύν davanti ad accusativo – nella logica di ἅμα, poiché l'accusativo dipende dal verbo in entrambi i casi – ha un'ulteriore attestazione nella Bibbia greca nel tardo libro dell'Ecclesiaste: σὺν τὸν δίκαιον καὶ σὺν τὸν ἀσεβῆ κρίνει ὁ θεός (Eccl. III, 17). La genesi e sviluppo del sintagma anche in questo caso rimontano all'interpretazione di את ancora per enfatizzare il senso di contemporaneità, giacché all'autore sacro preme di significare che il giudizio divino cade a un tempo sia per il giusto sia per l'empio. Né vada pretermesso che la traduzione greca dell'Ecclesiaste pare poter essere ascritta proprio ad Aquila (M. Harl–G. Dorival–O. Munich, *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien* [Paris 1988] 145). R.B. ter

ciente – pur restando la durezza dell'espressione – a sollevare l'ermeneuta ebreo dall'accusa di sillessi, ove non di patente infrazione grammaticale.

Una volta aver ricuperato entro queste coordinate la traduzione di Aquila, per certo è merito di Filopono aver còlto che non è pura questione di stile ma che l'*explanandum* (σύν + Acc.) prevede come *explanans* il criterio della contemporaneità – effettiva o presunta – tra cielo e terra. Naturalmente resta da valutare se davvero il testo ebraico – oltre a rendere possibile tale traduzione interpretativa – ne sentisse bisogno: cioè a dire, fino a che segno il valore di contemporaneità avesse bisogno di venire così accentuato. E da questo punto di vista, come si sta illustrando, il testo di Filopono propone un punto di osservazione assolutamente privilegiato, sia perché è esplicito sia per le competenze dell'estensore.

Filopono si mostra convinto che la traduzione dei LXX in ordine al luogo in esame sia pallida e, per conseguenza, perda di vista il vero scopo del passo genesiaco, cioè dire che cieli e terra furono creati *ex aequo* durante il giorno uno[43] della cosmopoiesi: scriveva infatti il Nostro

> Τὸ μὲν ‹ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν› οὐχ οὕτως εἶχεν ἐναργῆ τοῦ ἅμα γενέσθαι τὰ δύο τὴν δήλωσιν. Τὸ δὲ ‹ἐν κεφαλαίῳ σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν› τὸ μὴ τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου προηγήσασθαι δείκνυσι[44].
>
> Infatti, ‹Dio fece in principio il cielo e la terra› non avrebbe avuto evidente allo stesso modo la dimostrazione che i due sono stati creati insieme. Invece, ‹in capo insieme il cielo insieme la terra› indica che l'uno non ha preceduto l'altro.

Filopono esprime chiaramente che menda dei LXX non consiste qui in un travisamento della lettera ebraica ma in una mancanza di evidenza (οὐχ οὕτως εἶχεν ἐναργῆ) nel mostrare la contemporaneità (τοῦ ἅμα γενέσθαι) della creazione di cieli e terra: due (τὰ δύο) sono gli enti creati ma unico – *quoad* contemporaneo – è il tempo logico del loro atto creazionistico. La frase conclusiva della sezione ha valore quasi epifonematico, riassumendo l'istanza di fondo che ha informato di sé il pensiero di Filopono: la resa di Aquila ha infatti la capacità di evitare il rischio che si creda che l'uno dei due sia stato creato in antecedenza (τὸ μὴ τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου προηγήσασθαι δείκνυσι). Filopono è molto accorto nella scelta del lessico

Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress: the Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Text in Eusebius of Emesa's Commentary on* Genesis [Leuven 1997] 167 (e cfr. più in generale 159–169) si sofferma sul fatto che, secondo Eusebio di Emesa, questo uso enfatico di σύν occorresse come stilema in Aquila anche altrove. Quanto alla ricezione dell'Ecclesiaste in Filopono, con tutte le implicazioni dogmatiche e le larvate rivendicazioni di autocefalia del patriarcato alessandrino dalla Grande Chiesa, cfr. L. S.B. MacCoull, Ecclesiastes *in Philoponus: the Coptic Dimension* «Le Muséon» 128 [2015] 273–296, soprattutto 286–296.

43 Sulla questione – già filoniana – del ‹giorno uno› invece che ‹giorno primo› nel Genesi, cfr. T. Ottobrini, *Intorno al tempo nella cosmoktisi aristotelica del De opificio mundi di Giovanni Filopono*, in Aa. Vv., *Tempo di Dio. Tempo dell'uomo. XLVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10–12 maggio 2018)* [Roma 2019] 295–309, soprattutto 300–309.

44 Philop., *De op.* I, 4, p. 94, ll. 7–11 Scholten.

che impiega, volendo ricusare dall'impiego di un lessico connotato del tono di inferenza deduttiva: la mostrazione contenuta in τὴν δήλωσιν e l'indicare contenuto in δείκνυσι hanno lo scopo di inserire primamente l'alveo del discorso entro l'àmbito dell'esegesi e del riscontro letterale.

Sarà così possibile tornare alla sezione da cui abbiamo preso le mosse, cioè la singolare traduzione di Aquila σὺν τὸν οὐρανὸν σὺν τὴν γῆν, ormai edotti circa il rilievo che Filopono riconosce al tema della contemporaneità nella creazione di cielo e terra entro il giorno uno. Filopono rileva che il valore di σύν in Aquila si origina dall'intendimento di evidenziare che il cielo e la terra sono stati creati a un tempo, così da evitare il pericolo di introdurre un ordine creazionistico entro il medesimo giorno uno. Ecco allora che quanto, *prima facie*, poteva sembrare una resa bizzarra di Aquila o un suo eccesso di aderenza letterale se non addirittura un errore era in realtà una fine sottolineatura di implicazioni esegetico-teologiche contenute nel testo del Genesi. Filopono, forte della sua competenza sia linguistica sia esegetica sia speculativa, interviene su questo preciso aspetto ed esplica il senso latente nei LXX e presente nella filigrana della traduzione di Aquila, arricchendo l'intelligenza della Scrittura – che cresce non solo *cum legentibus* ma anche *cum interpretantibus* – e, in fondo, redime anche la reputazione di Aquila in qualità di traduttore.

Tiziano F. Ottobrini
Via N. Machiavelli, 18
I-13100 Vercelli
tizianoottobrini@yahoo.it
tiziano.ottobrini@univaq.it