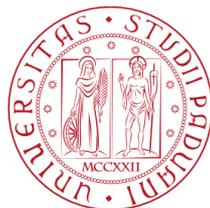


1222·2022
800
ANNI



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea Magistrale in
Lettere Classiche e Storia Antica

Giuseppe Flavio e il *Quarto libro dei Maccabei*

Relatore:

Ch.mo Prof. Luciano Bossina

Laureando/a:

Arianna Mariolini

Matricola: 2010581

ANNO ACCADEMICO 2021/22

Introduzione.....	p.5
1. Una paternità discussa.....	p.9
1.1 Storia di un dibattito.....	p.9
1.2 Alcune riflessioni in merito.....	p.21
2. Altri nuclei di riflessione sul <i>Quarto libro dei Maccabei</i>	p.43
2.1 Un contesto filosofico.....	p.43
2.2 Coordinate cronologiche e topografiche.....	p.51
2.3 La sete del re Davide: un episodio biblico in comune.....	p.65
2.4 Le comunanze lessicali.....	p.70
3. Ellenizzazione di Giuseppe Flavio, sacerdote ebreo.....	p.81
3.1 Le origini linguistiche (e famigliari) di Giuseppe Flavio.....	p.81
3.2 La diffusione della lingua greca in terra palestinese.....	p.92
3.3 I σύνεργοί del <i>Bellum Iudaicum</i>	p.99
4. Tra ebraismo ed ellenismo: una cultura compromessa.....	p.111
4.1 Omero: il <i>Quarto libro</i> e le <i>Antichità</i>	p.111
Conclusione.....	p.119
Bibliografia.....	p.121

Introduzione

Questo studio è dedicato al cosiddetto *Quarto libro dei Maccabei* (= *IV Mach*), e alla sua tradizionale ma oggi non più accolta attribuzione a Giuseppe Flavio: l'obiettivo è di ripercorrere il dibattito critico e di verificare se e in che misura quella attribuzione possa essere ancora proposta.

La ricerca si articola in quattro capitoli, il primo dei quali, *Una paternità discussa*, mira anzitutto a fornire un aggiornato *status quaestionis*, a partire dalle testimonianze antiche – per lo più concordi sulla paternità flaviana – fino ai dubbi della storiografia moderna, della quale sono analizzate le principali argomentazioni. Sono stati individuati in tal senso quattro principali indirizzi argomentativi, vale a dire: il *motivo storico* (sono accettabili, in uno storico come Giuseppe Flavio, gli errori e le contraddizioni che si registrano nel *Quarto Libro dei Maccabei?*); l'*elemento biografico* (la vita di Giuseppe Flavio sembrerebbe in netto contrasto con il carattere e le finalità del libro maccabeo); il *genere* (se l'opera fosse davvero un discorso sinagogale, come sostenuto da parte della critica, sarebbe improbabile che sia stato effettivamente pronunciato in uno dei luoghi che toccano la parabola esistenziale dello storico); il *motivo stilistico* (lo stile dell'anonimo autore e quello di Giuseppe Flavio sembrerebbero in netto contrasto); il *problema delle fonti* (Giuseppe non sembra conoscere *II Mach.*, che è per la critica fonte principale di *IV Mach.*). Si è voluto quindi tentare di dare una possibile risposta a tali snodi, orientando dunque in tal senso la parte finale del capitolo.

Con il secondo, *Altri nuclei di riflessione sul Quarto libro dei Maccabei*, sono stati presi in considerazione – quali possibili nuove argomentazioni – nuclei tematici non affrontati dalla critica nel contesto specifico del dibattito, ma piuttosto come presupposti iniziali. Si è dunque discusso circa il luogo di nascita dell'apocrifo e le coordinate cronologiche, il contesto filosofico (che si è rivelato comune per Giuseppe e il nostro anonimo autore, in quanto entrambi protesi ad un proficuo ed aperto dialogo, nonché compromesso, della religione ebraica con il mondo filosofico greco), il comune *background* lessicale e, infine, l'analisi di un episodio biblico in comune (*La sete del re Davide*), analizzandone discrasie e similitudini.

Nei restanti capitoli, che si staccano dal tradizionale dibattito e che costituiscono, dunque, una seconda sezione, ho tentato di fornire una nuova argomentazione quanto più criticamente valida, chiedendomi anzitutto se fosse *linguisticamente* possibile che un autore quale Giuseppe Flavio, ebreo approdato a Roma e immerso nella cultura greca, potesse scrivere un'opera di lingua e sfondo culturale greco come il *Quarto libro*.

Partendo dalle radici della questione si è dunque analizzata l'educazione e la formazione scolastica – per lo più farisaica – di Giuseppe Flavio, giungendo alla conclusione che lo storico gerosolimitano *doveva* necessariamente conoscere il greco quando giunse a Roma, benché certamente con lacune legate all'ambito culturale e letterario greco, in seguito presumibilmente colmate. Ma il riconoscimento di una dimensione autoriale di Giuseppe non poteva necessariamente dispensare dal considerare il ruolo dei ben noti «collaboratori» che assistettero Giuseppe nella stesura del *Bellum*, e di cui egli stesso dichiara l'esistenza nel *Contra Apionem*. Vero è che la loro presenza è circoscritta esplicitamente alla sola opera iniziale, ma avremmo dovuto supporre parimenti un contributo successivo, allorché si fosse scoperta nel *Bellum* una partecipazione non solo decisiva, ma *indispensabile* per il nostro autore, incapace altrimenti, *solus*, di una realizzazione letteraria. Ciò non è avvenuto, in quanto si è dimostrato, analizzando le posizioni della critica in merito, che agli aiutanti si deve un peso marginale (fino all'estrema posizione per cui essi vengono considerati dei semplici amici a cui Giuseppe richiede un parere sulla sua opera d'esordio).

Rimaneva tuttavia un ulteriore quesito da affrontare in senso prettamente linguistico per trarre delle conclusioni a livello più generale; si è rivelato necessario, ovvero, chiedersi quante persone conoscessero in terra palestinese la lingua greca, e quanto essa fosse diffusa, appurato che la Palestina rimane una delle tre ipotesi per il luogo di nascita dell'opera (insieme ad Antiochia e Roma, per le quali il problema della diffusione del greco non si pone). Detto altrimenti, quanti altri ebrei avrebbero potuto scrivere il *Quarto libro dei Maccabei*? Dopo aver dimostrato che si può parlare, per il greco, di una diffusione limitata e circoscritta ad una *consistente* minoranza, vale a dire l'élite politica di cui Giuseppe faceva parte, si è giunti al cuore della nostra argomentazione: il *Quarto libro* maccabeo non solo è fortemente compromesso culturalmente e letterariamente con il mondo greco, ma reca in sé numerosi richiami al

corpus omerico, e lessicalmente e tematicamente, comportando un'ulteriore restrizione del campo in quanto è necessario parlare di un ebreo, di Roma, della Palestina o di Antiochia, vissuto all'epoca di Flavio, conoscitore non solo del greco, ma in grado di leggere e comprendere i poemi omerici, la cui difficoltà linguistica è nota; e se tale era per un greco del tempo, a maggior ragione lo sarà stato per un giudeo. Analizzando dunque l'opera di Flavio si è riscontrata sia una conoscenza del problema compositivo legato all'*Iliade* e all'*Odissea*, sia la citazione (letterale) di un verso dell'*Iliade* (oltre a numerosi altri richiami, non letterali).

Anche di questi dati è parso giusto tener conto per un'analisi il più possibile estensiva della questione.

Capitolo I

Una paternità discussa

1. Storia di un dibattito.

La questione riguardante la paternità del *Quarto libro dei Maccabei*, lungi dall'essere recente, affonda le sue radici nelle prime decadi del IV secolo. Il primo che parli infatti di *IV Mach.* è Eusebio di Cesarea, il quale non solo ne indica un diverso titolo («περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ», vale a dire «La sovranità del ragionamento»), ma ne segnala inoltre come autore Giuseppe Flavio, vissuto circa due secoli prima:

«Egli (Giuseppe Flavio) ha composto anche un'altra opera non indegna di lui, il *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ* che alcuni intitolano *Μακκαβαϊκόν* (*Libro dei Maccabei*), perché contiene i combattimenti degli eroici giudei, dei quali si parla nei libri detti maccabaici, e che combatterono virilmente per la pietà rivolta alla divinità (ὕπερ τῆς εἰς τὸ θεῖον εὐσεβείας)». ¹

Seguendo questa direzione Girolamo, circa un secolo più tardi, nel 412 d.C., nel trattare di Giuseppe menziona anche il *Quarto libro dei Maccabei* :

«Alius quoque liber eius (cioè di Giuseppe Flavio) qui inscribitur περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, valde elegans habetur in quo et Machabeorum sunt digesta martyria». ²

Il giudizio che Girolamo dà dell'opera da un punto di vista stilistico – *valde elegans habetur* – suggerisce una sua conoscenza del libro per lettura diretta, come emerge più chiaramente da una seconda citazione che fornisce in *contra Pelagianos*, ove enuncia il tema del libro nei suoi termini precisi resi in latino, come rileva Scarpato. ³

«Unde et Iosephus, Machabeorum scriptor historiae, frangi et regi posse dixit perturbationes animi, non eradicari». ⁴

¹ Euseb. *hist. eccl.* III 10, 6.

² Hier. *de vir. ill.* XIII.

³ G. SCARPATO, *Quarto libro dei Maccabei*, a c. di, Brescia, 2006, p. 50.

⁴ Hier. *adv. Pelag.* II 6.

L'attribuzione a Giuseppe Flavio (che prosegue nelle «superscriptions and/or postscripts of some textual witnesses»),⁵ è poi costante in autori cristiani⁶ posteriori a Girolamo; tra questi Gregorio di Nazianzo⁷ dedica ai *Maccabei* un'intera orazione (la quale in larga misura ricorre al lessico di *IV Mach.*), in cui esorta ad una lettura dell'opera che non sia finalizzata all'acquisizione di un valore storico, trattandosi, piuttosto, di un libro *filosofico* (ἡ βίβλος φιλοσοφοῦσα) che insegna il dominio delle passioni. In maniera analoga la *Suida*, lessico ed enciclopedia bizantina del X secolo, alla voce Ἰώσηπος⁸ afferma che vi è un'altra opera dell'autore di cui loda l'eccellenza, «περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ», in cui vi è il ricordo dei patimenti dei Maccabei («ἐν ᾧ καὶ τοῦ πάθους τῶν Μακκαβαίων ἐμνήσθη»). Significativi in tal senso sono, in ultima istanza, Niceta David⁹ («δηλώσει σαφῶς βίβλος Ἰωσήπου, ἥτις φιλοσόφως ἀποδείκνυσι, ὅτι αὐτοκράτωρ τῶν παθῶν ὁ λογισμὸς») e Filostorgio,¹⁰ che, oltre a indicare la paternità di Giuseppe, riporta come titolo dell'opera «Quarto libro dei Maccabei».

L'attribuzione del libro maccabeo al noto storico ebreo viene pressoché universalmente riconosciuta e accettata nel mondo antico, ed è piuttosto in età moderna che assistiamo alla nascita di perplessità e conseguenti nuove proposte in merito a questa tradizione (si cita qui, come una delle poche eccezioni, August Friedrich Gfrörer,¹¹ il quale attribuisce *IV Mach.* allo storico gerosolimitano senza tuttavia fornire a riguardo prove o motivazioni, giungendo piuttosto a tale conclusione sulla base della citazione eusebiana).

La prima voce autorevole che pone il dubbio in un'antica certezza consolidata è Ewald Heinrich¹² (sebbene il cuore delle sue riflessioni sia stato quasi totalmente rifiutato o contestato, come si vedrà, dalla critica successiva). Questi, pur riconoscendo come significativo il fatto che numerosi codici indichino Giuseppe come autore, giunge alla conclusione che si tratti non di Giuseppe Flavio, bensì di *un* Giuseppe («*einem*

⁵ R. J. V. HIEBERT, *4 Maccabees*, in *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, a c. di J. A. AITKEN, London, 2015, p. 307.

⁶ Si veda per l'elenco completo di tali autori A. DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Machabées. Introduction, traduction et notes*, Paris, 1939.

⁷ Gregor. Naz. *homil. in Macc.* XV, 2.

⁸ I. BEKKERI, *Suidae Lexicon ex recognitione*, Berolini, 1854, p.549.

⁹ Nic. David *schol. ad Greg. Naz.*

¹⁰ Philos. *hist. eccl.* I 1.

¹¹ A. F. GFRÖRER, *Kritische Geschichte des Urchristenthums II*, Stuttgart, 1831, p. 172.

¹² H. EWALD, *Geschichte des Volkes Israele bis Christus III*, Göttingen, 1847, p. 554.

Josephos»). Lo stile oratorio di Giuseppe Flavio «non è del tutto dissimile» («ist zwar der dieses Buches nicht ganz unähnlich») dal libro in questione (elemento, quello stilistico, su cui a lungo dibatteranno i critici, propendendo al contrario per uno scarto linguistico notevole tra il *Quarto libro dei Maccabei* e Flavio). Sembrerebbe, tuttavia, che non vi siano prove nel corpus di Giuseppe che dimostrino una conoscenza da parte di questi del *Secondo libro dei Maccabei*, scritto a cui *IV Mach.* si rifà ampiamente tramite un duplice e speculare processo di imitazione e rovesciamento (ma su ciò non si è unanimi: secondo Troiani,¹³ un'argomentazione di questo tipo è inconsistente, «sicuramente non decisiva»). L'autore non sarebbe poi, per Ewald, un ebreo della Terra Santa come Giuseppe, bensì un ebreo della diaspora: un “vero ellenista” proveniente dall'Egitto o, comunque, da una terra al di fuori della Palestina, come si può dedurre dal fatto che viene sì citata la “*nostra patria*”, cioè la Terra Santa, ma con un'implicita e sottesa idea di *lontananza*:

καὶ λαβὼν τὴν περὶ αὐτῶν ἐξουσίαν ταχὺ εἰς τὴν πατρίδα ἡμῶν.¹⁴

L'ipotesi di un *alter Iosephus* trova, circa un decennio più tardi, un'ulteriore voce autorevole in Carl Ludwig Wilibald Grimm,¹⁵ il quale parimenti ammette la possibilità che l'opera, trasmessa sotto il nome di Giuseppe Flavio, sia in realtà uno scritto di un Giuseppe altrimenti sconosciuto («etwa weil sie von irgend einem sonst unbekanntem Josephus verfasst war»), o così tramandato in quanto supplemento alle opere storiche dell'autore. Ma ciò che rappresenta la novità nell'analisi di Grimm consta nell'elemento linguistico e stilistico, che porta anche gran parte della critica successiva ad escludere in maniera assoluta e definitiva lo storico gerosolimitano quale possibile autore. Vi sarebbe infatti, tra lo storico gerosolimitano e il libro maccabeo, una differenza di linguaggio e di esposizione del tutto evidente a prima vista; certo, la si potrebbe motivare attribuendola ad un intento retorico nonché didattico-parenetico di *IV Mach.*, ma rimarrebbe un'ulteriore discrasia: mentre l'anonimo autore del libro maccabeo mantiene

¹³ L. TROIANI, *Apocrifi dell'Antico Testamento V, Letteratura giudaica di lingua greca*, sotto la direzione di P. SACCHI, Brescia, 1997, pp. 219-252.

¹⁴ *IV Mach* IV 5.

¹⁵ C.L.W. GRIMM, *Viertes Buch der Maccabäer in Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments*, Leipzig, 1857, pp. 283-370.

infatti i nomi biblici invariati (per esempio, come riporta Hibert,¹⁶ Ἰωσήφ,¹⁷ Δαθάν,¹⁸ Ἀβειρών,¹⁹ Ἰακώβ,²⁰ Δαυίδ)²¹ Giuseppe li declina dandone forma greca (rispettivamente: Ἰώσηπος,²² Δαθάμης,²³ Ἀβρίαμος,²⁴ Ἰάκωβος,²⁵ Δαυίδης),²⁶ fatta eccezione per due casi, Ἱεροσόλυμα ed Ἐλεάζαρος.

E, in secondo luogo, per Grimm si può considerare anche una motivazione di carattere storico: sebbene l'indagine della storia giudeo-siriana che Giuseppe pone a capo del *Bellum Iudaicum* non concordi in tutti gli aspetti con il resoconto, più dettagliato, nella sua opera principale, le *Antichità*, Giuseppe Flavio non avrebbe mai potuto rendersi responsabile di scorrettezze storiche tanto rilevanti come quelle presenti nel libro maccabeo in esame. Si veda, come esempio, il passo²⁷ in cui Antioco assiste alla scena del martirio di Eleazaro:

Προκαθίσας γέ τοι μετὰ τῶν συνέδρων ὁ τύραννος Ἀντίοχος ἐπὶ τινος ὑψηλοῦ τόπου καὶ τῶν στρατευμάτων αὐτῷ παρεστηκότων κυκλόθεν ἐνόπλων παρεκέλευεν τοῖς δορυφόροις ἕνα ἕκαστον Ἐβραῖον ἐπισπᾶσθαι καὶ κρεῶν ὑείων καὶ εἰδωλοθύτων ἀναγκάζειν ἀπογεύεσθαι.

Giuseppe Flavio²⁸ non dà testimonianza riguardo alla presenza dello stesso re alle scene di sangue; in *II Mach.*²⁹ il sovrano è assente alla condanna di Eleazaro, presenziando invece a quella dei sette fratelli e della madre. Si può dunque ragionevolmente parlare di incongruenza storica o, al contrario, è lecito ipotizzare un'invenzione letteraria, nonché uno stratagemma finalizzato ad una αὔξησις retorica? Consideriamo anche le coordinate geografiche della scena in esame: se il critico propende per un'ambientazione palestinese del passo in esame, bisogna ammettere che non vi è in ciò unanimità, tanto che Scarpat³⁰ pensa «a una scena teatrale (tragica), che non ha bisogno di queste

¹⁶ HIEBERT, *4 Maccabees*, p. 308.

¹⁷ *IV Mach.* II 2.

¹⁸ *Ivi*, II 17.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, II 19.

²¹ *Ivi*, III 7.

²² *Ios. Flav. ant.* II 54.

²³ *Ivi*, IV 37.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, I 338.

²⁶ *Ivi*, VII 312.

²⁷ *IV Mach.* VI 1.

²⁸ *Ios. Flav. ant.* XII 4.

²⁹ *II Mach.* VI 18-31.

³⁰ SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 50.

precisazioni». In definitiva, volendo riconoscere un meccanismo retorico in un'ideale scena teatrale, si deve allora ammettere che la veridicità della presenza di Antioco non è di nostro interesse, né può dirsi errore storico in *IV Mach.* ed impensabile per il nostro Giuseppe, in quanto, banalmente, non ha come finalità una rappresentazione reale e fedele del contesto presente. L'esclusione di Giuseppe Flavio (basata, per Grimm, anche sul fatto che non è possibile dimostrare una conoscenza di Flavio non solo di *II Mach.*, al pari di Ewald, ma anche dell'opera di Giasone di Cirene, a sua volta fonte del *Secondo libro*) porta a delineare un nuovo profilo autoriale, ipotizzando dunque un ebreo alessandrino di formazione filosofica («alexandrinischen Juden von philosophischer Bildung zum Verfasser haben»).

L'idea di un secondo Giuseppe è insomma suggestiva per le prime mosse critiche intorno a questo complesso dibattito, e bisogna attendere un ventennio circa affinché il decisivo contributo di Freudenthal³¹ possa definitivamente accantonare l'ipotesi; non è infatti sufficiente l'assenza di Φλάουιος nei manoscritti, in quanto i «*Patres*» mostrano chiaramente di intendere proprio Giuseppe Flavio, ed il primo nome manca, inoltre, anche in molte delle appendici delle opere autentiche dello storico.

L'argomentazione innovativa di Freudenthal, abbandonate parzialmente le precedenti posizioni, dipende dall'eventuale occasione in cui Giuseppe avrebbe potuto tenere quello che, per il critico, è un *sermone sinagogale* a tutti gli effetti: anzitutto, non è possibile che l'abbia recitato a Roma, in quanto l'autore non avrebbe potuto contare su una consolidata abitudine alla predicazione. Del resto un discorso di questo genere non si sarebbe potuto pronunciare in mezzo ad una popolazione non del tutto ellenizzata: meno di tutto potrebbe dunque essere nato in Palestina, dove, come afferma Giuseppe, «non erano tenuti in onore coloro che avevano imparato le lingue di molti popoli stranieri e adornavano i loro discorsi con parole brillanti»;³² la lingua greca aveva sì in terra palestinese una sua diffusione e una propria importanza, come si vedrà, ma, con ogni probabilità, non al punto tale da sentire sermoni greci nelle sinagoghe. Se si volesse supporre, tuttavia, che l'orazione possa essere stata pronunciata in una delle sinagoghe che erano frequentate dagli «ebrei ellenistici» a Gerusalemme, è necessario

³¹ J. FREUDENTHAL, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft (IV Mallabaerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert*, Breslau, 1869.

³² Ios. Flav. *ant.* XX 11.

considerare espressioni come quella indicata da Ewald,³³ oltre al fatto che la scarsità delle allusioni alla minaccia dei Romani proverebbe un'origine non palestinese, in quanto nelle città orientali la pressione esterna era certamente meno evidente che nel paese ebraico sotto il diretto dominio straniero. Da quanto detto è evidente che il luogo di composizione (ed il successivo scarto dei luoghi che sono sfondo della vita e della parabola di Giuseppe) sia un elemento centrale in Freudenthal, nonché un corollario dell'idea che il libro sia un sermone ebraico destinato a un certo tipo di pubblico, gli *ascoltatori nell'ambito sinagogale*.

Ne consegue che *il dove* assume un'importanza secondaria e non così determinante una volta considerato, come Schürer,³⁴ che il libro maccabeo è sì un discorso, ma non necessariamente relegato a quello specifico ambito:

In termini di forma, questo scritto è un discorso. Si rivolge direttamente ai lettori o agli ascoltatori. Poiché il contenuto è religiosamente edificante, può sempre essere chiamato sermone e la scelta di questa forma può essere fatta risalire all'usanza delle conferenze religiose nelle sinagoghe. Ma quando Freudenthal sostiene con particolare enfasi che abbiamo qui un vero e proprio sermone sinagogale, questo non è solo indimostrabile ma anche *improbabile*; perché il soggetto, su cui il sermone è predicato non è un testo delle Scritture, ma una proposizione filosofica.

Ampliare l'orizzonte del genere portando un discorso specificamente sinagogale ad una qualifica di tipo maggiormente generico ed aprirsi, dunque, alla possibilità di ambientazioni e spazi geografici prima esclusi, non significa accettare la paternità indiscussa dello storico gerosolimitano; Schürer nega infatti a Giuseppe Flavio la qualifica di autore per il nostro *Quarto libro*, ma è interessante che indichi, nel tentativo critico di delineare quanto meno il profilo abbozzato dell'anonimo scrittore, che l'autore è «solo un dilettante in materia filosofica (in philosophicis) *alla maniera di Giuseppe*», vale a dire in grado di dare al suo giudaismo un tocco filosofico (oltre ad essere, tra tutti i filosofi ebrei a noi noti – come, si vedrà, Flavio – quello relativamente più vicino al farisaismo, poiché loda nei martiri maccabei proprio la loro puntuale adesione alla legge cerimoniale).

Con il secolo XIX assistiamo ad una sostanziale continuità rispetto al periodo precedente per quanto concerne il problema autoriale; basti ricordare che un'eminente

³³ Cfr. nota 12.

³⁴ E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1898, III pp. 393-396.

figura critica come Deissmann³⁵ arriva a giudicare «insostenibile» l'eventualità di un'attribuzione allo storico gerosolimitano, benché riconosca che *doveva* trattarsi di una opinione molto diffusa nel IV secolo. Anche le apparenti posizioni di apertura o di dubbio critico (come quelle di Townshend,³⁶ che avvia il suo saggio con un incipit che non sembra prevedere certezze o prese di posizione: «The authorship of Fourth Maccabees *must be considered doubtful*») giungono infine ad una conclusione netta e precisa (lo stesso Townshend così conclude la sua riflessione: «The general conclusion is that the author *was not* Flavius Josephus»). O si pensi ad Hadas,³⁷ la cui analisi presenta invece un incipit risoluto ed esente da possibili dubbi; un avvio che è già una conclusione, prima ancora di fornirne prove o motivi di riflessione:

All that remains to be said of our author's personality is that *he was surely not Josephus*, to whom our earliest authorities assign the work and among whose writing it had been included.

E ancora, poche righe sotto:

Our earliest authorities not only attribute the authorship of our book to Josephus – which is *certainly wrong* – but they give it a different title.

L'analisi di Hadas non approfondisce le ragioni di tale assunto, limitandosi a indicarle come «considerations of style and religious outlook» (presumibilmente accettando e facendo propri i presupposti della critica precedente).

Le posizioni che ammettano la presente impossibilità d'una soluzione e dichiarino la questione aperta appaiono rare ed *estreme*, come nel caso di Lopez Salva che sollecita ulteriori studi e si limita, nel suo contributo, a ribadire i contorni generici di una figura autoriale saldamente inserita nel giudaismo, dotata di una buona conoscenza della lingua e della filosofia greca; non un pensatore autonomo e raffinato, ma capace di manovrare gli strumenti retorici necessari a esortare i lettori a rimanere fedeli alla legge dei propri antenati. Vi è, in generale, una comune concordanza sull'autorevolezza di fonti quali Eusebio e Girolamo, un'autorevolezza tale da essere accettata senza troppe

³⁵ A. DEISSMANN, *Das Vierte Makkabäerbuch in Die Apokryphen und Pseudigraphen des Alten Testaments II*, a c. di L. KAUTZSCH, Tübingen, 1900, pp. 149-177.

³⁶ R.B. TOWNSHEND, *The fourth book of Maccabees in The apocrypha and pseudepigrapha II*, a c. di D.D., D.LITT., R.H. CHARLES, Oxford, 1913.

³⁷ M. HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, New York, 1953, pp. 113-115.

incertezze nel mondo antico e da far sì che il libro in questione fosse spesso stampato tra le opere di Giuseppe Flavio. Ma vi sono i consueti punti a sfavore di un'attribuzione del genere, e gli elementi interni all'opera sembrerebbero volgere continuamente a tutt'altra direzione. Si pensi a Townshend, menzionato poc'anzi, che riflette sul seguente passo tratto dal *Quarto libro dei Maccabei* in cui il re Antioco, ammirando il coraggio, la virtù e la resistenza dei martiri alle torture, li indica come esempio ai suoi soldati. Questi, imitandoli, si mostrano in seguito nobili e forti nell'assedio e nel combattimento ed è grazie a loro che *Antioco espugna e vince tutti i nemici*:

Πρὸς γὰρ τὴν ἀνδρείαν αὐτῶν τῶν ἀρετῆς καὶ τὴν ἐπὶ ταῖς βασάνοις αὐτῶν ὑπομονὴν ὁ τύραννος ἀπιδῶν ἀνεκήρυξεν ὁ Ἀντίοχος τοῖς στρατιώταις αὐτοῦ εἰς ὑπόδειγμα τὴν ἐκείνων ὑπομονὴν ἔσχεν τε αὐτοὺς γενναίους καὶ ἀνδρείους εἰς πεζομαχίαν καὶ πολιορκίαν καὶ ἐκπορθήσας ἐνίκησεν τοὺς πολεμίους.³⁸

Le *incongruenze storiche* già segnalate da Grimm vanno, insomma, *moltiplicandosi*; per Townshend sarebbe infatti alquanto singolare che questa affermazione possa provenire dallo storico Giuseppe, il quale ha invece raccontato il noto fallimento di Antioco presso Elimaide (in Persia).³⁹ Ancora, Giuseppe correttamente afferma che Antioco Epifane era il fratello di Seleuco IV («Signoreggiò quelle zone per sette anni, per tutto il periodo che Seleuco regnò sull'Asia; quando questi morì, il trono passò a suo fratello Antioco, soprannominato Epifane»).⁴⁰ Ma nel *Quarto libro dei Maccabei* lo scrittore fa l'errore di chiamarlo suo figlio:

Τελευτήσαντος δὲ Σελεύκου τοῦ Βασιλέως διαδέχεται τὴν ἀρχὴν ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἀντίοχος ὁ Ἐπιφανής, ἀνὴρ ὑπερήφανος καὶ δεινός.⁴¹

Nicanore era inoltre l'appellativo attribuito, nel libro maccabeo, allo stesso Seleuco IV:

³⁸ *IV Mach.* XVII 24.

³⁹ *Ios. Flav. ant.* XII 9.

⁴⁰ *Ivi*, XII 4.

⁴¹ *IV Mach.* IV 15.

Ἐπειδὴ γὰρ Βαθεῖαν εἰρήνην διὰ τὴν εὐνομίαν οἱ πατέρες ἡμῶν εἶχον καὶ ἔπραττον καλῶς ὥστε καὶ τὸν τῆς Ἀσίας Βασιλέα Σέλευκον τὸν Νικάνορα καὶ χρήματα εἰς τὴν ἱερουργίαν αὐτοῦ ἀφορίσαι.⁴²

Tuttavia in Giuseppe, nello specifico nelle sue *Antichità*,⁴³ la qualifica di Seleuco non è Nicanore, ma Soter: il *Quarto libro* presenta, nel complesso, una serie di errori e di incongruenze storiche che non ci si attende di trovare in un autore come Giuseppe, e che portano studiosi come Scarpat⁴⁴ ad abiudicare l'opera allo storico ebreo. Ciononostante, lo stesso Scarpat dedica nella sua introduzione uno spazio notevole al confronto linguistico tra i due autori, rilevando nel *Quarto libro* termini ed espressioni che non compaiono altrove se non in Flavio, o che solo in Flavio trovano riscontri adeguati a chiarirne il significato. Ciò induce il critico a concludere che l'autore di *IV Mach*, se non è Giuseppe, è comunque di Giuseppe un lettore e ammiratore, e come tale attivo in un ambiente che aveva familiarità con le sue opere. Nello specifico, le nette comunanze filosofiche che il *Quarto libro* presenta con il *Contra Apionem* portano a pensare che quest'ultimo sia nato nello «stesso ambiente» e sia stato generato dalle «stesse esigenze apologetiche» che caratterizzano il libro maccabeo (ciò sarà in seguito approfondito).

E, parlando e di intenzioni apologetiche e, soprattutto, di contenuto filosofico, non va a mio parere tralasciato il proposito, più volte espresso da Giuseppe, di scrivere un'opera non storica ma *filosofica*; si vedano ad esempio i seguenti passi:

Coloro che volessero conoscere anche le ragioni delle singole cose necessitano di una ricerca profonda e altamente filosofica; per ora questo è un soggetto che rimando ad altro momento: se Dio mi favorirà e me ne darà il tempo, tenterò di scrivere su ciò dopo avere portato a termine la presente opera (τοῖς μέντοι βουλομένοις καὶ τὰς αἰτίας ἐκάστου σκοπεῖν).⁴⁵

Qui, dunque, vi è il codice delle nostre leggi riguardanti la nostra costituzione politica. Quelle (leggi) che ci ha lasciato riguardanti la nostra mutua relazione, le tralascio per il trattato «dei costumi e delle cause» che, con l'aiuto di Dio è nostra intenzione comporre dopo la presente opera (εἰς τὴν περὶ ἐθῶν καὶ αἰτιῶν ἀπόδοσιν).⁴⁶

⁴² *Ivi*, III 20.

⁴³ *Ios. Flav. ant.* XII 223.

⁴⁴ SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, pp. 49-55.

⁴⁵ *Ios. Flav. ant.* I 25.

⁴⁶ *Ivi*, IV 198.

Tornando a Townshend, anche il *contesto* sembra non essere sovrapponibile a quello dello storico di Gerusalemme, dal momento che un passo del *Quarto libro* fa pensare che gli ascoltatori godano di pace e sicurezza, in contrapposizione alle (passate) vicende maccabee e al martirio dei valorosi fratelli, di Eleazaro, della madre:

Νῦν ἡμεῖς ἀκούοντες τὴν θλίψιν τῶν νεανιῶν ἐκείνων φρίττομεν.⁴⁷

Tali parole, che sembrano presupporre un clima di pace, che abbia ormai alle spalle i conflitti del passato, sarebbero difficilmente naturali nella bocca di Giuseppe, presente alla caduta di Gerusalemme e che scrisse anzi in prima persona la storia della fatale guerra ebraica. E tuttavia non si può nemmeno escludere che *IV Mach* possa rimontare a una fase della vita di Giuseppe in cui la sua parabola esistenziale abbia finalmente conosciuto la pacificazione, consentendogli di guardare alla lotta di liberazione dei Maccabei come a un'epoca distante, trapassata, consegnata alla memoria. Di ciò vi sarà modo di discutere.

In generale, la novità dell'analisi di Townshend (accanto al solito motivo della discrepanza stilistica, la quale viene risolta ipotizzando la stesura del *Quarto libro* in età giovanile da parte del nostro Giuseppe) è l'*elemento biografico*, vale a dire i punti salienti della vita dello storico palestinese. Detto altrimenti: lo scopo ideale di *IV Mach* è, principalmente, la glorificazione degli eroi disposti a sacrificare tutto per amore della religione. Ma gli ideali personali di Giuseppe sembrano essere di natura molto diversa, perché apprendiamo dalla sua stessa penna che il suo eroismo «prese tutt'altra forma». Townshend ricorda dunque come Giuseppe, dopo aver combattuto contro Roma per conto del suo popolo, si arrese e si volse *contro* i suoi fratelli, prendendo il nome *romano* di Flavio in omaggio al Cesare Flavio e sposando una moglie gentile, *contrariamente* alla legge di Mosè. Avvenimenti come questi costituiscono il cuore dell'argomentazione proposta, dal momento che ognuno di questi atti sarebbe stato un «anatema» per l'autore del *Quarto Libro*; si potrebbe concludere che, per tali elementi, «lo scrittore non era Flavio Giuseppe». Ma, per quanto riguarda questo nuovo motivo biografico e dunque la mancata corrispondenza tra la vita di Giuseppe ed il pio

⁴⁷ *Ivi*, XIV 9.

contenuto dell'opera in esame, benché «bisogna ammettere che a un certo punto della sua vita Giuseppe sembra aver agito in un modo inammissibile per un sacerdote»,⁴⁸ la quantità di «special pleading» e le giustificazioni con cui racconta l'episodio suggeriscono che egli sia consapevole del suo agire poco lecito. Si pensi ad un avvenimento della sua vita, non menzionato da Townshend ma egualmente riprovevole per un buon giudeo, vale a dire il suo primo matrimonio con un'ebrea prigioniera, quando a sua volta era prigioniero di Vespasiano; nella legge ebraica infatti i sacerdoti non erano autorizzati, per ragioni di purezza, a sposare una donna che avesse conosciuto lo stato servile. Giuseppe prima dice che fu Vespasiano ad ordinargli di farlo. Poi sostiene che la donna fosse vergine, e questo viene specificato per prevenire l'addebito che ella dovesse essere stata violentata, il che costituiva la ragione della proibizione legale originale.⁴⁹ In terzo luogo, egli insiste che divorziò da lei non appena fu libero.

Tuttavia, rimanendo su un piano strettamente *morale*, sarebbe comunque – secondo l'analisi di Troiani⁵⁰ – quantomeno interessante operare un confronto sistematico tra le forti osservazioni di sapore moralistico che costellano la parafrasi dell'*Antico Testamento*, contenuta nella prima parte delle *Antichità Giudaiche*, ed il tono dell'anonimo retore di *IV Maccabei*; così pure meriterebbe attenzione d'un lato la forte tensione ideale e religiosa dietro la congiura contro Gaio Cesare nel XIX libro delle *Antichità* (il primato della pietà – εὐσέβεια – è comune ai due autori), dall'altro un'analisi del libro maccabeo alla luce dei progetti (già detti) di Giuseppe di scrivere un'opera sul significato e sul valore della legislazione mosaica. Sembra emergere inoltre l'ostilità per certo ellenismo da parte dello scrittore anonimo, il che sembra non distanziarlo molto dallo storico di Gerusalemme, e la libertà d'opinione professata in più occorrenze dall'anonimo scrittore ricorda le frequenti professioni di libertà di giudizio disseminate nelle *Antichità Giudaiche* (tanto nella parafrasi dell'*Antico Testamento* quanto nell'esposizione di avvenimenti quasi contemporanei come la congiura contro Caligola).

⁴⁸ T. RAJAK, *Josephus, The Historian and his society*, London, 1983, p. 20.

⁴⁹ D. DAUBE, *Three legal notes on Josephus after his surrender*, «Law Quarterly Review» 93, 1977, pp. 191-192.

⁵⁰ TROIANI, *Apocrifi dell'Antico Testamento V*, pp. 219-252.

Nel concludere la presente disamina, è bene far riferimento a due studiosi autorevoli quali Tessa Rajak e David deSilva;⁵¹ quest'ultimo in particolare non si limita ad una summa degli studi precedenti (ricapitolando: incongruenze stilistiche, biografiche storiche e "di fonti"), ma aggiunge anzi interessanti spunti: ricorda infatti come Giuseppe Iodi Giuseppe ben Tobia per la sua visione progressista (e non sempre osservante della *Torah*), che gli permise di «portare il popolo ebraico dalla povertà e da uno stato di debolezza a più splendide opportunità di vita».⁵² Ciò risulta di nostro interesse perché, benché l'elogio di Giuseppe si limiti a quanto riportato, la famiglia Tobiade avrebbe poi sostenuto Menelao e la radicale ellenizzazione di Gerusalemme, uno stato che l'autore di *IV Maccabei* aborrisce. Al di là degli elementi stilistici e storici, sarebbe dunque difficile, per deSilva, immaginare Giuseppe intento alla stesura di *IV Mach.*, ove i protagonisti non scendono a compromessi sui punti minori della *Torah* e, di fatto, rifiutano i vantaggi dell'assimilazione in nome di una scrupolosa fedeltà allo stile di vita ancestrale (rappresentando, cioè, una posizione molto conservatrice e per nulla progressista).

Per quanto riguarda invece il contributo di Tessa Rajak, che a lungo si è dedicata nel corso dei suoi studi all'analisi di una figura ambigua ed enigmatica quale Giuseppe Flavio, dobbiamo riconoscere che ella, per così dire, parla del problema "tacendo", con un silenzio che si carica tuttavia di significato. La Rajak in *Josephus*, una delle biografie più complete sullo storico gerosolimitano, non affronta, infatti, il problema dell'attribuzione del libro maccabeo, pur dedicando più capitoli alle opere dell'autore. Il silenzio sembra suggerire un assenso alla posizione della critica precedente, e la conferma giunge più di trent'anni dopo, in un saggio del 2017;⁵³ ma la studiosa, in questo caso, non fornisce comunque personali opinioni o motivazioni per un dibattito che, per la critica moderna, non è più vivo né degno di essere riaperto e nuovamente affrontato. Vi è solo una sentenza "lapidaria", che sigilla un pensiero ormai comune e acquisito: in passato «si era soliti» attribuire lo scritto a Giuseppe Flavio, ma ora «è meglio tentare nuove vie, impavide e spietatamente oneste», che non escluderanno

⁵¹ D. A. DESILVA, *4 Maccabees Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Leiden, pp. xi-xiv.

⁵² Ios. Flav. *ant.* XII 4.

⁵³ T. RAJAK, *Paideia in the Fourth Book of Maccabees*, in *Jewish Education from Antiquity to the Middle Ages Studies in Honour of Philip S. Alexander*, a c. di G. J. BROOKE e R. SMITHUIS, Leiden, pp. 63-81.

l'inquietante pensiero che «ciò che abbiamo ricevuto attraverso una complicata tradizione manoscritta (tutta cristiana) sia una produzione della Chiesa primitiva, per così dire arcaizzante, e che si spaccia per un autentico discorso ebraico precristiano».⁵⁴

2. Alcune riflessioni in merito.

Dopo aver riassunto brevemente la storia del dibattito riguardo alla paternità di *IV Mach.*, o meglio, alla possibile paternità di Giuseppe per quest'opera, è opportuno approfondire gli spunti di riflessione che vi sono emersi.

Il primo elemento su cui ci si vuole qui soffermare è l'argomentazione di Freudenthal, che verte intorno al *genere letterario* dell'opera. La sua ipotesi, ovvero che *IV Mach* sia senza dubbi un sermone sinagogale, non ha per nulla convinto una buona parte della critica (si è già considerata, a proposito, l'obiezione di Schürer).⁵⁵

Ewald ad esempio, prima di Freudenthal, considera piuttosto lo scritto un solenne *discorso* ai figli di Abramo, nato sì in contesto giudaico, ma non necessariamente sinagogale, connotato da una raffinata suddivisione interna e da toni eroici ed artistici che ne agevolano la successiva acquisizione da parte dei cristiani. Nello specifico, il discorso vero e proprio è costituito, per il critico, dai capitoli I-VI 21 in cui l'autore, rivolgendosi «a tutti i governanti»⁵⁶, cerca di dimostrare e di insegnare loro quale sia la vanità dei pensieri, dei discorsi e delle azioni dei mondani, in contrapposizione ai beni eterni dei figli di Dio. Tenta di raggiungere il proprio obiettivo utilizzando come strumento lo stile, le immagini e le descrizioni più icastiche, «che affondano irresistibilmente nel cuore degli ascoltatori».⁵⁷ Certo, vengono impiegate qui frasi e/o orazioni che hanno già i loro modelli nell'*Antico Testamento*, ma la novità consiste nel riproporle con una innovativa profondità creativa, tale da riuscire a muovere lo spirito in modo efficace, anche se la materia viene proposta in lingua e cultura greca.

Questa sezione, che potremmo definire «una corona di detti e saggi così felicemente assemblati»⁵⁸ subisce per Ewald, a partire dal capitolo VI 21, un cambiamento: il discorso diviene, di fatto, una *preghiera*. Ma, guardando alla prima parte del testo così

⁵⁴ *Ivi*, p.81.

⁵⁵ Cfr. nota 34.

⁵⁶ EWALD, *Geschichte des Volkes Israele bis Christus III*, p. 634.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

diviso, cioè la parte di nostro interesse, dobbiamo chiederci che tipo di discorso sia. Ewald non lo considera un discorso *sinagogale*, come anticipato, ma *sembra* (in quanto non lo dichiara apertamente) propendere per un discorso *epidittico*, volto a dimostrare l'eccellenza della religione ebraica, nonché del λογισμός. Questa modalità, del resto, trova conferma in più elementi, anzitutto nel fatto che l'autore stesso si rivolge frequentemente all'indirizzo dei lettori:

Considerate (Ἐπιθεωρεῖτε), dunque, anzitutto che il ragionamento, attraverso l'azione impediante della temperanza, esercita un'azione sovrana sulle passioni.⁵⁹

Ed è giusto che *noi* riconosciamo (καὶ δίκαιόν ἐστὶν ὁμολογεῖν ἡμᾶς) che il potere spetta al ragionamento, dal momento che domina anche sulle sofferenze che vengono dal di fuori.⁶⁰

Concorre poi il linguaggio autoriale, legato alla sfera semantica della “dimostrazione” (ἐπιδείκνυσθαι⁶¹; τὴν ἀπόδειξιν⁶²; ἀπέδειξα⁶³), finalizzato ad evocare l'assenso ad una proposizione e/o l'impegno verso certi valori o comportamenti. Ma possiamo considerare, secondo Hiebert,⁶⁴ anche altri elementi: la natura «dettagliata ed esplicita» di certe parti del libro, legate alla strategia retorica volta a suscitare simpatia nei confronti dei martiri, che mostrano una determinazione «incrollabile e persino allegra» nel sopportare le agonie; la predilezione autoriale per le apostrofi («Oh uomo anziano, più potente delle torture, oh anziano, più forte del fuoco, o re supremo delle passioni, Eleazaro!»);⁶⁵ la prosopopea («considera anche questo: se la donna, pur essendo madre, fosse stata debole di cuore, avrebbe pianto per loro e forse avrebbe parlato come segue: “Oh, come sono miserabile, tre volte infelice e sempre di più. Pur avendo partorito sette figli, non sono diventata madre di nessuno”»);⁶⁶ le vivide metafore e similitudini che rimandano al mondo dell'agricoltura, dell'atletica, degli animali, della navigazione ecc.

Anche Grimm,⁶⁷ al pari di Ewald, opera una suddivisione dello scritto in due parti, individuando una prima parte di carattere “trattatistico” ed una seconda caratterizzata da

⁵⁹ *IV Mach.* I 30.

⁶⁰ *Ivi*, VI 34

⁶¹ *IV Mach.* I 1.

⁶² *Ivi*, III 19.

⁶³ *Ivi*, XVI 4.

⁶⁴ HILBERT, *4 Maccabees*, p. 310.

⁶⁵ *IV Mach.* VII 10.

⁶⁶ *Ivi*, XVI 5-6.

⁶⁷ GRIMM, *Viertes Buch der Maccabäer*, pp. 286-287.

una più marcata dimensione retorica. E, soprattutto, Grimm condivide con Ewald il rifiuto delle posizioni di Freudenthal, in quanto la descrizione del martirio e l'innalzamento di tono che ne consegue ricondurrebbero sì l'opera «entro i parametri del sermone ebraico», in quanto *IV Mach.* ha, come un sermone, il suo schema definito «nella dottrina del dominio sugli affetti, che l'autore elabora e sostanzia in vari modi». Ma non possiamo parlare di sermone ebraico *sinagogale*:

Perché come avrebbe potuto essere tenuta una tale conferenza sulla trascrizione di un *libro apocrifo*, a parte il fatto che le *Scritture* sono destinate a un *pubblico colto* e sarebbero state del tutto inadatte a un *pubblico misto* di sinagoghe? L'autore voleva solo fare un discorso adatto alla *lettura*!

Problemi di pubblico e difficoltà legate al carattere apocrifo del nostro testo; ma, esattamente, cosa era un discorso *sinagogale*? È bene infatti chiarire la questione, se si vorrà procedere nella disamina e, successivamente, accettare o rifiutare la proposta di Freudenthal.

I discorsi sinagogali si componevano sia di letture pubbliche di brani tratti dalle *Sacre Scritture*, sia di successive lezioni sugli stessi, ed erano tenuti di sabato e nei giorni festivi; Giuseppe⁶⁸ stesso ne parla nei suoi scritti, contrapponendo questa usanza, unica nel suo genere, ai costumi del paganesimo. Nello specifico, la lezione che seguiva la lettura spiegava i versetti delle *Sacre Scritture* alla maniera delle omelie, e, in particolare, le singole oscurità in esse contenute. Erano spiegazioni di contenuto religioso, morale, filosofico, come il *Quarto libro*, e si basavano sull'interpretazione allegorica:

Le idiosincrasie del linguaggio e dello stile, i numerosi saluti, esortazioni e persino inviti alla preghiera, [...] i riferimenti individuali alle istituzioni di culto, l'emergere di relazioni che non sembrano essere quelle di uno scrittore verso il lettore, ma di un oratore verso il pubblico, lasciano trasparire perfettamente la loro forma originale [...]. Di gran lunga il più importante dei sermoni ebraici del tempo dei Greci che sono giunti fino a noi, tuttavia, è il discorso del nostro Ps. Josephus.⁶⁹

Uno dei problemi che Grimm pone all'ipotesi consiste nel fatto che, se considerassimo il *Quarto libro* un discorso sinagogale, (e quindi, di fatto, una *lezione*),

⁶⁸ Ios. Flav. *c. Ap.* II 17; *ant.* IV 8 e XVI 2.

⁶⁹ FREUDENTHAL, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft*, pp. 4-36.

dovremmo considerarlo una spiegazione di un libro apocrifo o profano, dal momento che nessun libro canonico (eccezion fatta per il libro di Daniele) menziona i martiri di Eleazaro, della madre, dei sette fratelli. Ma per Freudenthal ciò non sarebbe stato un ostacolo per un predicatore «intenzionato a raccontare la storia dei Maccabei ai suoi ascoltatori»; del resto i confini tra libri apocrifi e canonici non erano chiaramente definiti nel I secolo d.C., né sono precisamente delineati più tardi.

Altra questione è stabilire se il pubblico della sinagoga fosse sufficientemente colto per apprezzare al meglio il *Quarto libro* (cosa del tutto discutibile per Grimm, per cui il pubblico misto di quell'ambiente non sarebbe stato certamente adatto). Ma anche questo elemento non sembra costituisca una difficoltà per Freudenthal, per il quale lo sviluppo dell'eloquenza religiosa tra gli ebrei di lingua greca fa supporre che il pubblico, o almeno una ristretta cerchia di uomini religiosi filosoficamente istruiti, «fosse avvezzo a questa tipologia di sermone, legato a questioni religiose e filosofiche anche difficili». Per sostenere l'argomentazione torna utile il confronto con la predicazione cristiana più antica nel momento del suo massimo sviluppo: se al pubblico misto della Chiesa erano accessibili i discorsi di Gregorio di Nazianzo o di Gregorio di Nissa (anche se, in nome della complessità di tali discorsi, vi sono a riguardo dei dubbi), perché un discorso come il *Quarto libro* doveva essere precluso ad un pubblico ebraico «filosoficamente preparato» *da e a* Filone? Del resto sembra difficile credere che un simile discorso, pensato con scopi religiosi, potesse spingersi ad una difficoltà linguistica tale da rivolgersi a un pubblico «che esisteva solo nell'immaginazione». Quanto al fatto poi che sia stato effettivamente oggetto di *predicazione* concreta (e non finalizzato alla sola *lettura*, come suggeriva Grimm), ciò sembra confermato dal nostro autore:

Ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦτο νῦν αὐτίκα δὴ λέγειν ἐξέσται ἀρξαμένῳ τῆς ὑποθέσεως, ὅπερ εἴωθα ποιεῖν (come sono solito fare), καὶ οὕτως εἰς τὸν περὶ αὐτῶν τρέψομαι λόγον δόξαν διδοῦς τῷ πανσόφῳ θεῷ.⁷⁰

⁷⁰ *IV Mach.* I 12.

Ma quella che da Freudenthal viene considerata un'usanza consolidata, per Norden⁷¹ è decisamente da rivalutare: le *Scritture* come oggetto di predicazione, vale a dire i sermoni sinagogali, costituiscono per il critico un episodio isolato e sporadico, anzi, in diretta contraddizione con ciò che conosciamo da Giuseppe e da altre fonti ebraiche. Il *Quarto libro* sarebbe, piuttosto, una *diatriba* su un *dogma filosofico*, destinata alla *lettura* e finalizzata, in particolare, a dimostrare la proposizione stoica per cui la ragione è padrona delle emozioni (non a caso la diatriba era un genere molto utilizzato e dai cinici e dagli stoici). L'assunto di partenza viene condotto, per Norden, prima in modo puramente filosofico, e seguono poi esempi tratti dalla storia ebraica, vale a dire l'eroismo del sacerdote Eleazaro, dei sette fratelli Maccabei, della loro madre. L'ipotesi è sostenuta, successivamente, da Rost⁷² e Lebram.⁷³ Per Rost in particolare, la prova che sia una diatriba risiede nel fatto che, oltre a trattarsi di un genere comune nella tarda filosofia greca, l'autore, come si vedrà, presenta molteplici punti d'incontro con le scuole filosofiche greche (specie quella stoica). Lebram specifica invece che la seconda parte del *Quarto Libro* è, come per Ewald, un discorso epidittico, la cui forma ricorda inoltre quella degli epitaffi ateniesi.

Quanto poi ad una sua *predicazione* in forma di discorso, ciò è, come detto, da rivedere, e Norden lo fa operando un confronto con Cicerone, finalizzato anche a dimostrare il genere teorizzato. La struttura del *Quarto libro dei Maccabei* replica infatti quella dei *Paradoxa stoicorum* ciceroniani; e «nessuno sosterrrebbe mai che Cicerone pronunciò i suoi paradossi stoici davanti ad un pubblico!». Prendiamo, ad esempio, il primo di questi paradossi: ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν:

Vereor, ne cui *vestrum* ex Socraticorum hominum disputationibus, non ex meo sensu deprompta haec videatur oratio.⁷⁴

Cicerone, e lo fa per l'intero paradosso, parla come se si rivolgesse a degli ascoltatori (utilizzando, per tal fine, la seconda persona plurale: si veda *vestrum*); dopo aver

⁷¹ E. NORDEN, *Die Antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig, 1898, pp. 416-420.

⁷² L. ROST, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschliesslich der grossen Qumran-Handschriften*, Heidelberg, 1971, p. 81.

⁷³ J. LEBRAM, *Die literarische Form des vierten Makkabaerbuches*, «Vigiliae Christianae», 28, 1974, pp. 81-96.

⁷⁴ Cic. *parad. stoic.* I 1.

enunciato l'assunto iniziale, reca molteplici esempi tratti dalla storia romana, al pari di quanto accade nel *Quarto libro*. Per Norden, tale è la situazione del nostro anonimo autore, che, pur rivolgendosi di frequente al proprio pubblico (e ciò è un τόπος per il genere della diatriba), non pronunciò realmente quello che è un discorso *fittizio*, né nella sinagoga né altrove!

Non sono quindi gli appelli al lettore a fornirci delle possibili chiavi di lettura nel senso di una possibile “declamazione”; se vogliamo cercare dei validi indizi nel testo, occorre osservare, piuttosto, altre frasi presenti nel *Quarto libro*: frasi come «κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν»⁷⁵ e «Ἦδη δὲ ὁ καιρὸς ἡμᾶς καλεῖ»⁷⁶ sembrano suggerire, in particolare, l'idea di un discorso di circostanza. Ma quale circostanza? In che occasione si sarebbe pronunciato il discorso (ammesso che ciò avvenne)? Basandosi proprio su queste due occorrenze, oltre che su una terza («Νῦν ἡμεῖς ἀκούοντες τὴν θλίψιν τῶν νεανιῶν ἐκείνων φρίττομεν»),⁷⁷ Dupont-Sommer⁷⁸ non solo suppone che vi sia «gente in carne ed ossa che ascolta e trema al racconto delle sofferenze dei martiri», ma si spinge oltre, ipotizzando che questo discorso sia stato *pronunciato* in occasione di una *festa religiosa*; la critica che si accoda alle idee di Dupont-Sommer sostiene che, con ogni probabilità, questa festa dovesse essere quella di Hanukkah. Ma perché allora non viene citata espressamente? Secondo Hadas⁷⁹ ciò non ci dovrebbe stupire: *l'ascoltatore*, a differenza del lettore, non avrebbe avuto bisogno di sentirsi dire il nome dell'occasione, essendo questa già nota. Per il critico risulta problematico, piuttosto, il fatto che, mentre ci aspetteremmo un ricordo, in nome dell'occorrenza religiosa, degli eventi e degli eroi da celebrare (vale a dire i Maccabei), di questi non si parla. Ciò si potrebbe risolvere considerando Hanukkah una festa ebraica antica dal carattere più ampio («general and more ancient festival»), ma è preferibile pensare direttamente che si tratti non di Hannukah, bensì di una generica commemorazione solenne ed annuale dei martiri, celebrata «at the site of their burials», vale a dire sulle loro tombe. Ma anche questa conclusione genera un'obiezione, in quanto una pratica di questo genere sarebbe stata ripugnante per la tradizione ebraica, che vietava esplicitamente qualunque culto

⁷⁵ *IV Mach.* I 10.

⁷⁶ *Ivi*, III 9.

⁷⁷ *Ivi*, XIV 9.

⁷⁸ DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Machabées*, p. 240.

⁷⁹ HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, pp. 103-109.

riguardasse, da vicino e concretamente, il mondo dei morti («Any contact with the death is prohibited by the Law»); particolarmente condannata era la pratica di trasformare, per mezzo della preghiera, le sepolture in luoghi di culto e adorazione. Al più possiamo pensare che si tratti di un *modus operandi* acquisito da una società ormai ellenizzata, che adotta questa usanza dal contesto circostante e la adatta poi alla propria storia spirituale e ai propri *mores* culturali. E, sempre secondo Hadas, una commemorazione annuale dei defunti (martiri) presso il luogo sepolcrale troverebbe una dimostrazione nell'analogia usanza cristiana, che trarrebbe la propria origine proprio da un'istituzione ebraica («Jewish institution»), come è «naturale» pensare.

La questione, aperta da Norden e da Freudenthal, riguardo alla *lettura* del testo piuttosto che ad una sua *declamazione* continua, nel corso del tempo, ad interessare e dividere la critica, con posizioni non sempre “nette”: per Deissmann,⁸⁰ ad esempio, è «ammissibile» che il testo fosse pronunciato «da qualche parte» per una congregazione ebraica, ma senza dubbio non è questo lo scopo principale per cui è stato scritto. Townshend⁸¹ ricorda invece che, sebbene vi sia la tendenza, nel dibattito, a sottolineare che la regolare prassi sinagogale era quella di prendere sempre un passo della *Bibbia* come testo per il sermone e che il *Quarto libro* non ha un testo biblico di riferimento (e che, tra l'altro, alle regole delle funzioni ebraiche raramente si disobbediva), non sappiamo abbastanza della pratica giudaico-ellenistica di quasi duemila anni fa per giustificare una qualsiasi conclusione sulla questione. Che si tratti di lettura o di lezione, ciò non può dirsi con certezza.

Un ultimo contributo è fornito da Scarpat,⁸² secondo cui cercare di trovare in un discorso destinato alla lettura incisi e frasi che si rivolgono ad un pubblico è «tanto facile quanto vano», in quanto la finzione letteraria tipicamente non disdegnava accorgimenti del genere (e di ciò si è già detto); a ben vedere, la lunghezza dell'opuscolo sarebbe anzi difficilmente compatibile con una recitazione davanti ad un pubblico vero in una determinata occasione religiosa, ed è la prima volta che troviamo una argomentazione di questo tipo. Non si potrebbe nemmeno parlare, per il critico, di *esercizio scolastico*, benché la retorica a questa altezza cronologica fosse centrale e

⁸⁰ DEISMANN, *Das Vierte Makkabäerbuch*, p. 151.

⁸¹ TOWNSHEND, *The fourth book of Maccabees*, pp. 653-654.

⁸² SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, pp. 85-89.

particolarmente in auge nelle scuole; tuttavia proprio la retorica, che permea il *Quarto libro*, lo avvicinerrebbe, di fatto, alla forma degli epitaffi (e in ciò Scarpat riprende lo spunto fornito da Lebram).⁸³ Certo, questa comunanza dipende, in parte, da un patrimonio topico ormai consolidato; si pensi ad esempio alla contrapposizione tra mortale ed immortale: di fatto un vero e proprio τόπος, che ritroviamo tanto in Lisia ed Iperide quanto nel libro maccabeo.

Οἱ πενθοῦνται μὲν διὰ τὴν φύσιν ὡς θνητοί, ὑμνοῦνται δὲ ὡς ἀθάνατοι διὰ τὴν ἀρετὴν.⁸⁴

Εἰ γὰρ ὁ τοῖς ἄλλοις ὄν ἀνιαρότατος θάνατος τούτοις ἀρχηγὸς μεγάλων ἀγαθῶν γέγονε, πῶς τούτους οὐκ εὐτυχεῖς κρίνειν δίκαιον;⁸⁵

Ἀλλὰ πάντες ὥσπερ ἐπ'ἀθανασίας ὁδὸν τρέχοντες ἐπὶ τὸν διὰ τῶν βασάνων θάνατον ἔσπευδον.⁸⁶

Un altro elemento tipico degli epitaffi che ritorna nel *Quarto libro* è il ricordo della formazione (morale e scolastica) degli eroi, e bisogna notare, in tal senso, il parallelismo terminologico tra Iperide e la nostra opera: se nel primo si ricorda come da ragazzi gli eroi furono cresciuti ed educati «con molta saggezza» («ἐν πολλῇ σωφροσύνῃ»),⁸⁷ nel secondo si afferma che quella Legge, quel νόμος che per i Maccabei era tutta la παιδεία, aveva insegnato loro la σωφροσύνη.⁸⁸ Ma l'autore verso cui il libro maccabeo è realmente debitore (da un punto di vista e lessicale ed ideologico) è Platone, e nel caso specifico torna utile, in primo luogo, il riferimento al suo *Menesseno*. La finalità “più diretta” del *Quarto libro* è infatti la lode (ἐπαινεῖν) per la virtù degli eroi, laddove Platone esorta, parimenti, ad elogiare i defunti:

Δεῖ δὴ τοιοῦτου τινὸς λόγου ὅστις τοὺς μὲν τετελευτηκότας ἱκανῶς ἐπαινέσεται.⁸⁹

⁸³ Cfr. p. 24.

⁸⁴ Lys. *epit.* II 80.

⁸⁵ Iper. *epit.* 28

⁸⁶ IV Mach. XIV 5.

⁸⁷ Iper. *epit.* 8.

⁸⁸ IV Mach. V 23.

⁸⁹ Plat. *menex.* 136 e.

Il libro maccabeo ricorre poi frequentemente agli aggettivi che indicano pusillanimità e viltà (δειλόψυχοι e ἄνανδροι),⁹⁰ laddove nel *Fedro* Platone ricorre ai rispettivi sostantivi (δειλία e ἀνανδρία).⁹¹

Proprio i numerosi punti d'unione, di cui si sono citati qui solo alcuni esempi, tra Platone ed il nostro anonimo "retore" hanno portato Scarpato a credere che si debba parlare, per il *Quarto libro*, di omelia, nello specifico «un tipo di trattato filosofico di tipo *platonico*, anche se mancano gli interlocutori»;⁹² ciò sembra essere comprovato, del resto, dall'incipit dello scritto, ove si parla infatti di λόγος φιλοσοφώτατος.⁹³ La *iunctura* è stata tradotta in vario modo, ma è bene ricordare che in questo tardo periodo «il giudeo di lingua greca» usa λόγος anche con il significato di ὁμιλία, la quale veniva recitata dopo la lettura della *Torah*. Nel nostro caso, l'omelia aveva un carattere ben preciso, in quanto andava a costituire, di fatto, «un opuscolo destinato alla propaganda giudaica in un'epoca di forte atteggiamento apologetico»,⁹⁴ scritto *per e nella* sinagoga, rivolto a giudei corregionali esposti ormai alle sollecitazioni dei convertiti al cristianesimo. Il *pubblico misto*, che aveva rappresentato un problema per Grimm, non lo è per Scarpato che considera anzi d'un lato i confratelli, i Ἰουδαῖοι, che avrebbero potuto servirsi del *Quarto libro* per una difesa mirata contro «le calunnie, le derisioni e le presunzioni» (e in tale ottica si può parlare di intento apologetico), per i quali lo scritto avrebbe avuto il valore di un invito a rimanere fedeli alla fede dei padri, in un periodo di forte turbamento recato dai convertiti al cristianesimo. Dall'altra parte vi erano i greci, quei greci che, come ci fa sapere Giuseppe stesso, frequentavano ormai le sinagoghe e formavano un gruppo di una certa consistenza (πολὸν πλῆθος).

Ἀεὶ τε προσαγόμενοι ταῖς θρησκευταῖς πολὸν πλῆθος Ἑλλήνων.⁹⁵

I greci frequentavano la sinagoga in quanto «timorati di Dio»,⁹⁶ intenzionati ad avvicinarsi alla religione giudaica verso la quale sentivano una forte attrattiva; erano

⁹⁰ *IV Mach.* VIII 16.

⁹¹ Plat. *Phaedr.* 254 c.

⁹² SCARPATO, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 85.

⁹³ *IV Mach.* I 1.

⁹⁴ SCARPATO, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 85.

⁹⁵ Ios. Flav. *bell.* VII 45.

⁹⁶ SCARPATO, *Quarto libro dei Maccabei*, p.88.

greci di lingua ma, soprattutto, di cultura e formazione (παιδεία), e ciò spiegherebbe allora la cura messa nella lingua, funzionale alla preoccupazione dell'autore di «farsi accogliere da un pubblico greco». Non è forse casuale che questa sia la medesima tipologia di pubblico a cui si rivolge lo stesso Giuseppe Flavio nel suo *Contra Apionem*, un'opera che rappresenta uno dei risultati apologetici più interessanti nel periodo più rilevante per «l'era apologetica» stessa, vale «il periodo ellenistico-romano»,⁹⁷ in cui la difesa del giudaismo si trasforma «in un'apologia di Mosè, il legislatore».

La riflessione qui riportata, benché vada oltre i confini del genere letterario per toccare la sfera del pubblico, mi sembra rilevante per le conseguenze che comporta, dal momento che costituisce un elemento a favore di una possibile paternità da parte dello storico gerosolimitano. Non è possibile infatti, secondo questa analisi, escludere Roma come possibile luogo d'origine del *Quarto libro*. Roma è la città dove Paolo si ferma fino alla morte, *predicando* nelle sinagoghe, parlando a lungo di Gesù, come riportato dagli *Atti degli Apostoli*:⁹⁸ non è allora insindacabile la riflessione di Freudenthal, per il quale a Roma non vi fosse la consuetudine delle predicazioni. Anzi, proprio una consuetudine del genere e di tipo cristiano avrebbe potuto favorire e giustificare il *Quarto libro*, nato come reazione (benché abbiamo visto i limiti nel qualificarlo come lettura piuttosto che come predica). Possiamo dunque concludere, riguardo al genere letterario, che l'analisi di Freudenthal, benché autorevole, non sia esente da criticità. Si è qui cercato di ripercorrere il dibattito legato a questo aspetto dell'opera: non è possibile dare una risposta certa o univoca, ma non possiamo negare l'importanza di ulteriori studi, lontani da quelli di Freudenthal stesso, come quello di Scarpat.

Riguardo alle coordinate topografiche del libro maccabeo vi sarà modo di tornare ulteriormente, mentre è ora utile proseguire, passando all'analisi del secondo fondamentale motivo che ha orientato la critica sulla questione della paternità dell'opera, vale a dire il criterio linguistico-stilistico. Basandosi su questo elemento, critici come Grimm e Schürer hanno infatti concluso, come si è visto, l'impossibilità di conferire la paternità dello scritto a Giuseppe Flavio. Altri ancora, come Townshend e Troiani, hanno ribadito le precedenti posizioni della critica, percepite come autorevoli, lasciando tuttavia aperta la possibilità di nuove riflessioni in merito (per il primo, come

⁹⁷ A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Torino, 1987, pp. 64-65.

⁹⁸ *Act.* XVIII 19.

accennato, la differenza stilistica si potrebbe motivare, come per Omero, considerando il *Quarto libro*, un'opera giovanile; per il secondo non sarebbe inutile, in ogni caso, operare un confronto da un punto di vista linguistico tra le opere di Giuseppe ed il *Quarto libro*). Ewald, rispetto a questi, riconosce già nel 1847 che lo stile del libro maccabeo non è in realtà del tutto dissimile dallo stile dello storico ebreo, mentre per Scarpat, se il problema stilistico non faceva difetto per Eusebio e Girolamo, che certo conoscevano il greco più di noi, allora neppure per noi deve costituire un problema.

Per tentare di trovare una soluzione alla questione, è bene, in primo luogo, capire come sia questo stile tanto problematico. L'autore era probabilmente un giudeo «perfettamente a suo agio con la lingua greca»;⁹⁹ la sua opera è infatti «vistosamente» priva di semitismi, e le citazioni dell'*Antico Testamento* seguono coerentemente la *Settanta*. Come rileva Hiebert,¹⁰⁰ più di un quarto delle parole del libro (esclusi 54 nomi propri) non ricorre altrove nella *Septuaginta*, e più di un terzo non si trova nei libri canonici. Le immagini, i simboli e le metafore impiegate, così come le antitesi, le iperboli, gli apostrofi che abbondano mostrano chiaramente la sua abilità «nel mestiere del retore greco». Non si tratta di elementi ornamentali o secondari, perché è basandosi su essi che Anderson arriva a concludere che «il suo greco è libero e idiomatico; pensa in quella lingua: è la sua lingua madre». Ne va da sé che, implicitamente, il critico esclude Giuseppe, di lingua madre ebraica.

Popola il libro un gran numero di termini poetici, rari o, come detto, unici (frequentissimi sono, per l'appunto, i neologismi):

- φίλτρα:¹⁰¹ dal significato originario di “pozione amatoria”¹⁰² il termine conserva il suo valore di “strumento” per finire, come nel *Quarto libro dei Maccabei*, a significare “forza”;
- ἐνοσσοποιέομαι:¹⁰³ “fare il nido”, *hapax* nei LXX e in tutta la greicità. Il verbo composto va messo in conto alla moda del tempo, come si riscontra nel traduttore greco del libro di *Giobbe*, dove le parole composte con preposizioni sovrabbondano e sono

⁹⁹ H. ANDERSON, *4 Maccabees* in *The Old Pseudepigrapha II*, a c. di J. H. CHARLESWORTH, New York, 1985, p. 532.

¹⁰⁰ HIEBERT, *4 Maccabees*, p. 311.

¹⁰¹ *IV Mach.* XIII 19, XIII 27 e XV 13.

¹⁰² Cfr. Xen., *mem.* II 6, 10.

¹⁰³ *IV Mach.* XIV 16.

uniche nei LXX. Anche il verbo semplice è estremamente raro e, usato all'attivo (νοσσοποιεῖν), si riscontra una sola volta nei *Settanta*;¹⁰⁴

- ὁ παγγέωργος:¹⁰⁵ “il coltivatore”, *hapax* assoluto in tutta la grecoità. Il παν- rimanda a tutti quei composti che riguardano la divinità; l'immagine è topica: si ritrova ad esempio in Filone¹⁰⁶ associato al νοῦς (in *IV Mach.* è invece riferito al λογισμός);
- μισάρετος:¹⁰⁷ “che odia la virtù”, fatto sul comune μισάνθρωπος, cui è unito qui quasi ad orientare il lettore. Fra i composti con -μις Platone aveva già inventato μισόφορος¹⁰⁸ e μισόλογος,¹⁰⁹ unito a μισάνθρωπος nel Fedro;¹¹⁰
- ἄλλοφυλέω:¹¹¹ “adottare usanze straniere”. *Hapax* assoluto in tutta la grecoità. Scarpat congetta ἀλλοφυλίσαι, benché ἀλλοφυλῆσαι sia presente in tutti i codici ed editori; il rispettivo sostantivo, ἀλλοφυλισμός, presente anche in *II Mach.*,¹¹² risponde per Scarpat a Ἑλληνισμός e ne è una variazione. Ne consegue che il verbo è una formazione in -ίζειν, come ἀττικίζειν da Ἀττικός e ἰουδαίζειν da Ἰουδαῖος;
- δειλόψυχοι:¹¹³ “pusillanimi”; mai nei LXX, sconosciuto alla restante grecoità. È composto fatto *ad hoc* sul celebre μεγαλόψυχος;
- ἐκδιαιτάω:¹¹⁴ “allontanarsi dalle consuetudini/cambiare le consuetudini”, piuttosto raro nella grecoità profana, ma con questo significato già in Tucidide;¹¹⁵
- ἑπταμήτωρ:¹¹⁶ “madre di sette figli” *hapax* assoluto in tutta la grecoità;
- προσεπικατέτεινον:¹¹⁷ *hapax* in tutta la grecoità. L'accumulo di più preposizioni componenti è tipico dell'epoca tarda: in Filone molti sono i verbi composti con προσεπι-;

Abbondano, come si vede, i composti, usati dall'autore prevalentemente «to savor their sound»¹¹⁸ vale a dire con finalità estetiche, secondo Anderson. Nel corso del *Quarto*

¹⁰⁴ Is. XIII 22.

¹⁰⁵ *IV Mach.* I 29.

¹⁰⁶ Phil. leg. all. I 47.

¹⁰⁷ *IV Mach.* XI 4.

¹⁰⁸ Plat. rep. 456 a.

¹⁰⁹ *Ivi*, 411 d.

¹¹⁰ *Id.* *Phaed.* 89 d.

¹¹¹ *IV Mach.* XVIII 5.

¹¹² *II Mach.* VI 24.

¹¹³ *IV Mach.* XVI 5 e VIII 16.

¹¹⁴ *Ivi*, IV 19 e XVIII 5.

¹¹⁵ Thuc. I 1, 32.

¹¹⁶ *IV Mach.* XVI 24.

¹¹⁷ *Ivi*, IX 19.

¹¹⁸ ANDERSON, *4 Maccabees*, p. 532.

libro si riscontra poi l'uso frequente dell'ottativo (molto in uso nella lingua letteraria classica, usato nelle sue varie sfumature, ma nel greco tardo scompare completamente): si incontra ben 15 volte in proposizione principale con valore desiderativo (con ἄν), uso che risente dell'influsso dell'atticismo.

In definitiva, questo stile fortemente enfatico e parenetico, ricco di neologismi, parole rare e composti, ha portato gran parte della critica a negare la paternità flaviana, in quanto lo stile dello storico sarebbe del tutto diverso; in secondo luogo, e di ciò si fa portavoce, come visto, Anderson, gli studiosi tendono a considerare l'anonimo autore un madrelingua greco, dal momento che non sarebbe stato altrimenti in grado di tendere la lingua greca ad un grado di sperimentazione ed innovazione tanto alto. Ma per quanto riguarda quest'ultimo punto, ritengo che la questione debba essere analizzata partendo da una prospettiva diversa, ponendosi altre e nuove domande, vale a dire: quanta familiarità possedeva l'ebreo Giuseppe Flavio con la lingua greca, appresa in un secondo momento? Sarebbe stato in grado di scrivere un'opera del genere da solo e senza alcun tipo di supporto da un punto di vista linguistico? Qual era il suo rapporto con la cultura greca? Dovremmo allora chiederci se i neologismi e i picchi innovativi non siano piuttosto un gioco di innovazione e sperimentazione (e, spesso, un raffinato omaggio alla tradizione) da parte di chi, appresa una nuova lingua, è portato a plasmarla e a tenderla, forse ancor più di chi quella lingua la conosce da sempre. Vi sarà modo di approfondire successivamente ciò. Per quanto riguarda lo stile differente, possiamo momentaneamente tenere in considerazione l'idea che si tratti di uno scritto giovanile di Flavio. Ciò sarà dimostrato o smentito in seguito, trattando della data di composizione dell'opera in esame: affinché tale ipotesi sia confermata bisognerà dimostrare che il *Quarto libro* è stato scritto all'incirca tra il 57 e il 67 d.C. (ovvero, indicativamente, tra i venti e i trent'anni di Giuseppe).

Mi sembra piuttosto efficace, per il momento, soffermarsi sulla riflessione maturata da Scarpat: gli antichi (nello specifico Eusebio e Girolamo) non danno segno di turbamento per la differenza stilistica. Perché? Forse avevano ben presente che in Grecia ogni genere letterario avesse «una sua tradizione linguistica» e, addirittura, «un suo tradizionale dialetto»;¹¹⁹ Scarpat stesso cita, per il mondo greco, l'esempio di

¹¹⁹SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 51.

Antifonte («Quanti Antifonte annovera la letteratura greca? Tre? Due? Uno? C'è chi conosce un sofista, un oratore, un poeta tragico e li distingue dallo stile»). Ritengo opportuno citare un altro esempio – forse più noto – dal repertorio letterario latino; consideriamo il *Dialogus de oratoribus*: esso differisce molto, da un punto di vista stilistico, dalle altre opere dello storico latino a cui è attribuito lo scritto (non senza dubbi e incertezze nate proprio in seno alla differenza stilistica), vale a dire Tacito. Le perplessità legate a questa discrepanza potrebbero risolversi concludendo che l'opera è stata scritta da Tacito in età giovanile; ma, seguendo un criterio ugualmente valido, possiamo considerare la rigidità dei generi letterari, che seguivano forme e stili consacrati ormai nella prassi. Ne consegue, secondo quest'ottica, un tipo di stile e forma differente per il *Dialogus*, trattato di retorica, rispetto alle opere di Tacito di carattere storiografico (le *Historiae* e gli *Annales*).

Cogliendo poi l'invito di Troiani,¹²⁰ quello cioè di effettuare un confronto sistematico tra il *Quarto libro* e le *Antichità giudaiche* (nello specifico la parte iniziale, dove la ricostruzione della storia ebraica ricorre fortemente, in qualità di fonte, all'*Antico Testamento*, divenendone per certi aspetti quasi una parafrasi), ho riscontrato quanto segue. Giuseppe è sostanzialmente fedele alle fonti, non inventando nuovi episodi né trasformandone la sostanza, ma modellando il materiale a disposizione secondo le proprie attitudini e il proprio stile, e in ciò mostra delle tendenze simili a quelle presenti in *IV Mach.*: abbrevia, cambia disposizione, in particolar modo aggiunge per spiegare ma, soprattutto, inserisce particolari finalizzati alla drammatizzazione (meccanismo che è ben noto al *Quarto libro*, che a lungo e con particolare παθός si sofferma minuziosamente, ad esempio, sulle torture subite dai fratelli):

A Terrò venne in odio la Caldea a motivo della perdita del rimpianto Aran, e tutti emigrarono a Charran in Mesopotamia, ove morì e fu sepolto anche Terrò dopo una vita di duecentocinquanta anni. La durata della vita umana si era già accorciata e continuò ad accorciarsi fino alla nascita di Mosè dopo di lui, il termine della vita fu stabilito da Dio a centoventi anni, la durata della vita di Mosè.¹²¹

Scoppiò così tra loro una sommossa che non ha parallelo né tra i Greci né tra i barbari: sommossa che li condusse tutti nel pericolo di una distruzione, dalla quale, però, li salvò Mosè,

¹²⁰ TROIANI, *Apocrifi dell'Antico Testamento V*, p.219.

¹²¹ Ios. Flav. *ant.* I 152.

che, pur essendo giunto sul punto di venire lapidato a morte dalle loro mani, non portava loro alcun rancore.¹²²

Per la drammatizzazione in *IV Mach.* si veda, ad esempio:

Lo gettarono sulla ruota, sulla quale torturato il nobile giovane perse le articolazioni; a ogni membro che si rompeva insultava, dicendo: “[...] Continuate a tagliarmi le membra, a bruciarmi le carni, a torcere le mie articolazioni.” [...] La ruota si macchiava da ogni parte di sangue e il cumulo delle braci si spegneva con le gocce di liquido e le carni si disseminavano sulle assi degli strumenti di tortura.¹²³

Emerge poi lungo tutti i venti libri delle *Antichità* la tendenza, «a volte sconcertante»,¹²⁴ ad esagerare nei numeri, sia nella cronologia che nella quantità di abitanti, di soldati, ecc. Un tempo, stando a Moraldi,¹²⁵ si cercava di rilevare la realtà numerica nascosta sotto queste improbabili cifre; ora invece «non ci si lascia più convincere dalle ripetute dichiarazioni di oggettività», e si guarda, al più, al possibile significato simbolico a cui i numeri indicati da Giuseppe Flavio potrebbero alludere. Vi sono, insomma, delle tendenze comuni a Giuseppe e all’anonimo autore. Eliminato dunque l’ostacolo stilistico, o almeno problematizzato, resta da discutere il (difficile) carattere storico dell’opera, oltre al presunto legame tra *IV Mach.* e *II Mach.* Ritengo necessario, tuttavia, soffermarmi prima (brevemente) su due punti, vale a dire il cosiddetto “problema biografico” e la nomenclatura ebraica nel *Quarto libro*.

Quanto all’elemento biografico, vale a dire alla discrepanza tra la vita di Giuseppe (da condottiero ebraico a pupillo di Vespasiano nel corso della guerra giudaica, acquisisce il nome Flavio e sposa una moglie gentile contrariamente alla legge di Mosè) e gli intenti del *Quarto libro* (glorificare i martiri, morti per ciò che vi è di più glorioso, la religione), non mi sembra di grande rilevanza. Oltre alla considerazione (banale) per cui trarre conclusioni dalla biografia dell’autore (conclusioni che si rivelano non oggettive, come la data o il luogo di composizione) non è proprio di un’analisi critica e scientifica, ritengo che la personalità (e la vita) di Giuseppe sia troppo complessa e “ambigua” per poter effettuare un valido confronto con lo scritto maccabeo. Giuseppe

¹²² *Ivi*, IV 2.

¹²³ *IV Mach.* IX 12-20.

¹²⁴ L. MORALDI, *Antichità giudaiche di Giuseppe Flavio*, a c. di, Torino, 2000, pp. 49-50.

¹²⁵ *Ibidem*.

certamente non era “limpido”: era, piuttosto, «virtuoso dell'equilibrio, non necessariamente dell'equità».¹²⁶ Ma in cosa consiste questo equilibrio? Anzitutto passa dalla parte ebraica a quella romana (benché spinto in ciò dalla necessità) con una certa serenità, e attribuisce la colpa di quel conflitto giocando una delle carte del suo costante trasformismo: la responsabilità non può essere di Vespasiano, presso cui ora milita, e perché l'accusa alla propria terra sia velata specifica che i veri fautori sono i faziosi zeloti, e non l'intero popolo ebreo.

Che a provocare tale rovina fu la *discordia civile*, che ad attirare la potenza dei romani, *loro malgrado*, e le fiamme sul sacro tempio furono i *capipopolo dei giudei* (οἱ Ἰουδαίων τύραννοι), è lo stesso imperatore Tito ad attestarli, lui che finì per distruggere la città, ma che durante tutta la guerra aveva nutrito *compassione* per il popolo in balia dei *rivoluzionari* (ὑπὸ τῶν στασιαστῶν φρουρούμενον), e spesso *rinviò* di proposito l'espugnazione della città prolungando l'assedio affinché i colpevoli si ravvedessero. E se qualcuno non approvasse i miei sfoghi di condanna contro i capipopolo e le loro imprese brigantesche, o di compianto sulle sciagure della patria, voglia perdonare il mio stato passionale pur se contrario alla regola della storia.¹²⁷

O, ancora, si pensi alla motivazione che lo spinge a scrivere il suo *Bellum Iudaicum*. Una motivazione che cambia di volta in volta:

La guerra dei giudei contro i romani [...] alcuni la espongono con bell'arte, ma senza aver assistito ai fatti e solo combinando insieme racconti malsicuri e disparati, mentre altri, che invece vi assisterono, ne danno una narrazione falsata o per compiacere ai romani o in odio ai giudei, sì che [...] non v'è mai posto per la verità storica (τὸ δ' ἀκριβὲς τῆς ἱστορίας). Mi sono allora proposto di raccontarla io agli abitanti dell'impero romano, traducendo in greco un mio presidente scritto in lingua nazionale dedicato ai barbari delle regioni superiori.¹²⁸

Ma vi furono alcuni che per la passione della storia spronarono il mio ardore, e mi impegnai. Più di tutti mi spronò Epafrodito, persona amatissima di ogni genere di letteratura e particolarmente interessato alle vicende storiche [...] spinto da una persona sempre pronta a favorire colui che è capace di imprese oneste e utili, confesso di essermi dimostrato piuttosto riluttante davanti alla fatica che comportava un lavoro diurno e oneroso, ma ho iniziato a compierlo prontamente e con lena.¹²⁹

L'imperatore Tito volle che unicamente dai miei libri (ἐκ μόνων αὐτῶν) venisse trasmessa al mondo la conoscenza di quei fatti, a tal punto che appose su di essi di suo pugno il suo sigillo

¹²⁶ L. BOSSINA, *L'ultima scommessa di Giuseppe Flavio ebreo "cristianizzato" a sua insaputa*, «Stampa», 2021, p. 21.

¹²⁷ Ios. Flav. *bell.* I 10-11.

¹²⁸ *Ivi*, I 1-3.

¹²⁹ Ios. Flav. *ant.* I 8.

(χαράζας τῆ ἑαυτοῦ χειρὶ) e diede ordine (προσέταξεν) che venissero pubblicati.¹³⁰

Come possiamo trarre certezze e utili confronti da ciò che racconta? Si è poi già parlato dell'intenzione di Giuseppe di scrivere un'opera che celebrasse la Legge di Mosè, nonché della consapevolezza della riprovazione del suo primo matrimonio: tutte cose che complicano l'elemento biografico, nonché un possibile confronto.

Quanto alla nomenclatura ebraica, il fatto che il *Quarto libro* presenti i nomi non declinati, differentemente dallo storico gerosolimitano, mi sembra al contrario un elemento degno di nota, nonché una prova di valore contro una presunta paternità di Giuseppe. Un errore del genere ha infatti spinto la critica a ipotizzare che il nostro anonimo autore, oltre ad essere, come detto, di madrelingua greca, non conoscesse la lingua ebraica; tuttavia nel *Quarto libro* abbondano gli accusativi interni, anche detti "figura etimologica", e ciò potrebbe essere un segnale, più o meno conscio, di riproposizione *alla greca* di un costrutto tipico della lingua ebraica, vale a dire l'infinito assoluto ebraico. Per quanto riguarda, nello specifico, il problema dei nomi, vi è un passo da considerare, in quanto spunto per interessanti riflessioni in tal senso:

Ὁ δὲ μεγάλοφρων καὶ εὐγενὴς ὡς ἀληθῶς Ἐλεάζαρος ὥσπερ ἐν ὄνειρῳ βασανιζόμενος κατ'οὐδένα τρόπον μετετρέπετο.¹³¹

Di norma l'espressione ὡς ἀληθῶς rinforza un aggettivo, e nel caso in esame, parte della critica ritiene che la *iunctura* voglia qui enfatizzare il nome di Eleazaro, da tradurre quindi come "Eleazaro, veramente tale". Secondo questa interpretazione, dal momento che il nome ebraico Eleazaro significa "Dio ha aiutato", l'autore ne conoscerebbe il significato, in cui è racchiuso il segreto della sopportazione delle torture del martirio a lui inflitte. È un'indicazione preziosa, perché dimostrerebbe che l'autore conosceva la lingua ebraica; ma è l'unica, e non esente da problematicità: se guardiamo al presunto legame tra il *Quarto libro* e *II Mach.*, in quest'ultimo, a proposito di un altro Eleazaro, fratello maggiore di Giuda Maccabeo, si legge:

¹³⁰ ID. *vita* 363.

¹³¹ *IV Mach.* VI 5.

Giuda, fatto leggere da Eleazaro il libro sacro e data la parola d'ordine *aiuto di Dio*, egli stesso si mise a capo della prima schiera e attaccò Nicanore.¹³²

Nel testo vi è dunque il significato del nome Eleazaro: il nostro autore potrebbe averlo desunto da lì, (e, in generale, conoscere il significato di una parola o di un nome non significa conoscere la lingua); tuttavia, per quanto riguarda la sua occorrenza in *II Mach.*, credo che difficilmente avrebbe potuto collegare la “parola d'ordine” (“aiuto di Dio”) al nome di Eleazaro, se non avesse avuto una pregressa conoscenza della lingua ebraica.

Ora, bisogna discutere di questo legame che unisce *IV Mach.* a *II Mach.* (la presunta fonte), chiedendoci poi se davvero Giuseppe Flavio non conoscesse quest'ultimo; seguirà una disamina del cosiddetto “problema storico” (vale a dire, uno storico come Giuseppe davvero potrebbe aver compiuto errori del genere?).

Per la prima questione la critica è concorde, come già accennato, nel ritenere che, in nome delle comuni storie dei martiri e del loro preambolo storico, vi sia un'effettiva relazione letteraria tra il *Secondo* e il *Quarto libro* maccabeo. Non solo: un esame più approfondito «rende ugualmente certo che il resoconto – più completo e ornato in *IV Maccabei* – è un'elaborazione di quello in *II Mach.*, e che l'autore non ha utilizzato nessun'altra fonte per la sostanza della sua storia».¹³³ Nel contempo, le divergenze presenti tra i due testi sono state spiegate con l'ipotesi che l'autore di *II Mach.* si sia servito, come già accennato, dei cinque libri di Giasone di Cirene; tra queste, la più evidente si manifesta nel livello strutturale dell'opera: il *Secondo libro* ha infatti un resoconto del contesto storico molto più completo (ben quattro capitoli, dal terzo al settimo), mentre il martirio di Eleazaro, dei sette fratelli e della madre occupa solo due capitoli, dal momento che vuole solamente mostrare un esempio particolarmente edificante di resistenza. Al contrario, in *IV Mach.* il preambolo storico è breve, e le vicende dei martiri occupano quattordici capitoli. In *II Mach.* il martirio di Eleazaro e quello dei sette fratelli rappresentano episodi isolati; in *IV Mach.* il martirio di Eleazaro funge da apertura a quello che diviene un processo comune. Nel *Secondo* si parla della morte della madre, senza entrare nel dettaglio;¹³⁴ nel *Quarto* si specifica che si suicida

¹³² *Ivi*, VIII 23.

¹³³ HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, p. 93.

¹³⁴ *II Mach.* VII 41.

affinché il suo corpo non possa essere contaminato dal tocco dei soldati.¹³⁵ Queste differenze trovano una giustificazione se pensiamo all'autore del *Secondo libro* come ad uno storico, che quindi «del tutto propriamente si espande sulla storia»;¹³⁶ al contrario, l'autore di *IV Mach.* sarebbe «un devoto maestro, un abile retore, e l'antichità concedeva al retore alcune libertà nell'interesse di migliorare l'efficacia della sua arte».¹³⁷ Una o due discrepanze fattuali potrebbero risultare più problematiche, e rientrano in quello che abbiamo chiamato “problema storico”. In *II Mach.* infatti, il re siriano sotto il quale le persecuzioni raggiunsero l'apice è chiamato Seleuco,¹³⁸ cioè Seleuco IV Filopatore, che iniziò il suo governo nel 187 a.C. e a cui successe Antioco Epifane nel 175. *IV Mach.* lo chiama Seleuco Nicanore¹³⁹ (come già visto), che in realtà fu un generale di Alessandro Magno e fondatore della dinastia seleucide: Seleuco IV Filopatore fu il suo sesto successore. Per Hadas un errore così palese è da attribuirsi «alla negligenza o all'ignoranza del nostro autore della storia antica»,¹⁴⁰ e anche se sembra una spiegazione poco valida, è effettivamente difficile dare una motivazione convincente. In secondo luogo vi è una discrepanza sia nel nome che nel titolo del ministro che Seleuco inviò per confiscare i tesori di Gerusalemme: *II Mach.*¹⁴¹ lo chiama Eliodoro, in *IV Mach.*¹⁴² è Apollonio; nel *Secondo*¹⁴³ è governatore della Celesiria e della Fenicia; nel *Quarto* della Siria, Cilicia e Fenicia.

Vi sono insomma, per quanto riguarda la dipendenza tra i due libri, due conclusioni principali da trarre. Anzitutto è vero che non si può negare una relazione letteraria tra il *Secondo* e il *Quarto libro* maccabeo, ma si tratta di una relazione non esente da problemi e difficoltà: probabilmente l'autore di *IV Mach.* non conosceva *II Mach.* così nel dettaglio, considerando le divergenze storiche. Non era, forse, una fonte che aveva a portata di mano, o direttamente disponibile, nel momento della stesura della propria opera. In secondo luogo, guardando alle opere di Giuseppe Flavio, non ho trovato prove valide per cui lo storico non conoscesse il *II libro dei Maccabei*; al più si potrebbe

¹³⁵ *IV Mach.* XVII 1.

¹³⁶ HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, p. 93.

¹³⁷ *Ivi* p. 94.

¹³⁸ *II Mach.* III 3.

¹³⁹ *IV Mach.* III 20.

¹⁴⁰ HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, p. 94.

¹⁴¹ *II Mach.* III 17.

¹⁴² *IV Mach.* IV 9.

¹⁴³ *II Mach.* III 5.

dire che non vi sono prove per dimostrare che lo conoscesse, ma trarre conclusioni e *silentio* non è proprio di un metodo critico e scientifico.

Resta infine da discutere riguardo al *problema storico*, a partire dal quale la critica è tendenzialmente concorde nel negare la paternità di Giuseppe Flavio, anche se non mancano riflessioni alternative in merito. Anzitutto, per quanto riguarda il libro maccabeo, non abbiamo a che fare, come accennato, con un'opera di carattere storico, né tale era l'intento dell'autore. Detto altrimenti: «l'autore non sentiva il minimo interesse per un'accurata contestualizzazione di tal genere, di cui peraltro, visti la natura e gli scopi del suo lavoro, neppure abbisognava in modo particolare».¹⁴⁴ In secondo luogo, per quanto si riconosca in Giuseppe Flavio un valido storico, bisogna notare che non è esente da errori: Giuseppe confonde infatti il padre di Onia III, Simone, con Simone il Beniamita;¹⁴⁵ fornisce inoltre «un confuso resoconto storiografico»¹⁴⁶ nelle *Antichità*,¹⁴⁷ che non permette di stabilire con precisione storica quando Antioco abbia visitato Gerusalemme, se una volta sola o due, e quando sia avvenuto il saccheggio del tempio, se nel 169 a.C. o nel 168 a.C. Shutt,¹⁴⁸ benché lodi *notevolmente* il valore di Giuseppe come storico (senza le sue opere dovremmo essere molto dubbiosi, per il critico, «sui dettagli dell'assedio di Gerusalemme», e la nostra conoscenza dell'ascesa degli Erodi dovrebbe «essere messa insieme da monete e riferimenti accidentali»: per apprezzare il valore delle opere di Giuseppe «dobbiamo immaginarci senza loro») riconosce nello storico gerosolimitano molteplici errori, benché «la buona fede di Giuseppe come storico» non possa essere «seriamente messa in dubbio».

Si consideri, ad esempio, il seguente passo tratto dalle *Antichità*:

Claudio ordinò al prefetto d'Egitto di far cessare la faziosa sedizione; a ciò aggiunse un decreto che, su istanza dei re Agrippa ed Erode, mandò ad Alessandria e alla Siria, con il seguente risultato.¹⁴⁹

¹⁴⁴ FIRPO, *Il contesto storico in Quarto libro dei Maccabei*, a c. di G. SCARPAT, p. 46.

¹⁴⁵ Ios. Flav. *ant.* XII 238.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 34.

¹⁴⁷ Ios. Flav. *ant.* XII 242-256.

¹⁴⁸ R. J. H. SHUTT, *Studies in Josephus*, London, 1961, p. 118.

¹⁴⁹ Ios. Flav. *ant.* XIX 279.

Il brano viene considerato poco attendibile, in quanto, per Shutt,¹⁵⁰ presuppone che Claudio sapesse dell'insurrezione quando inviò l'editto. Sempre per le *Antichità*, si mette in discussione l'invio di Nehemia a Gerusalemme nel 460 a.C.,¹⁵¹ e vi è un ulteriore problema, in quanto immediatamente dopo la fine del regno di Artaserse viene collocato il regno di Filippo:

Tali dunque furono gli avvenimenti che ebbero luogo durante il regno di Artaserse. [...] Intorno a questo tempo Filippo, re dei Macedoni, morì a Egea assalito insidiosamente da Pausania, figlio di Keraste della stirpe degli Orestei. Gli succedette nel regno il figlio Alessandro, che, passato l'Ellesponto, sconfisse i generali di Dario nella battaglia di Granico.¹⁵²

Ma, così facendo, viene tralasciato un intervallo di un secolo, che passa senza alcun commento! Giuseppe Flavio, per l'assunzione del potere sovrano da parte di Aristobulo, fornisce poi diverse date:

Dopo la morte del padre, il figlio più anziano, Aristobulo, vide l'opportunità di trasformare il governo in un regno, giudicando questo la forma migliore. Così fu il primo che si mise sul capo il diadema dopo *quattrocentoottantuno anni e tre mesi* dal ritorno del popolo dalla cattività babilonese nella sua terra.¹⁵³

Ma nel *Bellum* ha, come numero, quattrocentosettantuno; ambedue i numeri, tuttavia, sono esagerati per Moraldi:¹⁵⁴ «la data accettata del ritorno è la primavera dell'anno 537 a. C.».

Non si vuole qui, in definitiva, porre in dubbio il valore di Giuseppe Flavio quale storico, ma sottolineare al contrario come, seppur non manchi di qualità, la sua opera non sia esente da problematicità in senso assoluto e presenti al contrario incongruenze, errori o discrasie a livello cronologico; errori su cui spesso la critica, con diverse interpretazioni e in diversi momenti, si è soffermata con il tentativo di trovare una possibile soluzione che possa – ancora – salvare la *fede assoluta* nel nostro storico.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ivi*, XI 159-163.

¹⁵² *Ivi*, XI 296-304.

¹⁵³ *Ivi*, XIII 301.

¹⁵⁴ MORALDI, *Antichità giudaiche*, p. 857.

Capitolo II

Altri nuclei di riflessione sul *Quarto libro dei Maccabei*

1. Un contesto filosofico.

Il confronto religioso che si proporrà ora tra i due autori potrebbe sembrare, in un primo momento, irrilevante per lo scopo della nostra discussione. L'anonimo autore di *IV Mach.* è «un ebreo che si rivolgeva agli ebrei»,¹⁵⁵ a suo agio «nella tradizione ebraica»,¹⁵⁶ come dimostrano sia la familiarità con la *Scrittura* sia la sua accurata conoscenza dei requisiti della *Legge* (ciò è evidente in quasi tutte le pagine dell'opera e non è mai stato messo in discussione). La stessa cosa si potrebbe dire di Giuseppe Flavio; ma il dato interessante è che la religione si declina in entrambi i casi in un dialogo con il mondo greco: si tratta di un confronto aperto, che comporta un'interpretazione del mondo culturale ebraico secondo le coordinate della filosofia greca.

Dimostrare un identico approccio alla religione ebraica non sarà privo di conseguenze: se infatti non si vorrà riconoscere come possibile autore Giuseppe Flavio, non sarà tuttavia possibile negare l'attribuzione dell'opera a un ebreo a lui vicino e proveniente dal medesimo contesto (con una discussione ed una conclusione che avvicina lo scritto alla *Lettera VII* di Platone, per la quale parte della critica, rimarcando l'aderenza del testo al resto della produzione platonica, ipotizza che – se non si tratta dello stesso Platone – l'autore deve essere stato una persona a lui vicina, come il nipote Speusippo).¹⁵⁷

Per quanto riguarda l'autore di *IV Mach.*, egli è definito «un filosofo oltre che un teologo»: ¹⁵⁸ la cornice e la struttura del suo pensiero sono greche, così come il suo modo di esprimersi. La critica concorda nel dire che, «sebbene fosse uno zelante ebreo

¹⁵⁵ R. PFEIFFER, *History of New Testament Times with an introduction to the Apocrypha*, New York, 1949, p. 219.

¹⁵⁶ HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, p. 115.

¹⁵⁷ M. VEGETTI, *Platone in Storia della Filosofia I, dall'antichità al Medioevo*, a c. di U. ECO e R. FEDRIGA, Roma, p. 108.

¹⁵⁸ ANDERSON, *4 Maccabees*, p. 537.

ortodosso formato alla *Legge* e ai *Profeti*, deve aver frequentato scuole greche»¹⁵⁹ e deve aver ricevuto, di conseguenza, una formazione nella retorica greca. I principali punti di discussione in merito sono due: anzitutto ci si chiede se l'autore abbia effettivamente compiuto uno studio formale della filosofia greca (o se il contenuto filosofico del discorso debba essere visto piuttosto come una patina superficiale, «il tipo di gergo filosofico che può essere facilmente appreso nelle scuole di retorica»¹⁶⁰). Ammesso che si tratti di uno scrittore erudito in ambito filosofico vi è allora il secondo quesito da risolvere, ovvero il tipo di scuola greca a cui l'autore aderisce.

Per quanto riguarda il primo punto, benché vi siano in merito posizioni contrarie (come Norden, per il quale poiché mancano citazioni significative dei filosofi greci è lecito chiedersi se la formazione filosofica dell'autore non sia *interamente* dovuta alla scuola degli oratori e ai suoi esercizi),¹⁶¹ prevale la posizione di Pfeiffer, per cui «il *Quarto libro dei Maccabei* rivela una conoscenza più approfondita della filosofia greca rispetto a tutti gli altri scritti ellenistico-ebraici, ad eccezione delle opere di Filone».¹⁶² L'anonimo autore si sforza infatti di trovare idee filosofiche nell'*Antico Testamento*,¹⁶³ e le quattro virtù che attribuisce alla Legge di Mosè e al suo insegnamento sono del tutto paragonabili alle quattro virtù cardinali di Platone e degli stoici:

Tu deridi la nostra dottrina [...] Essa ci insegna, naturalmente, la *temperanza*, così che possiamo dominare tutti i piaceri e tutti i desideri e ci esercita nella *fortezza*, così che possiamo sopportare ogni sofferenza volentieri; ci educa alla *giustizia*, così che possiamo agire con equità in ogni comportamento, e ci insegna la *pietà*, così che veneriamo solo il vero Dio in maniera degna della sua magnifica gloria.¹⁶⁴

Passando poi alla seconda questione in esame (la dottrina filosofica perseguita dal nostro autore), Hadas è il principale esponente dell'idea che vi sia «un'intimità di prima mano con le idee platoniche»:¹⁶⁵ Platone non sarebbe un semplice «arsenale»¹⁶⁶ di

¹⁵⁹ PFEIFFER, *History of New Testament*, p. 218.

¹⁶⁰ R. RENEHAN, *The greek philosophic background of fourth Maccabees*, «Rheinisches Museum für Philologie» 115, 1972, pp. 223-238 (224).

¹⁶¹ E. NORDEN, *Die Antike Kunstprosa vom VI*, p. 418.

¹⁶² PFEIFFER, *History of New Testament*, p. 215.

¹⁶³ *IV Mach.* I 15-17.

¹⁶⁴ *Ivi*, V 22-24.

¹⁶⁵ ANDERSON, *4 Maccabees*, p. 537.

¹⁶⁶ HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, p. 116.

argomentazioni utili per confutare i pagani con le loro stesse armi, ma un vero e proprio modo di pensare sposato dal nostro autore e, probabilmente, dal suo pubblico. Da lui (e non da fonti secondarie) derivano per il critico le quattro virtù cardinali, le due parti dell'anima, il destino degli esseri umani dopo la morte. Sarebbe anzi possibile individuare l'opera che ha esercitato un'influenza determinante sul *Quarto libro*: si tratterebbe del *Gorgia* platonico, ove il sofista Callicle – sostenitore della *legge del più forte* come criterio di giustizia e per il quale le leggi della moralità sono mere convenzioni – viene confutato da Socrate, secondo cui il vero criterio della moralità è la natura (φύσις). Secondo Hadas è infatti possibile operare un confronto serrato tra il Socrate platonico e il nostro Eleazaro, in nome della posizione *socratica* di quest'ultimo di fronte ad un tiranno in carne ed ossa. Non vi sarebbero dunque dubbi che il nostro autore fosse «un platonico coerente» e, benché conoscesse lo stoicismo poiché in molti punti ricorre ad un linguaggio tipico di quella filosofia, sarebbe da considerare «del tutto errata»¹⁶⁷ l'opinione generale che egli fosse, in definitiva, uno *stoico*. V'è di più: per Hadas le riposte di Eleazaro equivalgono al contrario ad una *confutazione* dello stesso stoicismo, ricorrendo al platonismo più congeniale o, secondo Wolfson,¹⁶⁸ alla dottrina ebraica; anzitutto gli stoici insistevano sul fatto che il saggio dovesse estirpare le sue emozioni, mentre Eleazaro (seguendo in ciò sia Aristotele che la tradizione ebraica) dice che non devono essere estirpate, ma controllate e dirette («Essa ci insegna, naturalmente, la temperanza, così che possiamo *dominare* tutti i piaceri e tutti i desideri»).¹⁶⁹ Coloro che, al contrario, sostengono una matrice stoica del libro maccabeo, recano come prova il carattere proprio di un qualsiasi sistema filosofico che, in quanto tale, non è né statico né univoco: una particolare dottrina poteva essere ampiamente sostenuta dai *singoli*, ma non necessariamente doveva essere condivisa da *tutti*; Nock¹⁷⁰ riconosce come proprio nello stoicismo le divergenze individuali fossero particolarmente comuni. Per il caso in esame dobbiamo ricorrere a Posidonio, che aveva abbandonato l'insegnamento ortodosso della Stoà sulle passioni:

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 117.

¹⁶⁸ H.A. WOLFSON, *Philo*, vol. II, Cambridge, 1948, pp. 270-271.

¹⁶⁹ *IV Mach.* V 23.

¹⁷⁰ A. D. NOCK, *Posidonius*, «The Journal of Roman studies» 49, 1959, pp. 1-15.

[Secondo Zenone e Crisippo] le cosiddette passioni non erano altro che errori di giudizio, o disturbi morbosi derivanti da errori di giudizio. Se si corregge l'errore, il disturbo cessa automaticamente [...] Posidonio, come sappiamo, si ribellò ad essa e chiese di tornare a Platone. [...] Ma la sua protesta non servì a uccidere la teoria; gli stoici ortodossi continuarono a parlare in termini intellettualisti, anche se forse con un'efficacia sempre minore.¹⁷¹

Dunque, l'ultimo grande esponente stoico dell'antichità è d'accordo con il nostro anonimo autore nel sostenere che le passioni non possono essere estirpate: se «è legittimo definire Posidonio uno stoico»,¹⁷² è quindi sicuramente sbagliato sostenere che l'autore di *IV Mach.* non lo fosse. Chi nega la presenza di una matrice stoica nel *Quarto libro* si appella ad un ulteriore passo in cui l'autore, «guidato dalla tradizione ebraica»,¹⁷³ dimostrerebbe un'opposizione ai dogmi stoici distinguendo tra trasgressioni gravi e leggere, laddove lo stoicismo non ammetteva gradazioni nel peccato.¹⁷⁴

Non credere, dunque, che sia piccola colpa per noi mangiare cibi impuri. Infatti, trasgredire nelle piccole cose la legge ha le stesse conseguenze che nelle grandi, perché in entrambi i casi la legge è del tutto disprezzata.¹⁷⁵

Pfeiffer e Renehan, tuttavia, ritengono che il passo suggerisca tutt'altro, cioè una possibile distinzione di valore da parte del destinatario (il re Antioco), implicando semmai il contrario da parte di chi parla (Eleazaro). Una componente stoica di base sembra anzi essere confermata da più elementi e, a livello generale, si deve riconoscere che il tema generale del libro (la supremazia della ragione sulle passioni) e molti degli argomenti e dei punti di vista presentati sembrano *chiaramente* stoici. Anzitutto il paradosso stoico “il saggio non è solo libero, ma anche re” è rievocato in due passi del *Quarto libro* («così, solo il saggio, il forte è signore delle passioni»¹⁷⁶ e «o affermazioni più regali dei re e più libere degli uomini liberi!»);¹⁷⁷ viene inoltre richiamato fin dall'inizio il concetto stoico dell'ὀρθὸς λόγος. I martiri si comportano con vera apatia stoica (si veda come esempio: «la vostra ruota non è così forte, o servitori impuri, da soffocare il mio ragionamento. Continuate a tagliarmi le membra, a bruciarmi le carni, a

¹⁷¹ E.R.DODDS, *I greci e l'irrazionale*, Milano, 2008 (1951), pp. 239-240.

¹⁷² RENEHAN, *The greek philosophic background*, p. 227.

¹⁷³ ID., *History of New Testament*, p. 219.

¹⁷⁴ HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, p. 118.

¹⁷⁵ *IV Mach.* V 19-21.

¹⁷⁶ *Ivi*, VII 23.

¹⁷⁷ *Ivi*, XIV 2.

torcere le mie articolazioni)),¹⁷⁸ e anche la saggezza è definita alla maniera stoica («la saggezza, dal canto suo, è la scienza delle cose divine e umane e delle loro cause»).¹⁷⁹ Il male viene poi rappresentato in modo tale che l'autore sembra provenire «da un altro mondo»:

Sembra provenire da un altro mondo, un mondo altamente razionalizzato e demitizzato. Non ci sono angeli malvagi, né giganti, né conoscenze proibite, né spiriti che entrano negli esseri umani o che li adescano.¹⁸⁰

Basti pensare che per tutto il tempo non viene versata una lacrima, e non vi è un lamento per la morte traumatica dei martiri; al contrario, l'autore offre un encomio in lode della virtù degli eroi e per il loro impegno costante verso la *Torah* e la ragione.

Nello specifico, Hans Moscicke¹⁸¹ riconosce nell'opera, in relazione a tre categorie (la teoria dei valori, la legge naturale e le emozioni), una concezione stoica del male, modificata per essere adattata alle coordinate religiose ebraiche di cui l'autore è rappresentante e, soprattutto, difensore. Così, come nello stoicismo, il male morale è l'unico male nella prospettiva di *IV Maccabei*, o almeno l'unico di cui vale la pena preoccuparsi (“teoria dei valori”). Poiché l'autore identificherebbe la legge naturale stoica con la Legge ebraica, gli atti di malvagità equivarrebbero al non vivere secondo natura, come definito e specificato dalla *Torah* (“legge naturale”); infine, le emozioni sono presentate in *IV Maccabei* come una causa primaria del male (“emozioni”): ci si astiene dal comportamento malvagio e vizioso impegnandosi nel programma dell'autore di ἀπάθεια “funzionale”, che è la scelta deliberata e razionale di vivere la propria vita in accordo con la *Torah*, lasciando così poco spazio alle emozioni per generare comportamenti viziosi. L'autore rimarrebbe dunque coerente nel suo procedimento filosofico, che potrebbe tuttavia apparire confusionario allo spettatore greco istruito poiché egli, integrando un approccio stoico-greco alla questione del male e delle sue componenti, si sforza nel contempo di rimanere fedele alla sua tradizione religiosa.

¹⁷⁸ *Ivi*, IX 17.

¹⁷⁹ *Ivi*, I 16.

¹⁸⁰ D. A. DESILVA, *The Human Ideal, the Problem of Evil, and Moral Responsibility in 4 Maccabees*, «Bulletin for Biblical Research» 23, 2013, pp. 57-77 (65).

¹⁸¹ H. MOSCICKE, *The Concept of Evil in 4 Maccabees Stoic Absorption and Adaptation*, «Journal of Jewish Thought & Philosophy» 25, 2017, pp. 163-195.

Alcune deviazioni dalla dottrina stoica ortodossa potrebbero del resto essere spiegate riconoscendo che nel I a.C. vi era una generale tendenza eclettica che caratterizzava la filosofia: si potrebbe parlare di una filosofia κοινὴ e far riferimento a questa per descrivere il contenuto e background filosofico di *IV Mach.*, dal momento che «per molti dei luoghi comuni filosofici presenti nell'opera, non è possibile essere più precisi e una descrizione così generale può essere utile»¹⁸² (a condizione tuttavia che non si intenda con ciò negare la forte marcatura stoica e le nozioni specificamente tali presenti nell'opera). Inoltre – e ciò è stato perso di vista da critici come Hadas e Wolfson – bisogna riconoscere, come emerso da quanto detto, che un eventuale discrepanza con le dottrine della Stoà potrebbe dipendere dal fatto che l'autore era prima di tutto non un *filosofo* greco, ma un *ebreo* ortodosso. Se ammettiamo la sua appartenenza ad una scuola greca, dobbiamo ugualmente riconoscere che non avrebbe certo esitato a rifiutare i dogmi di quella scuola se gli fossero parsi in conflitto con le credenze ebraiche!

Ma cosa dire invece riguardo a Giuseppe e al suo rapporto con la filosofia greca? V'era un rapporto, e di che genere? Bisognerà poi porsi la domanda fondamentale: avendo appurato che il *Quarto libro dei Maccabei* deve molto (se non tutto, in termini filosofici) allo stoicismo, qual è il rapporto dello scrittore gerosolimitano con questa scuola? Anzitutto è bene ricordare che Giuseppe, parlando della sua educazione e del rapporto con Farisei, Sadducei ed Esseni, tratta delle tre sette all'interno del giudaismo come se fossero scuole filosofiche greche, sottolineando quelle distinzioni attraverso cui ha un punto di contatto con i suoi lettori greci; detto altrimenti, Giuseppe coglie e sfrutta l'opportunità di mettere un'istituzione ebraica in una veste greca in modo da renderla comprensibile al suo pubblico, *greco*. Mason¹⁸³ in particolare ha analizzato il modo in cui vengono rappresentati i Farisei (setta di cui, come si è vedrà, faceva probabilmente parte Giuseppe) e le somiglianze di questi con lo stoicismo, secondo i concetti di fato, libero arbitrio, armonia e anima. Questa similitudine emerge per Mason non solo a partire dalle comuni formulazioni di pensiero (come esplicita lo stesso Giuseppe: «Ἐννεακαίδεκατον δ' ἔτος ἔχων ἠρξάμην τε πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἰρέσει κατακολουθῶν, ἣ παραπλήσιός ἐστι τῇ παρ' Ἑλλήσιν Στωϊκῇ λεγομένῃ»),¹⁸⁴ ma anche

¹⁸² RENEHAN, *The greek philosophic background of fourth Maccabees*, pp. 227-228.

¹⁸³ S. MASON, *Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition-Critical study*, Leiden, 1991.

¹⁸⁴ Ios. Flav. *vita* 12

dal lessico che richiama da vicino quello di Crisippo. Il successivo studio di Catastini¹⁸⁵ completa l'analisi di Mason, che aveva lasciato inesplorati i temi di logica (vale a dire la teoria della conoscenza della verità come risposta al reale), fisica (la teoria del Λόγος alla base di tutto, cioè la perfetta ed immutabile legge razionale che si identifica con il Dio e che, sovrastando il divenire delle cose, le fa procedere a sé conformi) ed etica (dal momento che il mondo è governato da leggi buone e perfette, il sapiente dovrebbe aderire al corso delle cose e accordare il proprio disegno alla volontà divina).

Catastini avanza l'idea che una griglia interpretativa di carattere stoico, secondo queste tre categorie, possa essere funzionale ed anzi utile per una piena comprensione di un passo delle *Antichità*¹⁸⁶ di Giuseppe, ove viene esposta la teoria, già nota dal libro di *Daniele*,¹⁸⁷ della successione degli imperi (con particolare accento, oltretutto, sulle future persecuzioni di Antioco IV Epifane). Si può osservare in primo luogo la presenza di significative variazioni rispetto al corrispondente testo biblico: Daniele, nonostante l'intervento interpretativo dell'angelo Gabriele, ammette di non essere in grado di comprendere la visione, essendone stupefatto; ciò contrasta con l'immagine che Giuseppe fornisce nelle *Antichità*, in cui Daniele viene rappresentato quale «perfetto strumento della conoscenza che viene da Dio». La successione degli avvenimenti è poi rappresentata nell'opera dello storico gerosolimitano in maniera più schematica: ogni cambiamento storico che coinvolge il popolo ebraico è determinato da una crisi, culminante in una guerra; ne consegue una evidente suddivisione in cicli periodici. Ciò comporta riflessioni tutt'altro che irrilevanti:

I paralleli tra l'ideologia che sottende alla descrizione di Daniele fatta in *Ant.* XII 266-277 e le concezioni stoiche sono alquanto perspicue. Se da un lato è evidente l'identificazione del Dio di Daniele con il *Logos*, vengono a coincidere anche i tre aspetti di logica-fisica-etica.¹⁸⁸

Ora, nel passo qui analizzato, mentre la *fisica* stoica trova luogo nella suddivisione della storia di Israele in cicli periodici, la *logica* risponde a un principio di *predeterminismo* per cui, se il futuro è già stabilito, è altresì governato da un'attività provvidenziale che

¹⁸⁵ A. CATASTINI, *Stoici ed Epicurei in Flavio Giuseppe, Ant. X 266-281*, «Studi Classici e Orientali» 46, 1997, pp. 495-514.

¹⁸⁶ *Ios. Flav. ant. X 266-277*.

¹⁸⁷ *Dn VIII 2-27*.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 498.

lo rende grato agli uomini («Δανίηλος ἀγαθῶν ἐγίνετο προφήτης αὐτοῖς, ὡς ἀπὸ μὲν τῆς εὐφημίας τῶν προλεγομένων εὖνοιαν ἐπισπᾶσθαι παρὰ πάντων»).¹⁸⁹ Certo, Daniele profetizza eventi che non sono certo auspicabili per il popolo ebraico: vengono infatti richiamate le tragiche vicende legate ad Antioco IV Epifane e ai Romani. L'aporia è evidente, e per trovare una possibile soluzione non bisogna considerare il passo isolato, ma si deve necessariamente ricorrere alla filosofia stoica in quanto «il pio israelita, figura del sapiente stoico, si adegua alla volontà di Dio, figura del *Logos*, nutrendo un ottimismo che è prodotto dalla sua armonia con la natura, espressione della realtà predeterminata».¹⁹⁰ Non sono mancate prese di posizione contrarie, ma bisogna considerare che Giuseppe Flavio, al pari del nostro anonimo autore, avrebbe cercato di creare un rapporto tra le due culture, preoccupandosi innanzitutto di salvaguardare le peculiarità che definivano l'identità del suo popolo.

È ora opportuno riflettere brevemente sulla *realtà predeterminata* a cui si è accennato, poiché è il concetto di predeterminismo quello che permette in modo più proficuo di individuare un ponte tra la dottrina stoica e la setta dei Farisei. Esso, fatta eccezione per i Sadducei che teorizzavano l'automatismo della natura e il libero arbitrio, fu determinante per il giudaismo delle correnti apocalittiche, fino ad essere estremizzato dagli Esseni. I Farisei assumono a riguardo una posizione mediana, volendo armonizzare il dato con una componente relativa di libero arbitrio, in quanto la buona condotta degli uomini doveva essere valutata in rapporto con l'osservanza della Legge. Ciò viene delineato dallo scrittore gerosolimitano in più occasioni:

Quanto alle altre due sette, una è quella dei Farisei, i quali hanno fama d'interpretare le leggi con esattezza e sono la prima setta; riconducono tutte le cose al destino e a Dio e pensano che l'agire giustamente o meno sia dovuto in massima parte agli uomini, ma anche che in ogni cosa intervenga il destino.¹⁹¹

Dicono che qualcosa, ma non tutto, è dovuto al destino; altre cose, invece, nel loro verificarsi, risalirebbero di nuovo alla persona stessa.¹⁹²

[I Farisei] pur credendo che tutto dipenda dal destino, non negano d'altronde che gli uomini possano agire come a loro piace: Dio infatti ha voluto mettere un grado di giudizio tra ciò

¹⁸⁹ Ios. Flav. *ant.* XII 268.

¹⁹⁰ CATASTINI, *Stoici ed Epicurei in Flavio Giuseppe*, p. 499.

¹⁹¹ Ios. Flav. *bell.* II 162-163.

¹⁹² Ios. Flav. *ant.* XIII 172.

ch'Egli vuole e gli uomini che intendano aderirvi nel bene o nel male.¹⁹³

Per dirla altrimenti, la posizione mediana dei Farisei coincide con un gioco di specchi efficacemente chiarito da Sacchi:¹⁹⁴ Dio interviene proteggendo Israele, allorché questi è fedele alla Legge, e punisce quando, invece, se ne allontana o la tradisce. Ma la libertà di Dio è definibile solo nel limite in cui Egli sceglie una pena, cosicché «l'azione di Dio è determinata da un certo comportamento etico dell'uomo, e l'uomo è padrone del suo comportamento etico».¹⁹⁵ Si colloca allora qui la definizione di Daniele come ἀγαθῶν προφήτης: il profeta israelita si adegua alla volontà di Dio, confidando sempre nell'intervento della sua provvidenza in caso di smarrimento etico-morale.

È dunque possibile, dopo quanto detto, avere un quadro più chiaro: tanto l'anonimo autore del *Quarto libro* tanto Giuseppe Flavio presentano la religione ebraica e il legame con la Legge secondo una veste greca – si presume per meglio adeguarsi alle esigenze di un pubblico che, seppur non greco, *doveva* essere (ed anzi, era, come si dimostrerà) fortemente ellenizzato. Il background filosofico greco è innegabile e, sebbene sia costituito da diversi filoni e scuole (non solo per il *Quarto libro*, ma anche per Giuseppe Flavio che mostra altrove di dovere molto anche alla scuola epicurea) emerge chiaramente un profilo stoico determinante. Ne consegue che, se si vuole negare la paternità di Giuseppe Flavio per lo scritto anonimo, bisogna tuttavia riconoscere che l'autore possa essere stato *qualcuno* – un amico, un collaboratore, un ebreo più o meno di quegli anni – che «legge e ama»¹⁹⁶ Giuseppe. O che, quantomeno, ne respira lo stesso ambiente, filosofico e culturale.

2. Coordinate cronologiche e topografiche.

Vi sono nuclei tematici ed elementi che, nonostante non siano stati affrontati dalla critica in sede di dibattito ma solo in un secondo momento (cioè dopo aver stabilito i presupposti iniziali), risultano interessanti per la nostra analisi.

¹⁹³ *Ivi*, XVIII 13.

¹⁹⁴ P. SACCHI, *Appunti per una storia della crisi della legge nel giudaismo del tempo di Gesù*, «Bibbia e Oriente» 12, 1970, pp. 199-211.

¹⁹⁵ CATASTINI, *Stoici ed Epicurei in Flavio Giuseppe*, p. 501.

¹⁹⁶ SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 63.

Nello specifico, le coordinate cronologiche e topografiche che vedono la nascita del *Quarto libro* maccabeo sono state analizzate non in funzione di una possibile attribuzione (o non attribuzione) a Flavio, bensì in un tempo successivo, quando già si era stabilita mediante altre argomentazioni la propria teoria a riguardo. Tuttavia il luogo e la data di composizione dell'anonimo scritto sono di fondamentale importanza: se infatti sarà possibile verificare che la stesura del *Quarto libro* è avvenuta nella seconda metà del I secolo d.C. aumenteranno le possibilità della paternità flaviana, considerando che Giuseppe Flavio è vissuto tra il 37 d.C. e il 100 d.C. circa. Risulterà ugualmente utile capire se l'opera è nata in Palestina o a Roma, i luoghi della vita dello storico gerosolimitano.

Per un'opera senza autore non mancano analoghe difficoltà nel chiarire l'arco di tempo in cui è avvenuta la stesura; la critica *sarebbe* concorde, secondo deSilva e Troiani, nel considerare il periodo compreso tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. Questa unanimità degli studi in realtà non esiste: a ben vedere alcuni critici propongono il II secolo a.C. come termine *ante quem* (tra cui tra lo stesso deSilva) o il pieno II secolo d.C. Anche la datazione genera insomma un vero e proprio dibattito che pare non poter risolversi che in «una questione aperta»,¹⁹⁷ su cui è bene tentare comunque di fare luce.

Un punto su cui la maggior parte degli studiosi (ma non la sua *totalità*) concorda è il 70 d.C. come probabile termine *ante quem*, vale a dire prima della distruzione del tempio di Gerusalemme. Questo tragico evento infatti non poteva non lasciare su un ebreo così fedele e teocratico come il nostro scrittore una sconvolgente impressione, che avrebbe dovuto emergere in qualche modo nella sua scrittura, di cui tuttavia «non si percepisce il minimo segnale».¹⁹⁸ Né, se avesse scritto dopo questo evento drammatico, avrebbe potuto parlare nel modo in cui invece fa del servizio del Tempio, in quanto notiamo che «il Tempio e il suo servizio sono apparentemente concepiti come ancora esistenti».¹⁹⁹ Si può di conseguenza ipotizzare il 66 d.C., come Lopez²⁰⁰ propone, vale a dire prima dell'inizio della rivolta ebraica (in cui il nostro Giuseppe, come sappiamo, giocò un ruolo fondamentale).

¹⁹⁷ LÓPEZ SALVA, *Libro cuarto de los Macabeos*, p. 126.

¹⁹⁸ GRIMM, *Viertes Buch der Maccabäer*, p. 293.

¹⁹⁹ HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, p. 95.

²⁰⁰ LÓPEZ SALVA, *Libro cuarto de los Macabeos*, p. 125.

Non mancano tuttavia, come si è detto, voci di dissenso: anzitutto i riferimenti al Tempio (si veda, come esempio, il quarto capitolo del *Quarto libro*: «Giasone introdusse nuove usanze nel suo popolo e un nuovo regime in netto contrasto con la legge, tanto che non solo costruì nella stessa cittadella della nostra patria un ginnasio, ma abolì anche il servizio al tempio»)²⁰¹ sarebbero troppo opachi e, in definitiva, inconcludenti per determinare se il Tempio di Gerusalemme fosse ancora esistente. Sarebbe poi lecito credere, come Collins²⁰² o Van Henten,²⁰³ che il numero quantitativamente inferiore di riferimenti al Tempio in *IV Mach.* rispetto a *II Mach.* sia funzionale agli interessi degli ebrei della diaspora, e non voglia alludere alla distruzione del Tempio stesso.

La critica che identifica la distruzione come *ante quem* tenta in un secondo momento di individuare un più preciso spazio cronologico in cui sarebbe avvenuta la stesura del libro maccabeo, nonché un termine *post quem*. È il caso appena visto di López Salva, o di Grimm che formula un'ulteriore ipotesi,²⁰⁴ basata sull'analisi del capitolo quattordicesimo²⁰⁵ del *Quarto libro*: si nota che il passo presuppone «una calma esterna e una sicurezza degli ebrei egiziani al momento della scrittura»;²⁰⁶ l'autore non accenna minimamente a persecuzioni e prove esterne di fede che, simili a quelle degli eroi maccabei da lui lodati, erano già accadute ai lettori o erano da temere per loro. Né un simile accenno compare nell'esortazione finale, ove sarebbe stato ancor più pertinente: «O giovani d'Israele, discendenti dal seme di Abramo, non desistete dall'obbedire a questa legge e dall'osservare, in ogni modo, la vostra religione, nella convinzione che il ragionamento sorretto dalla pietà religiosa è signore delle emozioni e non solo delle sofferenze interiori, ma anche di quelle che provengono dall'esterno».²⁰⁷ Grimm colloca quindi lo scritto in un tempo antecedente alle persecuzioni, ai maltrattamenti e alle crudeltà che gli ebrei egiziani, specialmente alessandrini, subirono sotto l'imperatore Caligola, cioè prima degli anni 39 e 40 d.C.

²⁰¹ *IV Mach.* IV 19-20.

²⁰² J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem, Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*, New York, 1983, p. 187.

²⁰³ J. W. VAN HENTEN, *The Maccabean Martyrs as Saviors of the Jewish People: A Study of 2 & 4 Maccabees*, Leiden, 1997, p. 77.

²⁰⁴ GRIMM, *Viertes Buch der Maccabäer*, p. 293.

²⁰⁵ *IV Mach.* XIV 9.

²⁰⁶ GRIMM, *Viertes Buch der Maccabäer*, p. 293.

²⁰⁷ *IV Mach.* XVIII 1-2.

Ciò contrasta totalmente con gli studi di Hadas,²⁰⁸ per il quale il regno di Caligola (37-41 d.C.) sarebbe anzi la congiuntura storica più adatta per la persecuzione religiosa contenuta nel nostro libro. Storicamente, due anni dopo essere divenuto imperatore (nel 39 d.C.), Caligola decretò l'erezione di una sua statua nel Tempio di Gerusalemme. Il decreto fu trasmesso a Petronio, con l'ordine di marciare in Giudea; questi, per evitare conflitti, convocò una riunione di importanti personaggi ebrei (secondo Hadas presso la residenza del governatore ad Antiochia) per rivelare al consiglio la decisione. I Giudei di Antiochia furono dunque probabilmente i primi a venire a conoscenza della profanazione del tempio, e sia dall'accoglienza che i capi ebrei diedero alla notizia, sia dalla testimonianza di Flavio,²⁰⁹ che ci informa che Petronio incontrò resistenze a Tolemaide e Tiberiade mentre era in viaggio per eseguire l'ordine, possiamo supporre la presenza di numerosi «raduni di massa di protesta».²¹⁰ Per Hadas ciò costituisce il *background* storico del nostro *IV Mach.*, e la sua ipotesi trova un riscontro cronologico in Bickerman²¹¹ che, contrariamente a Grimm, non considera come termine *ante quem* il 39-40 d.C., bensì il 18 d.C., spostando il *post quem* al 55 d.C. (così da includere, storicamente, il regno di Caligola). Questi limiti cronologici trovano giustificazione in un dato storico riscontrabile nel quarto capitolo del libro maccabeo:

Un certo Simone, che era avversario politico di Onia che allora era sommo sacerdote, uomo nella vita eccellente; poiché, pur calunniandolo in ogni modo, in nome del bene del popolo, non riuscì a fargli del male, se ne andò esule con l'intento di tradire la patria. Andò, quindi, da Apollonio, governatore della Siria, della Fenicia e della Cilicia.²¹²

Ora, l'autore di *IV Mach.* opera rispetto alla sua *presunta* fonte (*II Mach.*) una modifica: mentre lì infatti si riscontrava la notizia del seleucide Apollonio governatore della Celesiria e della Fenicia,²¹³ Apollonio è qui presentato sì come governatore, ma della Siria, della Fenicia e della Cilicia. Poiché, come ricorda Bickerman, vi fu un solo breve periodo all'inizio dell'impero romano in cui la Cilicia fu associata alla Siria per questioni amministrative, vale a dire tra il 18 e il 55 d.C., possiamo identificare questo

²⁰⁸ HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, pp. 95-99.

²⁰⁹ Ios. Flav. *ant.* XVIII 262-272.

²¹⁰ *Ivi*, p. 96.

²¹¹ E. J. BICKERMAN, *La Charte séleucide de Jérusalem*, in *Studies in Jewish and Christian History II*, Leiden, 2007 (1980), pp. 44-85.

²¹² *IV Mach.* IV 2.

²¹³ *II Mach.* III 5.

come periodo di stesura dell'opera (benché, secondo Van Henten²¹⁴ bisognerebbe modificare il periodo in cui avvenne l'unione di queste tre regioni sotto un unico imperatore, spostandolo tra il 19 e il 72 d.C.).

Chi invece si accoda a Grimm e considera dunque il 40 d.C. come termine *ante quem* è Townshend,²¹⁵ il quale riprende un elemento (come pure farà, in seguito, Anderson)²¹⁶ in realtà già accennato dallo stesso Grimm, riproponendolo tuttavia con maggiore efficacia: si tratta del 63 a.C. come possibile *postquem*. L'autore si preoccupa infatti di spiegare che ai tempi del re Seleuco IV (175 a.C.) il sommo sacerdote Onia (presumibilmente Onia III) ricopriva questo incarico a vita. Questa precisazione non sarebbe stata necessaria prima del 63 a.C., anno in cui il mandato a vita venne meno con la caduta della dinastia degli Asmonei in seguito alla conquista romana (la “terza guerra mitridatica”):

Σιμων γάρ τις πρὸς Ονιαν ἀντιπολιτευόμενος τὸν ποτε τὴν ἀρχιερωσύνην ἔχοντα, διὰ βίου καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα.²¹⁷

Non bisogna tuttavia tacere i problemi legati all'interpretazione del passo (di cui si discuterà in seguito):²¹⁸ vi sono infatti difficoltà tanto nella traduzione del brano (ambigua e non univoca), quanto nel fatto che questa notizia non avrebbe altre fonti al di fuori del nostro *Quarto libro*.

Resta da discutere, prima di trarre delle possibili conclusioni in merito, riguardo a quella parte di critica (esigua, ma comunque presente) che non vede nel 70 d.C. un possibile anno di riferimento e che si spinge a considerare il *Quarto libro* per lo più uno scritto del II secolo a.C. o, addirittura, del II secolo d.C. circa. È il caso di Dupont-Sommer²¹⁹ che, a favore di una datazione tardiva, colloca il nostro scritto nella prima metà del secondo secolo (nello specifico 117-118 d.C.), vale a dire all'inizio del dominio dell'imperatore Adriano. A ciò concorrono svariate argomentazioni mai avanzate dalla

²¹⁴ J. W. HENTEN, “*Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches*”, in *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature* a c. di J.W. VAN HENTEN, H.J. DE JONGE et. (eds), Leiden, 1986, pp. 136-149 (140-142).

²¹⁵ TOWNSHEND, *The fourth book of Maccabees*, p. 654.

²¹⁶ ANDERSON, *4 Maccabees*, p. 533.

²¹⁷ *IV Mach.* IV 1.

²¹⁸ Cfr. p. 78.

²¹⁹ DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Machabées. Introduction, traduction et notes*, Paris, 1939, pp. 75-85.

critica precedente, quali lo stile retorico e l'ecllettismo filosofico, che collocherebbero il nostro autore all'apice della seconda Sofistica che fiorì tra la fine del primo e l'inizio del secondo secolo (ma Renehan²²⁰ ha efficacemente dimostrato che questo ecllettismo filosofico era già presente durante il regno di Nerone e che, in linea generale, l'intero primo secolo ne fu segnato); il fatto che la pittura è ammessa in un luogo di culto («se a noi fosse possibile in un certo senso dipingere di uno la storia della sua religiosità, non rabbrivirebbero gli spettatori[...]?»),²²¹ cosa inaccettabile per un ebreo della diaspora del primo secolo; i passi che suggeriscono una situazione di calma (di cui si è già parlato, si veda ad esempio il capitolo diciassettesimo: «perché il tiranno è stato punito e la patria è stata purificata, perché essi sono divenuti come riscatto per il peccato del nostro popolo»),²²² che andrebbe identificata con il periodo di pace che ha caratterizzato i primi anni dell'impero di Adriano, in contrapposizione alle persecuzioni avanzate da Traiano. Dupont-Sommer istituisce infine una serie di confronti tra il nostro libro e gli scritti ebraico-cristiani compresi tra la fine del primo e l'inizio del secondo secolo, il che lo porta alla conclusione che *devono* essere stati scritti in un ambiente teologico molto simile a quello di *IV Mach*. Breitenstein²²³ segue Dupont-Sommer, propendendo per una tarda datazione che viene sostenuta, in questo caso, da elementi di tipo lessicale: conducendo ampie analisi del vocabolario di *IV Maccabei* ha notato che il 4,67% delle parole ivi utilizzate non sono attestate altrove fino al periodo a cavallo tra il I e il II secolo d.C., il 2,9% si trovano prima della fine del secondo secolo e l'1,64% sono semplicemente *hapax legomena*. Questi dati lo hanno portato a stabilire come possibile datazione la fine del I secolo o l'inizio del II secolo; la maggior parte delle parole condivise solo con gli autori del secondo secolo, tuttavia, sono parole composte o nuove forme grammaticali di parole esistenti. Sono cioè esattamente il tipo di neologismi che ci si aspetterebbe da un autore inventivo come il nostro, e proprio per questo deSilva²²⁴ ritiene questo principio lessicale incerto e poco valido per poter stabilire una datazione. Al più, se si volessero prendere in considerazione ipotesi basate esclusivamente su dati

²²⁰ RENEHAN, *The Greek Philosophic Background of Fourth Maccabees*, p. 227.

²²¹ *IV Mach*. XVII 7.

²²² *Ivi*, XVII 21.

²²³ U. BREITENSTEIN, *Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs*, Stuttgart, 1978, pp. 13-29 e 177-178.

²²⁴ DESILVA, *4 Maccabees Introduction and Commentary*, p. xiv.

terminologici, si potrebbe far riferimento alla riflessione di Louis Robert,²²⁵ il quale ha dimostrato che il termine θρησκεία (“religione”, che compare in *IV Mach.* V 7 e V 12) non è mai stato usato in età ellenistica, ma è presente (sebbene non sia un termine frequente) nel periodo successivo, a partire da Augusto. DeSilva (benché sia per lui difficile e a tratti inutile tentare di individuare una cronologia che vada oltre la generica definizione del secolo) propone come *post quem* il 124 a.C., cioè l’anno ipotizzato da van Henten²²⁶ per la composizione di *II Mach.*, presunta fonte del nostro *Quarto libro*; come *ante quem* si attiene invece al già menzionato 63 a.C. Ciò mi pare tuttavia discutibile: si tratta, a ben vedere, di una ipotesi basata su una ulteriore ipotesi: non è infatti del tutto certo (di ciò si è già discusso) che *II Mach.* costituisca una fonte per *IV Mach.*, né, se lo fosse, si potrebbe individuare con certezza un anno di composizione per il *Secondo libro*. Per quanto riguarda il 63 a.C. sono state già accennate le difficoltà (linguistiche e non, di cui si vedrà) che questa data pone.

Dopo una breve analisi delle posizioni della critica in merito non si può che confermare la difficoltà fin dall’inizio prospettata per individuare il possibile anno di composizione dell’opera; per certi aspetti è anzi difficile stabilirne addirittura il secolo. Mi sembra tuttavia che delle conclusioni *possano* e *debbano* essere tratte. In primo luogo è utile prendere in considerazione la riflessione di deSilva,²²⁷ per il quale i tentativi di determinare se il Tempio di Gerusalemme fosse stato distrutto partendo dai pochi dati «opachi» presenti nel testo, nonché dai silenzi del nostro autore, si dimostrano inutili: nessuna ipotesi, è risaputo, può davvero reggere *e silentio*. Allo stesso modo, la proposta di collegare la composizione ad un focolaio di persecuzione antiebraica è poco convincente: l’antigiudaismo è esploso in più momenti e in svariate persecuzioni. Non c’è dunque bisogno di supporre che *IV Mach.* affronti nello specifico una di queste con l’intento di rappresentarne le coordinate storiche e reali. L’orazione promuove infatti «uno stile di vita come politica generale», non una particolare e specifica situazione legata agli allarmanti eventi recenti: l’autore vuole dimostrare «l’impegno intransigente dei martiri nell’osservanza della *Torah*»,²²⁸ non la loro fine violenta.

²²⁵ L. ROBERT, *Études épigraphiques et philologiques*, Amsterdam, 1938, p. 234.

²²⁶ HENTEN, *The Maccabean Martyrs as Saviors of the Jewish People*, pp. 50-53.

²²⁷ DESILVA, *4 Maccabees Introduction and Commentary*, p. xv.

²²⁸ *Ibidem*.

Non resta dunque che fare riferimento alle poche *coordinate storiche* – più o meno implicite – che il nostro *Quarto libro* ci offre; se il 63 a.C. si presenta come una data problematica, più certa appare l’indicazione di Apollonio come *governatore della Siria, della Cilicia e della Fenicia*, che porta a una datazione compresa tra il 19 ed il 72 d.C. Guardando al cuore della nostra questione, ciò potrebbe costituire un limite per l’attribuzione dell’opera a Giuseppe Flavio (sul cui confronto si basa tra l’altro questa ipotesi, di Bickerman).²²⁹ Le tre regioni furono infatti unite sotto un unico amministratore solo durante questo arco di tempo, e Giuseppe non avrebbe avuto probabilmente le capacità linguistiche e letterarie di scrivere il *Quarto libro* entro il 72 d.C. circa. Tuttavia possiamo risolvere la difficoltà: egli potrebbe aver scritto l’opera anni dopo, una volta approdato a Roma, facendo riferimento ad un vicino passato. Di fatto sembrerebbe opportuno considerare il solo 19 d.C. come *post quem*. E, sempre parlando di confronti con Giuseppe Flavio, Scarpat,²³⁰ sebbene, seguendo lo studio di Kraus Reggiani,²³¹ sposti la datazione *almeno* alla fine del I secolo a.C. (quindi molto prima di Giuseppe, ma non escludendolo dal momento che si considera il I a.C. come *post quem*), ritiene che lo studio della cronologia di *IV Mach.* debba partire dal confronto con il *Contra Apionem*, con cui condivide «lo stesso ambiente» e «le stesse esigenze apologetiche»!

Quanto al secondo punto su cui si vuole discutere, vale a dire le coordinate geografiche che vedono la nascita del nostro apocrifo, bisogna fare delle premesse riguardo al destinatario dell’opera: diverso è stabilire un pubblico di gentili rispetto a un pubblico di giudei, e ciò non potrà che avere conseguenze su una riflessione, come qui, di carattere topografico.

Ora, si è parlato di finalità apologetiche comuni tanto al *Contra Apionem* quanto a *IV Mach.*; ciò è dovuto al fatto che si riflette in entrambi il valore di un’ εὐσέβεια che ha un’anima immortale, cioè di una “pietà” immortale che è per loro la Legge, il νόμος, che è per l’appunto ἀθάνατος. Nell’opera di Giuseppe sono richiamate con insistenza le angherie e le terribili persecuzioni che i giudei hanno subito pur di non dire una parola contro la Legge: «ci si privi pure della ricchezza, delle città, degli altri beni, la Legge

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 55.

²³¹ C. KRAUS REGGIANI, *4 Maccabei, traduzione e commento*, Genova, 1992, pp. 47-51.

resta per noi immortale (ὁ γοῦν νόμος ἡμῶν ἀθάνατος διαμένει) e non c'è nessuno dei giudei, per quanto lontano dalla patria, per quanto terrorizzato da un padrone crudele, che non tema la legge (τὸν νόμον) più di lui». ²³² Il passo va avvicinato al libro maccabeo, che anzi chiarisce il brano del *Contra Apionem*: «così quei santi giovani, come mossi dall'anima immortale della pietà, si trovarono d'accordo nei riguardi della morte da affrontare per essa (οὕτως οἱ ἱεροὶ μείρακες ἐκεῖνοι ὡς ὑπὸ ψυχῆς ἀθανάτου τῆς εὐσεβείας πρὸς τὸν ὑπὲρ αὐτῆς συνεφώνησαν θάνατον)». ²³³ Le concordanze risultano troppo frequenti ed importanti per essere casuali, e portano Scarpat ²³⁴ ad immaginare sia per *IV Mach.* che per il *Contra Apionem* quello stesso ambiente che ha prodotto anche la *Lettera agli Ebrei*; mentre quest'ultima sarebbe opera di un giudeo convertito al cristianesimo che vuole persuadere i suoi correghionali alla nuova religione, il *Quarto libro* si presenterebbe come la risposta di un giudeo che vuole consolidare i *correghionali* nella fede dei padri e proteggerli dall'incombente pericolo del cristianesimo. Di conseguenza quello di *IV Mach.* è un pubblico di lettori ebrei (come del resto viene chiarito dall'autore, che si rivolge così esplicitamente al destinatario nell'esortazione finale: «o giovani d'Israele, discendenti del seme di Abramo»). ²³⁵ Se egli avesse pensato ad un pubblico di lettori non ebrei (come Anderson ²³⁶ ipotizza), risulterebbe strano il fatto che non si rivolga direttamente a loro; sembra anzi che l'autore giudichi il suo pubblico «sufficientemente versato nelle *Scritture* per riempire il contenuto e discernere la rilevanza di riferimenti piuttosto obliqui a particolari leggi ed esempi». ²³⁷

A prescindere dalla nazionalità del pubblico, ciò che è davvero fondamentale per la questione è il carattere fortemente ellenizzato del destinatario. Il rapporto culturale ed ideologico con il mondo greco rientrava in un sentito dibattito contemporaneo: d'un lato c'era la volontà di mantenere il legame con la propria eredità e con uno stile di vita distintivo, continuando a vivere secondo i valori della propria cultura nativa. Dall'altro vi era però il desiderio di essere riconosciuti in un mondo più grande e culturalmente

²³² Ios. Flav. *c. Ap.* II 227.

²³³ *IV Mach.* XIV 6.

²³⁴ SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 55.

²³⁵ *IV Mach.* XVIII 1.

²³⁶ H. ANDERSON, "Third and Fourth Maccabees and Jewish Apologetics", in *La Littérature Intertestamentaire. Colloque de Strasbourg (17-19 octobre 1983)*, Paris, 1985, pp. 173-179.

²³⁷ DESILVA, *4 Maccabees Introduction and Commentary*, p. xix.

diverso, godendo dei vantaggi che avrebbero potuto ottenere da un simile riconoscimento. In *IV Mach.* questa tensione si risolve in un atteggiamento di dialogo aperto con l'ambiente culturale greco, piuttosto che di chiusura e rifiuto: secondo le intenzioni dell'autore i destinatari ideali avrebbero dovuto apprezzare il patrimonio letterario che il *Quarto libro* reca con sé, rivelandosi capaci, nel contempo, della difesa e della promozione dello stile di vita ebraico *come una filosofia*. Questa riflessione, come anticipato, è importante per individuare le coordinate cronologiche dell'opera: la Palestina (e in ciò concorda la maggior parte della critica) sarà una candidata poco probabile, poiché, nonostante vi fosse una presenza linguistica e culturale di matrice greca (come si vedrà), è difficile credere che sia lì nata un'opera tanto compromessa con il mondo filosofico e letterario dei dominatori, per ragioni fundamentalmente culturali ed ideologiche. Inoltre nel *Quarto libro* si parla di un ginnasio «nella stessa cittadella della nostra patria (ἐπ'αὐτῇ τῇ ἄκρᾳ τῆς πατρίδος ἡμῶν γυμνάσιον)»,²³⁸ vale a dire sull'acropoli. Tuttavia sappiamo da *II Mach.* che il ginnasio in questione fu costruito al di sotto dell'acropoli. Un residente di Gerusalemme o dei suoi dintorni avrebbe potuto commettere un simile errore geografico? Per deSilva²³⁹ non sarebbe del tutto impossibile se si considera questa alterazione un abbellimento retorico, «un'accentuazione dell'offesa all'istituzione del ginnasio elevando la sua posizione all'apice della città»: la Palestina resterebbe dunque valida per il critico, benché nel suo limitato statuto di ipotesi. Abbiamo visto che anche Freudenthal²⁴⁰ tende a non considerare la Palestina, in base ad argomentazioni legate al genere dell'opera che portano il critico a respingere, similmente, Roma ed Alessandria (per la quale propende invece la maggior parte della critica).

Ma trasferire la nostra scrittura ad Alessandria sarebbe indebito: questa ipotesi dipende dal solo fatto che si è più informati sulla comunità ebraica alessandrina rispetto a qualsiasi altra comunità ebraica della diaspora occidentale, e che gli ebrei alessandrini avevano una particolare propensione a interpretare la loro tradizione in dialogo con la filosofia greco-romana. Secondo questa interpretazione lo scritto potrebbe essere accostato a Filone, alla *Lettera di Aristea* e alla *Sapienza di Salomone*: due opere ed un

²³⁸ *IV Mach.* IV 20.

²³⁹ DESILVA, *4 Maccabees Introduction and Commentary*, p.xviii.

²⁴⁰ FREUDENTHAL, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft*, p. 112.

autore legati ad Alessandria. Alessandria è quindi probabilmente la soluzione più facile ma non priva di problemi. Innanzitutto Alessandria non era l'unico centro per la composizione letteraria ebraica e l'indagine filosofica in senso greco: qualsiasi grande città del Mediterraneo occidentale avrebbe fornito ampie opportunità per un oratore ebreo di imparare abbastanza sui dibattiti etici greco-romani e sulle tecniche argomentative per produrre *IV Maccabei*. E, come Freudenthal, ricorda, «molti ellenisti ebrei non scrissero né ad Alessandria né in Palestina»:²⁴¹ si pensi a Giasone di Cirene o al nostro Giuseppe Flavio. Mancano poi a supporto della tesi elementi critici, cioè riferimenti interni espliciti (ma anche impliciti) che possano sostenere questa ipotesi, che sembrerebbe essere nata piuttosto da un «sentimento per la sua generale identità».²⁴² Considerando poi Filone e la *Lettera di Aristea* di cui si è parlato poc'anzi, bisogna riconoscere che l'accostamento al nostro *Quarto libro* sarebbe del tutto indebito, poiché *IV Mach.* non condivide la loro esegesi allegorica della *Torah*: il divieto di mangiare carne di maiale, ad esempio, non trasmette nel *Quarto libro* alcun significato nascosto, ma vuole semplicemente esercitare l'individuo nell'autocontrollo («Dunque, quando noi desideriamo pesci o volatili o quadrupedi, insomma ogni sorta di cibo a noi proibito dalla Legge, noi ci asteniamo per il dominio esercitato dal ragionamento»);²⁴³ gli animali “leciti” non insegnano nessuna lezione morale, ma sono semplicemente più adatti per il consumo umano («Così ci permise di mangiare ciò che è utile alla nostra anima, ma proibì di mangiare le carni che sono nocive»);²⁴⁴

È stata allora proposta come valida alternativa (già da Freudenthal,²⁴⁵ che non ha però fornito delle argomentazioni in merito) la città di Antiochia di Siria, nell'area tra la Siria e l'Asia Minore e a nord-ovest della Palestina, città completamente ellenizzata, greca nell'architettura, nell'istruzione e nello stile di vita. Giuseppe Flavio ci informa che ospitò fin dalla sua fondazione una numerosa componente ebraica,²⁴⁶ che gli ebrei ricevettero da Seleuco Nicanore pieni diritti civili che erano iscritti su tavolette di bronzo,²⁴⁷ e che i re siriani succeduti ad Antioco Epifane presentarono molte offerte

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² ANDERSON, *4 Maccabees*, p. 534.

²⁴³ *IV Mach.* I 34.

²⁴⁴ *IV Mach.* V 26.

²⁴⁵ FREUDENTHAL, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft*, p. 112.

²⁴⁶ *Ios. Flav. bell.* III 3.

²⁴⁷ *Id. ant.* XII 3,1.

votive alla sinagoga dei Giudei.²⁴⁸ A supporto di questa localizzazione ci sono in primo luogo ragioni di carattere stilistico-lessicale, dal momento che, come sostiene Norden,²⁴⁹ lo stile dell'opera avrebbe molto in comune (e ne sarebbe anzi «un eccezionale rappresentante»)²⁵⁰ con quello stile fiorito e retorico, vale a dire “asiatico”, legato a quelle regioni. Il libro presenta poi un uso regolare di “ebraico”, un uso che sembra confermare la provenienza antiochena e che contrasta con *III Mach.*, scritto alessandrino in cui viene adoperato invece il termine “ebreo”.²⁵¹ Accanto a elementi di questo tipo, notiamo che viene richiamata in modo esplicito la presenza del sovrano Antioco («il tiranno Antioco dunque, sedendo sul trono in un luogo elevato, con i membri del consiglio e con gli eserciti in armi intorno a lui, comandava alle guardie di trascinare un ebreo dopo l'altro e di costringerlo a mangiare carne di maiale e carni sacrificate agli idoli»)²⁵². Poiché le persecuzioni menzionate nella *sezione immediatamente precedente* a questo passo appartengono a Gerusalemme, si potrebbe ipotizzare che anche questa scena, in cui compare Antioco, appartenga allo stesso ambiente; ma la sezione precedente vuole essere introduzione storica generale, ed è più facile credere che l'ambientazione successiva corrisponda proprio ad Antiochia: se effettivamente il sovrano è presente di persona (e di ciò non v'è però certezza) «nessun sito diverso da Antiochia è possibile».²⁵³ Se questa fosse la reale provenienza del nostro scritto, sarebbe tra l'altro possibile spiegare più agevolmente l'influenza (innegabile) dell'opera su Ignazio di Antiochia.

Ma il reale cuore della “argomentazione antiochena” è di tipo religioso-culturale, che trascina con sé la questione legata al genere dell'opera. Partiamo con il dire che due testimoni affermano che un sepolcro dei fratelli martiri e della loro madre esisteva ad Antiochia nel IV secolo; uno è il manoscritto autentico di un calendario siriano di Edessa del 412 d.C.; l'altro una versione araba di un'antica descrizione topografica di Antiochia. E non dobbiamo dimenticare la presenza, al termine del nostro *Quarto libro*, di un epitaffio («eppure sarebbe bello proprio su quella iscrizione funebre scrivere

²⁴⁸ *Ivi* XIII 5,3.

²⁴⁹ E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa vom VI, p. 420.*

²⁵⁰ ANDERSON, *4 Maccabees*, p. 535.

²⁵¹ HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, p. 113.

²⁵² *IV Mach.* V 1.

²⁵³ HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, p. 111.

anche queste parole a ricordo del nostro popolo»²⁵⁴ Questi elementi si uniscono a uno spiccato interesse locale per i martiri di *IV Mach.*, interesse testimoniato tanto dai cristiani, che veneravano questi martiri come santi ed eressero un santuario sul presunto sito delle loro reliquie ad Antiochia,²⁵⁵ quanto dalla tradizione cristiana stessa, che fornisce valide prove sull'esistenza di un culto maccabeo ad Antiochia. Dal IV secolo d.C. Girolamo testimonia infatti la venerazione della tomba dei Maccabei a Modein, in Palestina,²⁵⁶ ma sembra sapere che vi fossero reliquie fisiche dei martiri anche ad Antiochia.

Tutto ciò ha dunque portato gran parte della critica, in particolare Hadas, a sostenere che Antiochia sia stata tanto il luogo tanto del martirio quanto della composizione del *Quarto libro*, che sarebbe (e con ciò si entra in gioco il genere dell'opera) «una commemorazione annuale dei martiri celebrati nel luogo, reale o presunto, della loro sepoltura».²⁵⁷

Sostenere che *IV Mach.* sia una *commemorazione ricorrente* non è del tutto privo di prove a sostegno. Nel primo capitolo si ricorda infatti l'occasione che ha visto la morte dei martiri («certo, per le loro virtù, mi sento di lodare quegli uomini che in *questa* occasione sono morti per l'educazione ricevuta assieme alla loro madre»),²⁵⁸ e nel quinto si pone l'accento sull'occorrenza presente, senza che tuttavia venga detto altro a riguardo («dunque, anche *il momento* ci invita a esporre l'indagine sul ragionamento prudente»)²⁵⁹ Inoltre, secondo Dupont-Sommer,²⁶⁰ l'esclamazione del capitolo diciotto («o crudele quel giorno e non crudele, quando il crudele tiranno dei greci spense il fuoco col fuoco, con feroci bracieri e furori bollenti, quando faceva condurre alla catapulta e poi di nuovo verso i suoi strumenti di tortura i sette ragazzi della figlia di Abramo»)²⁶¹ evocerebbe il particolare giorno di commemorazione dei martiri, al pari della loro tomba e dell'epitaffio, richiamati nel testo.

²⁵⁴ *IV Mach.* XVII 8.

²⁵⁵ DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Machabées*, pp. 67-68.

²⁵⁶ M. RAMPOLLA DEL TINDARO, *Del luogo e del martirio e del sepolcro dei Maccabei*, Roma, 1898, p. 13.

²⁵⁷ HADAS, *The third and fourth books of Maccabees*, p. 113.

²⁵⁸ *IV Mach.* I 10.

²⁵⁹ *Ivi*, III 19.

²⁶⁰ DUPONT-SOMMER, *Le quatrième livre des Machabées*, p. 68.

²⁶¹ *IV Mach.* XVIII 20.

Ma anche in questo caso la soluzione non è semplice, e reca anzi con sé svariati problemi. Innanzitutto, riprendendo il passo prima citato, riguardo alla presenza di Antioco,²⁶² è possibile constatare che l'autore descrive il luogo in modo molto vago. Se l'autore avesse pronunciato il suo panegirico proprio sulla scena dei martiri e presso la loro tomba non avrebbe perso, da buon retore quale si presenta, l'occasione di renderlo commovente e patetico agli occhi del suo pubblico, con parole come «e così il tiranno Antioco si sedette proprio in questo luogo dove ora siamo radunati!»²⁶³ Non è infatti impossibile ipotizzare che si tratti di un discorso *fittizio*, in cui l'autore «si proietta sul podio»,²⁶⁴ confrontandosi idealmente con i suoi lettori; ci facilita, anzi, il crederlo tale. Se infatti lo avesse effettivamente recitato, ci sarebbe il problema dei discorsi messi in bocca ad Antioco, ad Eleazaro ed ai vari personaggi: come sarebbero stati realizzati e messi “in scena” dal nostro oratore? L'idea del discorso fittizio è del resto rafforzata dal fatto che la Legge proibiva espressamente il contatto con i morti,²⁶⁵ e l'atteggiamento della tradizione ebraica verso tutto ciò che somigliasse a un culto di questo genere era completamente negativo. Certo, si potrebbe aggirare il problema pensando a una comunità ebraica in cui le usanze ellenistiche (nello specifico, la commemorazione annuale degli eroi) avevano del tutto superato quelle ebraiche (come è già stato detto), ma ciò non risolve un ulteriore elemento critico. La successiva venerazione cristiana dei martiri Maccabei, di cui si è parlato, non dà infatti nessuna garanzia riguardo all'esistenza di un precedente culto ebraico nel periodo di *IV Maccabei*, con il quale la commemorazione cristiana si sarebbe posta dunque in diretta continuità.

Una provenienza da Antiochia non è dunque impossibile, ma presenta comunque delle difficoltà, specie se si vuole argomentare questa origine a partire dal genere che, come dimostrato, reca con sé ulteriori problematiche. Se si vuole tuttavia propendere per questa ipotesi, bisogna escludere Giuseppe Flavio come possibile autore del *Quarto libro* maccabeo, non essendo stato questi ad Antiochia (o, sicuramente, non tanto da comporvi un'opera). Se, al contrario, si vorrà escludere Antiochia, si aprirà un ulteriore spiraglio, molto più suggestivo per il nostro dibattito. V'è infatti una nuova ipotesi che avanza, benché fino ad ora sostenuta da pochi critici: si tratta di Roma che, se per

²⁶² *Ivi*, V 1.

²⁶³ ANDERSON, *4 Maccabees*, p. 536.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Lv XXI* 1-5.

Troiani può essere un'ambientazione possibile e valida perché lì avrebbe risieduto Giuseppe Flavio (con un'argomentazione problematica in quanto comporta inevitabilmente un cortocircuito), per Scarpat²⁶⁶ diventa un luogo possibile in nome delle comunanze tra il *Quarto libro* e la *Lettera agli Ebrei* (di cui si è parlato sopra).²⁶⁷ I punti di contatto tra le due opere porterebbero infatti a riconoscere una medesima terra d'origine, Roma, e nello specifico «la stessa sinagoga».

4. La sete del re Davide: un episodio biblico in comune.

È sufficiente una sola lettura dell'opera flaviana (nello specifico, delle *Antichità giudaiche*) e del *Quarto libro* per notare la presenza di un elemento di carattere narrativo in comune: si tratta di una sequenza che, sebbene sia stata per lo più ignorata dalla critica, risulta interessante per il nostro dibattito.

Il terzo capitolo²⁶⁸ del *Quarto libro* reca come titolo “L'esempio di Davide”, e narra con finalità esemplificative del re Davide che, tutto il giorno in lotta con gli stranieri, dopo averne uccisi molti aiutato e dai soldati e dal popolo, stanco e sudato si ritira nella tenda reale attorno alla quale è accampato tutto l'esercito. Benché disponga di sorgenti abbondanti il re, d'improvviso quanto mai assetato, non riesce con esse a calmare la sete ma viene colto da un'irrazionale brama dell'acqua che scorre nel campo nemico, brama che cresce e divampa consumandolo e fiaccandolo. Lo sdegno delle guardie al desiderio del re si contrappone al rispetto mostrato da due giovani soldati forti che, armati di tutto punto, prendono una brocca e superano le trincee nemiche; eludendo la sorveglianza delle sentinelle cercano in tutto l'accampamento nemico la sorgente e, quando la trovano, vi attingono coraggiosamente e portano l'acqua al re. Egli, pur bruciando dalla sete, si rende conto che sarebbe stato per l'anima un grande pericolo abbeverarsi di un'acqua che valeva quanto il sangue, e anziché placare il proprio bisogno con essa, decide di farne una libagione a Dio.

Ora, questo episodio si riscontra tanto nel libro maccabeo quanto nelle *Antichità di Giuseppe*;²⁶⁹ nel primo caso acquisisce, come già accennato, valore paradigmatico

²⁶⁶ SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 66.

²⁶⁷ Cfr. p. 58.

²⁶⁸ *IV Mach.* III 6-16.

²⁶⁹ *Ios. Flav. ant.* VII 311-314.

poiché concretizza l'assunto (o tesi) iniziale per cui il ragionamento «sembra non dominare le proprie passioni, ma quelle del corpo».²⁷⁰ Vale a dire: il ragionamento non è un estirpatore delle passioni, ma ne è piuttosto l'antagonista: «nessuno può estirpare da noi una passione, ma il ragionamento può fare in modo che noi non siamo schiavi della passione»,²⁷¹ e ciò è reso evidente nella figura di Davide, che oppone alla ἐπιθυμία il λογισμός.²⁷² Si tratta di un tema ricorrente non solo negli scritti etici ebraici, ma anche in quelli greco-romani. Nel caso in esame si vuole tuttavia dimostrare la superiorità dello stile di vita ebraico: coloro che seguono le prescrizioni della Torah e imparano dagli esempi conservati nella storia sacra dei Giudei raggiungono la padronanza di sé sulle passioni, superando in ciò i greci e gli altri «che considerano la padronanza di sé e una vita in accordo con la virtù come un ideale etico».²⁷³ Lo scopo dell'ignoto autore è dunque quello di esortare il popolo ebraico a rimanere ancorati al loro stile di vita «distintivo e ancestrale», nonostante gli svantaggi che ciò potrebbe comportare in un mondo dominato dai gentili.

Secondo l'interpretazione di deSilva,²⁷⁴ questo passo funge da contrappunto ad un altro episodio, di cui protagonista è ancora Davide; in quella vicenda il re arde per il desiderio erotico verso una donna, moglie di uno dei suoi ufficiali più fedeli, Putifarre, tanto che, per possederla, pianifica la morte dell'uomo. Davide avrebbe potuto soddisfare la sua brama «attingendo» ad altre donne dell'impero, nello stesso modo in cui avrebbe potuto placare la sete bevendo da altre fonti. Il desiderio tuttavia lo porta a macchiarsi di sangue in un caso, nell'altro a porre in pericolo la vita dei suoi. Ma nell'ultimo istante, nella vicenda della *sete di Davide*, vi è un ravvedimento, cosicché l'episodio diviene «il trionfo etico che l'altro non riesce a raggiungere».²⁷⁵

In Giuseppe Flavio lo stesso racconto presenta una finalità diversa, «laicizzata e profana», in quanto viene citato per dimostrare la virtù eroica dei tre uomini che recano l'acqua a Davide, Isebo, figlio di Achemaio, Eleazar, figlio di Dodeio e Sabaia figlio di Eio, tre tra i trentotto uomini più illustri che attorniavano il re (e di cinque tra questi

²⁷⁰ *IV Mach.* III 1.

²⁷¹ *Ivi*, III 2.

²⁷² *Ivi*, III 16.

²⁷³ D. A. DESILVA, «...And Not a Drop to Drink»: *The Story of David's Thirst in the Jewish Scriptures, Josephus, and 4 Maccabees*, «Journal for the study of the Pseudepigrapha» 16, 2006, pp. 15-40 (31).

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 38.

Giuseppe tesse le lodi tramite episodi simili). Più opportunamente si può parlare di una finalità apologetica, che si inserisce con coerenza nell'intento complessivo delle *Antichità*: dopo aver infatti elogiato le virtù dei cinque uomini tramite la narrazione di gesta esemplari, conclude dicendo che «il resto degli uomini era di pari valore».²⁷⁶ Ciò è sintomo del fatto che Giuseppe non è intenzionato ad elevare i tre al di sopra degli altri, ma, al contrario, ad elevare tramite le imprese di cinque valorosi l'intera schiera di Davide. Non vuole quindi stilare una classifica al pari di *II Samuele* e *I Cronache* («una questione più pertinente alle conversazioni interne al gruppo sul valore»),²⁷⁷ ma contrastare «le attuali affermazioni antisemite secondo cui gli ebrei non erano riusciti a produrre uomini di calibro (militare) paragonabile a quelli di cui la storia greco-romana è piena».²⁷⁸

Da un punto di vista contenutistico, il racconto flaviano si presenta pressoché uguale al modo in cui è presentato nel *Quarto libro*, salvo per alcuni elementi e dettagli (una diversità comunque non rilevante e condizionata dagli intenti che l'autore si propone, nonché dai due differenti contesti che ospitano la medesima vicenda). Se infatti nel *Quarto libro* si dice solamente che l'esercito si trovava accampato attorno alla tenda e non troviamo riferimenti né topografici né bellici (e, come rileva deSilva,²⁷⁹ l'attenzione è sottratta dalle imprese dei soldati, che sono qui *significativamente* anonimi), Flavio, con la precisione dello storico, specifica che l'accampamento nemico ove avverrà l'incursione dei due giovani valorosi si trovava «sul piano che si stendeva fino alla città di Betlemme, che dista venti stadi da Gerusalemme».²⁸⁰ In linea con il suo obiettivo e il suo *modus operandi*, Giuseppe abbellisce con una serie di dettagli “valorosi” il suo resoconto, ponendo l'accento sul modo in cui i tre soldati portano a termine la missione: ora corrono, ora escono e si gettano in mezzo all'accampamento nemico e, presa l'acqua, lo riattraversano per tornare dal re. Poiché nella rappresentazione di Giuseppe Davide è a Gerusalemme, i tre devono marciare attraverso miglia di territorio nemico per ottenere il trofeo che cercano, «non semplicemente costeggiare il sud del campo e

²⁷⁶ Ios. Flav. *ant.* III 317.

²⁷⁷ DESILVA, “...And Not a Drop to Drink”, p. 24.

²⁷⁸ C. BEGG, *The Exploits of David's Heroes according to Josephus*, «LASBF» 47, 1997, pp. 139-169 (169).

²⁷⁹ DESILVA, “...And Not a Drop to Drink”, p. 15.

²⁸⁰ Ios. Flav. *ant.* VII 312.

sfondare vicino a Betlemme».²⁸¹ Inoltre il desiderio del re Davide non nasce in questo caso da un bisogno fisico, vale a dire da un παθός sensoriale relegato alla dimensione del corpo (la sete), quanto piuttosto da quello che non troppo erroneamente si potrebbe definire “voglia” o “sfizio” di bere l’acqua del luogo in cui è nato, in quanto quell’acqua è «buona», tanto che se qualcuno fosse disposto a soddisfare questo desiderio sarebbe cosa più gradita che se altri gli offrisse «una grande quantità di denaro».²⁸² Si potrebbe anche ipotizzare che la richiesta del re sia in realtà, sempre nel racconto di Giuseppe, una implicita sfida che il sovrano lancia alle truppe, che viene immediatamente colta dai tre.

A riprova che le intenzioni del brano delle *Antichità* (cioè un intento celebrativo verso tre giovani dipinti come eroi *omerici*) siano diverse da *IV Mach.*, nell’opera di Giuseppe si sottolinea come i re Palestinesi, stupiti da tanta audacia e coraggio, «pur disprezzando la loro pochezza»²⁸³ rimasero immobili né osarono attaccarli. In entrambe le opere Davide rifiuta la bevanda e compie una libagione, ma mentre nel libro maccabeo si specifica che la riflessione di Davide è frutto di un λογισμός pio che riesce ad imporsi (e assistiamo quindi «l’esigenza della giustizia in opposizione alle spinte delle sue brame»),²⁸⁴ in Giuseppe ciò non avviene: l’autore si limita a dire che non era lecito bere dell’acqua portata «col rischio e col sangue di uomini». Ciò implica che per il re Davide «questi eroi sono il vero tesoro, non l’acqua o qualsiasi altra cosa che questi potrebbero portargli!»²⁸⁵

In definitiva, nell’adattamento dello storico gerosolimitano, possiamo riconoscere una riscrittura che, benché con scopi diversi, rientra ancora nelle linee guida interpretative stabilite per le Scritture; detto altrimenti, Giuseppe racconta la storia con il medesimo obiettivo di *II Samuele* e *I Cronache*, vale a dire onorare il ricordo degli uomini di Davide, pur non registrandone una classifica ma ponendoli tutti sullo stesso livello. Per il libro maccabeo si deve al contrario parlare di una vicenda «drammaticamente e creativamente riscritta dall’autore per uno scopo e con un obiettivo del tutto al di fuori delle coordinate che caratterizzano la storia nelle Scritture

²⁸¹ DESILVA, “...And Not a Drop to Drink”, p. 29.

²⁸² Ios. Flav. *ant.* VII 312.

²⁸³ *Ivi*, VII 313.

²⁸⁴ DESILVA, “...And Not a Drop to Drink”, p. 15.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 29.

ebraiche».²⁸⁶ La differenza è tale che, mentre l'episodio in Giuseppe (e nelle due altre opere citate) si potrebbe diversamente intitolare "La storia dell'incursione nel pozzo di Betlemme", in *IV Mach.* si potrebbe parlare semplicemente di "La storia della sete di Davide".

Quel che davvero risulta rilevante ai fini della nostra questione è il fatto che questo episodio biblico oltre a comparire, come detto, in *II Samuele*²⁸⁷ e in *I Cronache*,²⁸⁸ non è ripreso da nessun autore extrabiblico se non in *IV Mach.* e «significativamente»²⁸⁹ da Giuseppe nelle sue *Antichità Giudaiche* (benché uno studioso come deSilva, che ha analizzato in modo approfondito le due versioni mettendone in evidenza le differenze, non affronta questo dato come argomentazione nel dibattito della paternità flaviana dell'apocrifo, concludendo anzi che «l'autore di *IV Maccabei* scrive entro quattro o cinque decenni da Giuseppe, da una provincia dell'Asia Minore meridionale»²⁹⁰).

Dopo aver esaminato le differenze (innegabili, ma, come dimostrato, motivabili), è opportuno citare i punti in comune (sebbene, è bene dirlo, sono pochi), generalmente tralasciati dalla critica (che, partendo perlopiù dal presupposto che il *Quarto libro* non sia di Giuseppe, si è soffermata al più sull'analisi dei parallelismi di tipo contenutistico-tematico, come deSilva, tralasciando però quelli lessicali).

In primo luogo, laddove si parla nel *Quarto libro* della spossatezza del re Davide (che costituisce il motore dell'intera vicenda) viene utilizzato il participio perfetto κερμηκός dal verbo κάμνω; ora, non si tratta di un'attestazione isolata o sporadica nel mondo greco (si ritrova ad esempio, sebbene nella forma di participio presente, in Diodoro Siculo: «τοὺς δὲ Μακεδόνας κάμνοντας τῇ μάχῃ»²⁹¹). Ma è interessante notare che il verbo compare nella medesima accezione due volte in Giuseppe: nelle *Antichità*, analogamente come participio perfetto, («κεκμηκόσι τε καὶ νικᾶν οιομένοις»²⁹²) e nel *Bellum Iudaicum* («ἐπὶ συχνὰς ἡμέρας καὶ νύκτας πολεμῶν οὐκ ἔκαμνεν»²⁹³). La presenza di fonti d'acqua particolarmente buona, così come si afferma

²⁸⁶ *Ivi*, p. 16.

²⁸⁷ *II Sam.* XXIII 13-17.

²⁸⁸ *I Chron.* XI 15-19.

²⁸⁹ SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 154.

²⁹⁰ DESILVA, "...And Not a Drop to Drink", p. 30.

²⁹¹ Diod. Sic. XVII 12.

²⁹² *Ios. Flav. ant.* XV 117.

²⁹³ *Id. bell.* III 206.

nell'apocrifo, viene testimoniato anche da Giuseppe.²⁹⁴ Si veda più avanti per l'uso di καθοράω, verbo utilizzato nel *Quarto libro* con finalità prettamente drammatiche e quasi esclusivo della poesia, ma che ritroviamo in Giuseppe al pari di παντευχία, riservato ai tragici ma presente, oltre che in *IV Mach.*, una volta nello storico gerosolimitano. Viene utilizzato in entrambe le versioni della vicenda il medesimo verbo per indicare l'azione dei due giovani che recano l'acqua al sovrano, vale a dire κομίζω (in *IV Mach.*²⁹⁵ come terza persona plurale dell'aoristo attivo del verbo, in Giuseppe inserito in un genitivo assoluto come aoristo passivo, ove il soggetto è "l'acqua": «κομισθέντος δὲ τοῦ ὕδατος»²⁹⁶).

5. Le comunanze lessicali.

Analizzando il dibattito critico e le motivazioni principali che lo hanno mosso, mi ha stupito la poca attenzione data all'elemento lessicale, vale a dire, nello specifico, alle *comunanze lessicali* tra *IV Mach.* e l'opera omnia di Giuseppe Flavio (benché, certo, sia stato studiato a fondo il livello stilistico, che è anzi diventato un nucleo centrale della questione). Eppure il confronto lessicale costituisce un elemento non indifferente: se d'un lato non porta a delle prove certe riguardo alla paternità di Giuseppe Flavio, è d'altro canto significativo dal momento che testimonia un'influenza o comunque un certo legame tra lo scrittore di Gerusalemme e l'anonimo autore. Molti termini, ad esempio, non trovano riscontro altrove se non in Giuseppe Flavio; altri, senza l'opera omnia dello storico, risulterebbero problematici nell'interpretazione. Scarpat²⁹⁷ stesso (il cui commento sarà qui la fonte principale per analizzare il lessico in comune tra le opere di Flavio e il *Quarto libro*) benché non riconosca in Flavio l'autore maccabeo, riconosce che «alcune di queste parole rare usate in *IV Mach.* si riscontrano solo in Giuseppe», e che «non sembra possibile attribuire a casualità queste coincidenze».

²⁹⁴ ID. *ant.* VII 312.

²⁹⁵ *IV Mach.* III 14.

²⁹⁶ Ios. Flav. *ant.* VII 314.

²⁹⁷ SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, pp. 62-63.

Ritengo dunque opportuno soffermarsi qui sull'analisi dei singoli casi; anzitutto si consideri il termine φιλοσοφία che, presente in più occorrenze nel *Quarto libro*,²⁹⁸ suscita un certo imbarazzo nell'interpretazione e non compare altrove nei LXX. Per Scarpat basta allora ricordare Giuseppe Flavio e il suo *Contra Apionem* per illuminare il vero significato del termine: si tratta della filosofia contenuta nelle Scritture («Io sono sacerdote per nascita e istruito τῆς φιλοσοφίας τῆς ἐν ἐκείνοις τοῖς γράμμασι»),²⁹⁹ quella che Tolomeo Filadelfo voleva approfondire («τὴν πατριὸν ἡμῶν φιλοσοφίαν ἐπιθυμήσας ἐκμαθεῖν»).³⁰⁰

Il termine ἀνδραγαθία del *Quarto libro*³⁰¹ è attestato nei LXX solo altre tre volte, ma è molto frequente in Giuseppe che nel suo *Bellum* parla di «τὴν Ἰουδαίων ἀνδραγαθίαν». ³⁰² È importante sottolineare (soprattutto per quanto si dirà nei capitoli seguenti, riguardo al greco di Giuseppe) che si tratta di un termine diffuso negli autori classici (compare, tra gli altri, in Tucidide)³⁰³ e nello specifico il passo fa pensare, in questo caso, a una ripresa da Senofonte.³⁰⁴

Il verbo μεταχέω³⁰⁵ è sconosciuto alla greco di ogni tempo, ma compare in Giuseppe,³⁰⁶ al pari dell'infinito di ἀρχιεράομαι,³⁰⁷ solo in questa occorrenza per i LXX e rarissimo in tutta la greco (manca anche in Filone, altro bacino prezioso da un punto di vista lessicale, e non, per il nostro *Quarto libro*). Ma è attestato per ben tre volte in Giuseppe, di cui una, come qui, all'infinito: «νομιμώτερόν τε ἅμα καὶ καθαρὸν ἀρχιεραῖσθαι ἄνδρ αἰρεῖσθαι». ³⁰⁸

δενδροτομέω ³⁰⁹ è piuttosto raro in tutta la greco; si presenta in Filone³¹⁰ e, in uguale contesto, non come verbo ma come perifrasi, in Giuseppe Flavio: «οὐδὲ τέμνειν ἡμερα δένδρα». ³¹¹

²⁹⁸ *IV Mach.* I 1, V 10 e VII 9.

²⁹⁹ *Ios. Flav. c. Ap.* I 54.

³⁰⁰ *Id.*, II 47.

³⁰¹ *IV Mach.* I 8.

³⁰² *Ios. Flav. bell.* I 376.

³⁰³ *Thuc.* III 57.

³⁰⁴ *Sen. Ag.* X 2.

³⁰⁵ *IV Mach.* I 29.

³⁰⁶ *Ios. Flav. ant.* IV 48.

³⁰⁷ *IV Mach.* IV 18.

³⁰⁸ *Ios. Flav. ant.* XVII 207.

³⁰⁹ *IV Mach.* II 14.

³¹⁰ *Phil. virt.* 150.

³¹¹ *Ios. Flav. c. Ap.* II 212.

Il termine ὁ πρόγονος,³¹² frequente nei libri maccabei – di solito al plurale – per indicare *gli antenati*, viene utilizzato con la medesima accezione nel *Contra Apionem*³¹³ e il verbo καταιδέομαι, che compare nelle *Antichità*³¹⁴ come participio (καταιδεσθέντες),³¹⁵ rende regale in *IV Mach.*³¹⁶ la scena dei giovani presi da timore e rispetto verso il loro re Davide. Si tratta di un verbo tipico della tragedia (compare, ad esempio, in Euripide nell’*Oreste*³¹⁷ e nell’*Ippolito*)³¹⁸ e della commedia (Aristofane):³¹⁹ è quasi del tutto esclusivo della poesia, ma è usato con il medesimo senso di *IV Mach.* solamente da Giuseppe, in altre due occasioni³²⁰ oltre quella citata.

Anche παντευχία,³²¹ adatto a rendere nel *Quarto* libro l’epicità del racconto, è raro e riservato ai tragici (vedi Eschilo³²² o Euripide)³²³, ma compare una volta in Giuseppe: «τὰς παντευχίας τῶν φυγόντων».³²⁴

Non mancano poi, come detto, casi di problemi testuali e d’interpretazione risolti grazie al confronto sistematico con l’opera flaviana; si veda ad esempio il seguente passo, già citato in precedenza:³²⁵

Σιμων γάρ τις πρὸς Ονιαν ἀντιπολιτευόμενος τὸν ποτε τὴν ἀρχιερωσύνην ἔχοντα, διὰ βίου καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα, ἐπειδὴ πάντα τρόπον διαβάλλον ὑπὲρ τοῦ ἔθνους οὐκ ἴσχυσεν κακῶσαι, φυγὰς ᾔχετο τὴν πατρίδα προδώσων.³²⁶

L’espressione διὰ βίου ha affaticato numerosi traduttori e commentatori: secondo Scarpat³²⁷ non potrebbe riferirsi a τὴν ἀρχιερωσύνην: oltre ad essere, in tal caso, scritta in un greco *barbaro*, sarebbe da tradursi come “sacerdozio a vita”, notizia che riscontreremmo solo nel nostro *Quarto* libro. Il tutto si potrebbe risolvere per via

³¹² *IV Mach.* III 8.

³¹³ Ios. Flav. *c. Ap.* II 157.

³¹⁴ *ID. ant.* VII 314.

³¹⁵ *IV Mach.* III 12

³¹⁶ *Ivi.* III 14.

³¹⁷ Eur. *Or.* 682.

³¹⁸ *ID. Hipp.* 772.

³¹⁹ Aristoph. *Nub.* 1468.

³²⁰ Ios. Flav. *ant.* VI 178 e VI 206.

³²¹ *IV Mach.* III 12.

³²² Aesch. *sept.* 3.

³²³ Eur. *suppl.* 1192.

³²⁴ Ios. Flav. *ant.* III 59.

³²⁵ Cfr. p. 54.

³²⁶ *IV Mach.* IV 1.

³²⁷ SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 170.

interpuntiva, facendo dunque seguire l'interpunzione non a *διὰ βίου* come nella maggior parte dei codici, ma al participio ἔχοντα – come qui sopra riportato – riferendo così *διὰ βίου* alla frase successiva. Ma per arrivare a tale congettura e prospettare dunque una possibile soluzione è stato necessario ricorrere al nostro Flavio, per ben due volte. Nelle *Antichità* troviamo infatti una frase «identica»: ³²⁸ «ὥς ἄνδρα ἀπράγμονα διὰ βίου τοῦ παντός». ³²⁹ E, in un altro passo, sempre nelle *Antichità*, *διὰ βίου* non è unito a un sostantivo in funzione aggettivale (così come, in *IV Mach.*, *διὰ βίου* si riferirebbe a τὴν ἀρχιερωσύνην), ma ad un altro elemento della frase (il participio ἀποδεδειγμένος): «δικτάτωρ ἀποδεδειγμένος διὰ βίου». ³³⁰ In definitiva non si tratterebbe di un sacerdozio a vita, quanto di un'espressione che funge da complemento di limitazione, da tradursi quindi: “un uomo bello e nobile *nella vita*”.

Sempre nel quarto capitolo ³³¹ si riscontra un problema testuale risolto in maniera analoga: Scarpat preferisce adottare εὔνοια in luogo di εὐνομία, preferito da Rahlfs ³³² e Deissmann. ³³³ Oltre al fondamentale motivo filologico, per cui εὔνοια è la lezione originaria fornita dal *Codex Alexandrinus* (ipotizzando di conseguenza che εὐνομία rappresenti un semplice aggiustamento), è da rilevare che anche Giuseppe ³³⁴ utilizza εὔνοια nel medesimo contesto, vale a dire un contesto politico in cui è inteso come *fedeltà e lealtà* (in Giuseppe inteso verso il comandante, mentre nel libro maccabeo si tratta di una fedeltà del popolo alla religione ebraica, fedeltà che Antioco non riesce ad abbattere).

Si riscontra solo in Flavio ³³⁵ e nei Maccabei ³³⁶ il verbo προκαθίζω, usato nella medesima eccezione, vale a dire riferito al re che presiede il tribunale per giudicare, introducendo quindi una di tipo scena giudiziale (pregnante in *IV Mach.*). Ancora più rilevante per l'ambito giuridico è il fatto che νομικός, ³³⁷ che significa “giurista” e che compare in *IV Mach.*, viene utilizzato solo in periodo romano nei testi giudeo-ellenistici

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ Ios. Flav. *ant.* XIX 221.

³³⁰ *Ivi*, XIV 211.

³³¹ *IV Mach.* IV 24.

³³² RAHLFS, *Septuaginta*.

³³³ DEISSMANN, *Das vierte Makkabaerbuch*.

³³⁴ Ios. Flav. *bell.* III 238.

³³⁵ *Ivi*, I 620.

³³⁶ *IV Mach.* V 1.

³³⁷ *Ivi*, V 4.

destinati anche a lettori greci, e sostituisce γραμματεὺς (termine viene evitato anche da Giuseppe).

Non mancano poi fenomeni di segno opposto, anche questi non irrilevanti, vale a dire la correzione del testo di Flavio a cui concorre, in parte, il testo maccabeo. In quest'ultimo compare, ad esempio, l'aggettivo φλυαρός.³³⁸ Si tratta di un termine alquanto frequente in Platone (si pensi all'*Apologia*,³³⁹ o al *Gorgia*),³⁴⁰ e sulla base tanto di Platone quanto di *IV Mach.* si può abbozzare una correzione in Giuseppe Flavio³⁴¹ di τὸν φλύαρον in τὸ φλύαρον, dal momento che φλυαρός sostantivo non esiste e si può al più parlare di aggettivo sostantivato.

Altre occorrenze riscontrabili, oltre che in *IV Mach.*, solo in Giuseppe Flavio, sono invece λῆρος (traducibile come “delirio, vaneggiamento”), *hapax* nei LXX e una volta sola nel Nuovo Testamento,³⁴² ma presente nel *Bellum*³⁴³ di Giuseppe.

Προαγωνίζω, nel capitolo diciassettesimo di *IV Mach.*,³⁴⁴ significa in questo “combatteva per primo”, vale a dire davanti; mentre viene generalmente utilizzato con il significato di “combattere in difesa di uno”, solo in Giuseppe è utilizzato col significato di “combattere per primo”: «πολλοὶ τῶν προαγωνιζομένων ἔπιπτον».³⁴⁵

Ancora, il verbo προσβανίζω, “torturare prima”, è sconosciuto alla greicità, ma riscontriamo un'occorrenza nel *Bellum*³⁴⁶ («μαστιγούμενοι δὴ καὶ προβασανιζόμενοι τοῦ θανάτου πᾶσαν αἰκίαν ἀνεσταυροῦντο τοῦ τείχους ἀντικρῦ») ed una nelle *Antichità*.³⁴⁷

Ὑπερφαίνω, “disprezzare”, compare oltre che in *IV Mach.*³⁴⁸ nei *Libri di Esdra*³⁴⁹ e, con uguale accezione, nelle *Antichità*³⁵⁰ e nel *Bellum*³⁵¹ mentre il verbo πρόσσειμι, solo in *IV Mach.*³⁵² nei LXX; è significativo per quanto verrà in seguito detto, poiché si tratta

³³⁸ *Ivi*, V 11.

³³⁹ Plat. *apol.* 19 c.

³⁴⁰ *Id.* *Gorg.* 486 c.

³⁴¹ *Ios. Flav. vita* 150.

³⁴² *Lc.* XXIV 11.

³⁴³ *Ios. Flav. bell.* III 405.

³⁴⁴ *IV Mach.* XVII 13.

³⁴⁵ *Ios. Flav. bell.* V 286.

³⁴⁶ *Ivi*, V 449.

³⁴⁷ *Ios. Flav. ant.* XVII 119.

³⁴⁸ *IV Mach.* V 21.

³⁴⁹ *II Esdr.* XIX 10.

³⁵⁰ *Ios. Flav. ant.* XVI 194.

³⁵¹ *Id. bell.* I 344.

³⁵² *IV Mach.* VI 13.

di un verbo omerico (si citano qui, a mo' d'esempio, il sedicesimo libro dell'Odissea³⁵³ e il quinto dell'Iliade).³⁵⁴ Se ne riscontra l'utilizzo in Giuseppe Flavio³⁵⁵ (tra l'altro, come in *IV Mach.*, al participio), ma bisogna comunque procedere con prudenza e non concludere, frettolosamente, che questa è una prova della conoscenza e della lettura dei poemi omerici da parte di Giuseppe Flavio. Si tratta infatti di un verbo che, poco usato in epoca classica (ad esempio da Senofonte per indicare per lo più la specifica frequentazione con il maestro: «Σωκράτει μὲν οὐκέτι προσῆσαν»),³⁵⁶ viene ripreso nel greco tardo, tanto da essere frequentissimo in Filone.

Il verbo καταντλέω,³⁵⁷ anche questo presente nei LXX solo in *IV Mach.*, seppur presente già in autori di età classica può trovare un significato analogo solo in Giuseppe. Se infatti citiamo – come esempio – Platone, notiamo che il termine, traducibile come “inondare”, “sommersare”, ha in sé l'idea di un'inondazione che, seppur tale, è per certi versi innocua e “pacifica”: «ma quando comincerà a rovesciarci addosso (καταντλεῖν) i suoi componimenti poetici». ³⁵⁸ Solo in Giuseppe troviamo l'idea della violenza e della minaccia insita nel verbo, come in *IV Mach.*: «πολλῶν ἱερείων αἵματι τὴν ὁδὸν καταντλοῦντες». ³⁵⁹

Il termine ἔξαρθρος, aggettivo di derivazione medica presente in ben due occorrenze in *IV Mach.*,³⁶⁰ è hapax nei LXX e, si può dire, in tutta la grecità; ma compare una volta nelle *Antichità*.³⁶¹ Al contrario un termine non raro, ma utilizzato in due nessi molto simili tra loro, è εὐσέβεια: se infatti nel *Quarto libro* si parla di «διὰ τὴν πάτριον ἡμῶν εὐσέβειαν»,³⁶² in Giuseppe analogamente troviamo «τὴν πάτριον αὐτῶν εὐσεβείαν»;³⁶³ bisogna inoltre riconoscere che il rispettivo verbo, vale a dire εὐσεβέω, oscilla nel *Quarto libro* tra valore intransitivo (se accompagnato da εἰς: «νυνὶ δὲ ἀλλότριος ὢν θεοῦ πολεμεῖς τοὺς εὐσεβοῦντας εἰς τὸν θεόν») ³⁶⁴ e transitivo («ὅτι τὸν πάντων κτίστην

³⁵³ Hom. *od.* XVI 5.

³⁵⁴ Id. *il.* V 515.

³⁵⁵ Ios. Flav. *bell.* I 464.

³⁵⁶ Xen. *mem.* I 2 47.

³⁵⁷ *IV Mach.* VII 2.

³⁵⁸ Plat. *Lys.* 204 d.

³⁵⁹ Ios. Flav. *ant.* VIII 101.

³⁶⁰ *IV Mach.* IX 12 e X 5.

³⁶¹ Ios. Flav. *ant.* III 271.

³⁶² *IV Mach.* IX 29.

³⁶³ Ios. Flav. *ant.* XIII 243.

³⁶⁴ *IV Mach.* XI 8.

εὐσεβοῦμεν»),³⁶⁵ al pari delle occorrenze che riscontriamo in Giuseppe Flavio (si citano, come esempio, il valore transitivo riscontrabile nel *Contra Apionem* [«τὸν θεὸν εὐσεβεῖν»]³⁶⁶ e nel *Bellum Iudaicum* [«εὐσεβήσειν τὸ θεῖον»]³⁶⁷ e quello intransitivo presente nelle *Antichità*).³⁶⁸

Il verbo composto ἐγκηδεύω, oltre³⁶⁹ ad essere *hapax* nei LXX, è sconosciuto nell'intera grecoità (al contrario della forma semplice, d'uso corrente), se non per l'uso che ne fa Giuseppe nelle *Antichità*³⁷⁰ (sebbene la diatesi sia in tal caso attiva: «ἐνεκῆδυσεν»).

Nel capitolo diciassettesimo del *Quarto libro*,³⁷¹ a proposito di un problema testuale, Scarpato sostiene che il vocabolo ἱλαστήριον abbia, in questo caso valore di neutro sostantivato, vale a dire che il testo andrebbe così stampato: «καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου αὐτῶν», da tradurre come “strumento di espiazione”. Ciò si trova in contrapposizione con l'edizione di Rahlfs,³⁷² che adotta il termine come aggettivo: «διὰ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν», da tradurre come “la morte espiatoria”. Pur non comportando questa criticità testuale un problema a livello di traduzione e comprensione, è bene dire che Scarpato giunge alla conclusione detta grazie al medesimo uso (come, dunque, neutro sostantivato) che ne fa Giuseppe Flavio, in un'unica occorrenza nelle *Antichità*.³⁷³

Troviamo per ben tre volte in Giuseppe (vale a dire in un passo del *Bellum*³⁷⁴ e nel capitolo sesto³⁷⁵ e ottavo³⁷⁶ delle *Antichità*) il verbo ἐπιζάω, usato, nei LXX, solamente in *IV Mach.*³⁷⁷ e nella *Genesi*;³⁷⁸ si tratta di occorrenze suggestive ma non isolate poiché, benché si tratti di un termine raro, lo ritroviamo anche in Platone³⁷⁹ (a cui il nostro *Quarto libro* si rifà ampiamente).

³⁶⁵ *Ivi*, XI 5.

³⁶⁶ *Ios. Flav. c. Ap.* II 125.

³⁶⁷ *Id. bell.* II 139.

³⁶⁸ *Id. ant.* II 152.

³⁶⁹ *IV Mach.* XVII 9.

³⁷⁰ *Ios. Flav. ant.* IX 104.

³⁷¹ *IV Mach.* XVII 22.

³⁷² RAHLFS, *Septuaginta*.

³⁷³ *Ios. Flav. ant.* XVI 182.

³⁷⁴ *Ios. Flav. bell.* VII 394.

³⁷⁵ *Ios. Flav. ant.* VI 306.

³⁷⁶ *Ivi*, VIII 285.

³⁷⁷ *IV Mach.* XVII 9.

³⁷⁸ *Gen.* XL 28.

³⁷⁹ *Plat. leg.* 661 c.

Ἀπόνοια (nel capitolo dodicesimo)³⁸⁰ è la “pazzia”: è così che viene definita la costanza che ha portato i martiri alla morte; proprio Giuseppe ricorda in più occorrenze che questo era il giudizio che romani e greci davano alla fedeltà degli ebrei verso la propria religione. Si contano ben cinque casi; noi citiamo come esempio un passo del *Bellum*:³⁸¹

Καῖσαρ τούτοις ἐξεδέχετο, φάσκων ὡς Ἰουδαῖοι μὲν, οἷς ἀπόνοια μόνη στρατηγεῖ, πάντα μετὰ προνοίας πράττουσι.

Il verbo ψάύω, sebbene non sia raro, non compare mai nel LXX, se non nel nostro *Quarto libro*,³⁸² ove più che sottintendere si allude al *toccare* un corpo femminile (vale a dire quello della madre, che preferisce darsi alle fiamme piuttosto che essere contaminata dal contatto delle guardie in procinto di prenderla), con la medesima accezione che ritroviamo in un passo delle *Antichità*³⁸³ di Flavio: «τῆς σῆς ψαύειν γυναικός;».

ἐπασθμαίνω³⁸⁴ è invece detto del martire che sottoposto a torture, “ansima fortemente”, suscitando la meraviglia nei suoi stessi torturatori. In Giuseppe il verbo composto non c’è, ma la forma semplice appare una volta riferita a Davide, per l’appunto ansimante: (o, per meglio dire, al finto Davide, sostituito da un fegato di capra posto sotto le coperte da Melcha, sposa dello stesso Davide nonché figlia del re): «κατακείμενον τὸν Δαυίδην».³⁸⁵ La rarità del verbo semplice fa pensare che non si tratti di una fortuita coincidenza la presenza del suo composto in *IV Mach.*!

Il termine συνήθεια compare nel capitolo secondo,³⁸⁶ sesto³⁸⁷ e tredicesimo³⁸⁸ (e mai nei LXX). È frequentissimo in Giuseppe, che condivide con il *Quarto libro* un nuovo valore del termine rispetto al suo significato tradizionale, vale a dire “convivenza” intesa di costumi religiosi, da tradurre quindi come “abitudini religiose”.

³⁸⁰ *IV Mach.* XII 3.

³⁸¹ *Ios. Flav. bell.* V 121.

³⁸² *IV Mach.* XVII 1.

³⁸³ *Ios. Flav. ant.* II 57.

³⁸⁴ *IV Mach.* VI 11.

³⁸⁵ *Ios. Flav. ant.* VI 217.

³⁸⁶ *IV Mach.* II 13.

³⁸⁷ *Ivi*, VI 13.

³⁸⁸ *Ivi*, XIII 22.

Confrontiamo, ad esempio, l'occorrenza nel tredicesimo capitolo di *IV Mach.* con un passo del *Contra Apionem*: nel primo caso troviamo «διὰ συντροφίας καὶ τῆς καθ'ἡμέραν συνηθείας» (“per la comunanza di vita e per le quotidiane comuni abitudini”); nel secondo «μηδὲ οἰωνεῖν ἐθέλομεν τοῖς καθ'ἑτέραν συνήθειαν βίου ζῆν προαιτουμένοις»³⁸⁹ (“né vogliamo avere rapporti con coloro che hanno scelto di vivere secondo altre abitudini di vita”, dove per *abitudini di vita* si intendono le abitudini religiose).

L'ultimo caso che si analizzerà è, a nostro avviso, il più rilevante; si tratta di una parola ampiamente utilizzata nella letteratura greca, ma adoperata dal solo Giuseppe Flavio nella sua opera con un'accezione così vicina all'impiego che ne fa il libro maccabeo da essere definita «una vera firma d'autore».³⁹⁰ Consideriamo dunque le *Antichità giudaiche* e, nello specifico, il celebre *Testimonium Flavianum*; si tratta di uno tra i primi documenti storici di origine non cristiana a menzionare Gesù, ed è di conseguenza fondamentale per il dibattito creatosi intorno a questa figura. Non si vuole qui discutere riguardo all'attendibilità di questo passo e alle perplessità in merito (che sorgono dalla legittimazione che Giuseppe offre di Gesù prima della sua sovranità e messianicità, tale da insospettire: ci si chiede infatti perché un ebreo che crede in queste parole non sia cristiano). Basti dire, a riguardo, che la critica si divide tra chi, come Socci,³⁹¹ considera il passo *completamente autentico* (e ritiene dunque che offra un'ulteriore conferma della personalità di Gesù, così come emerge dal Nuovo Testamento), chi lo rigetta completamente considerandolo *in toto un'intromissione* da parte di un copista cristiano (tra questi Ken Olson,³⁹² che ritiene che il passo si debba attribuire ad Eusebio di Cesarea) e chi (vale a dire la maggior parte degli studiosi) propendendo per soluzioni mediane ritiene il passo *parzialmente autentico*, soggetto ad *aggiunte* da parte di interpolatori cristiani (tra questi si pone Luciano Canfora,³⁹³ che, con un recente studio, cerca di dimostrare come l'opera sia oggetto, nello specifico, di aggiunte da parte di copisti medievali prima del secolo XI). Quest'ultima parte della critica tenta quindi di provare la legittimità complessiva del *Testimonium*, isolando gli

³⁸⁹ Ios. Flav. c. *Ap.* II 258.

³⁹⁰ BOSSINA, *L'ultima scommessa di Giuseppe Flavio*, p. 21.

³⁹¹ A. SOCCI, *La guerra contro Gesù*, Milano, 2011, pp. 217-238.

³⁹² K. OLSON, *A Eusebian Reading of the Testimonium Flavianum in Eusebius of Cesarea: traditions and innovations* di A. JOHNSON e J. SCHOTT, Cambridge, 2013, pp. 97-114.

³⁹³ L. CANFORA, *La conversione: come Giuseppe Flavio fu cristianizzato*, Roma, 2021.

interventi svolti sul testo per renderlo espressamente cristiano e leggendo con uno sguardo nuovo ciò che resta, per dimostrare che Giuseppe testimonia in realtà uno scetticismo del tutto allusivo. Come detto non verranno qui analizzate le argomentazioni delle teorie brevemente delineate, ma escluderemo ai fini del nostro dibattito la possibilità che il brano sia o totalmente un'interpolazione o del tutto autentico, considerando invece il possibile atteggiamento scettico di Giuseppe. Questa postura autoriale trova sostegno anche nelle parole di Lambeck, per il quale si può parlare per Giuseppe di «una malizia sottilmente denigratoria: dunque solo apparentemente ammirativo e adesivo alla figura di Gesù».³⁹⁴

Si guardi ora al testo in esame:

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνὴρ, εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή: ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάλιθῃ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο: ὁ χριστὸς οὗτος ἦν.³⁹⁵

La nostra analisi³⁹⁶ si concentra sulla frase «διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάλιθῃ δεχομένων»: il problema, in tal caso, emerge dall'uso del termine ἡδονή.

Lambeck³⁹⁷ in particolare osserva che non è efficace tradurre l'espressione con “volentieri”; è invece utile, per una migliore comprensione, effettuare un confronto con il latino *voluptas*, e con quanto questo termine implica. Il passo in esame può essere paragonato, in particolare, a Cicerone e al *De finibus bonorum et malorum*: «Quid, cum fictas fabulas, e quibus utilitas nulla elici potest, cum voluptate legimus?».³⁹⁸ Per Lambeck si tratta della medesima accezione che riscontriamo in Giuseppe, da tradursi dunque: “maestro di uomini che accolgono i miracoli *con piacere*”. Come possiamo constatare, emerge dunque una sottile ironia autoriale nel tratteggiare il modo in cui i miracoli vengono accolti.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 59.

³⁹⁵ *Ios. Flav. ant.* XVIII 63-64.

³⁹⁶ La discussione intorno a questo passo si basa interamente sulla lezione tenuta dal professore LUCIANO BOSSINA in data 27/04/2022, nel corso della presentazione del libro di Luciano Canfora, “La conversione, come Giuseppe Flavio fu cristianizzato”.

³⁹⁷ P. LAMBECK, *Commentaria de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi VIII*, Vienna, 1679.

³⁹⁸ *Cic. de fin. bon.* V 16, 52.

ἡδονὴ δέχεσθαι è tra l'altro *iunctura* riscontrabile nel solo Giuseppe (ben otto volte nelle *Antichità*), ed è sempre utilizzata dallo storico per indicare un atteggiamento di incredulità, nonché di ironico e sardonico dubbio.

Quindi, tornando al dibattito sul *Quarto libro*, si può osservare che il termine ἡδονή compare solo in *IV Mach.* nei LXX, e risulta sempre in contrapposizione esplicita con λογισμός:

Διακρίνομεν τί ποτέ ἐστὶν λογισμὸς καὶ τί πάθος, καὶ πόσαι παθῶν ἰδέαι, καὶ εἰ πάντων ἐπικρατεῖ τούτων ὁ λογισμὸς. Λογισμὸς μὲν δὴ τοίνυν ἐστὶν νοῦς μετὰ ὀρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν σοφίας βίον. [...] Παθῶν δὲ φύσεις εἰσὶν αἰ περιεκτικώταται δύο ἡδονή τε καὶ πόνος.³⁹⁹

Laddove, come viene ribadito anche più avanti, il ragionamento (λογισμός) è «maestro delle virtù e dominatore delle passioni»,⁴⁰⁰ il piacere (ἡδονή), poiché parte di tali passioni che necessitano di un dominio, ha un valore negativo; è anzi «la più multiforme delle passioni».⁴⁰¹

Due allora sono le cose da segnalare per quanto riguarda lo storico gerosolimitano. Diventa anzitutto chiaro che Giuseppe, nel *Testimonium* prima analizzato, utilizza (o, così a noi sembra) il concetto di *piacere* in contrasto con il λογισμός o, per meglio dire, acquisisce il concetto di ἡδονή come equipollente ad un “senza λογισμός”, così come il nostro *Quarto libro*.

In secondo luogo segnala la medesima contrapposizione in un passo delle *Antichità*,⁴⁰² rendendola in tal caso esplicita:

Alcuni dicono che Cherea abbia fatto così intenzionalmente, per non finire Gaio con un solo colpo e sfogare in seguito la sua grande rabbia infliggendogli poi numerose ferite. E questa un'opinione che non mi sento di condividere, perché in queste circostanze, la paura non lascia spazio per il ragionamento [λογισμός]; e qualora Cherea avesse pensato così, io crederei straordinariamente folle, un uomo che preferisce compiacere [ἡδονὴν τῇ ὀργῇ χαριζόμενον] la sua collera.

³⁹⁹ *IV Mach.* I 14-20.

⁴⁰⁰ *Ivi*, I 30.

⁴⁰¹ *Ivi*, I 25.

⁴⁰² *Ios. Flav. ant.* XIX 106-107.

Capitolo III

Ellenizzazione di Giuseppe Flavio, sacerdote ebreo

1. Le origini linguistiche (e familiari) di Giuseppe Flavio.

Mi sembra opportuno discutere, a questo punto, dell'educazione e, brevemente, della famiglia di Giuseppe Flavio; tratteggiare la formazione dello storico in senso specificatamente linguistico mi sembra infatti necessario per rispondere ad un quesito solo apparentemente banale: Giuseppe Flavio sarebbe stato in grado di scrivere il *Quarto libro* dei Maccabei? Vale a dire, la lingua greca rientrava nella sua educazione scolastica e giovanile? Bisognerà poi riflettere riguardo al livello raggiunto in questa lingua una volta giunto a Roma al seguito di Tito, e, in secondo luogo, se e come ne approfondisce la padronanza negli anni successivi al suo arrivo. È noto inoltre che per il suo *Bellum* necessitò di un entourage (anche se si vedrà poi il ruolo, forse non così determinante, di questi collaboratori). Se ne conosciamo la presenza per la *Guerra giudaica*, in quanto “forniti” forse a Giuseppe dall'imperatore per un'opera che doveva essere la versione ufficiale dei fatti, è poco credibile che fossero presenti anche nella stesura del *Quarto libro*, uno scritto che trasuda religiosità ebraica, benché compromessa con la lingua e la filosofia greca. È molto probabile che Giuseppe Flavio, in definitiva, avrebbe dovuto scrivere l'opera da solo.

Lo studio più rilevante riguardo la formazione scolastica – e non – di Giuseppe Flavio è di Tessa Rajak,⁴⁰³ benché lo scopo principale della scrittrice sia quello di distinguere, attraverso un'analisi dell'educazione linguistica di Flavio, il greco dall'ebraico all'interno dei due giudaismi (quello palestinese e quello della diaspora), di cui Giuseppe sarebbe «l'unica figura importante». Resta però indiscutibile che «una valutazione dell'educazione di Giuseppe è rilevante per qualsiasi tentativo di capire perché è diventato uno scrittore greco» e il suo background linguistico deve essere colto se si vogliono apprezzare gli sforzi e gli aggiustamenti costatigli per questa decisione. Tra gli snodi rilevanti a livello biografico è bene ricordare anzitutto che Giuseppe uscì dal suo paese natale per la prima volta nel 66 d.C. per un'ambasciata, al tempo della

⁴⁰³ RAJAK, *Josephus, The Historian and his society*, p.8.

rivolta ebraica. Aveva allora circa 28 anni, ed il fatto che fosse stato scelto per questo tipo di missione non solo non è casuale, come si vedrà, ma è anche importante ai fini del nostro studio. Una volta abbandonata (forse definitivamente) la Palestina nel 70 d.C., in seguito alla caduta di Gerusalemme, approdò con Tito a Roma, dove Vespasiano fece in modo che visse nella sua vecchia casa. Non vi sono prove che ritornò in patria, benché lo stesso Vespasiano gli avesse dato due tratti di terra in Giudea per compensare le perdite subite in guerra – terre che Giuseppe tenne ancora sotto Domiziano. Il resto della vita, circa un quarto di secolo, Giuseppe lo trascorse a Roma, incrementando le fila della «diaspora ebraica». Non mi sembra che questo che ciò costituisca un elemento trascurabile: vivere a Roma presuppone in maniera pressoché certa un perfezionamento del greco, lingua per eccellenza della cultura del tempo, da parte di Giuseppe! I soli e restanti contatti con l'ebraismo palestinese furono ostili, in quanto i palestinesi erano tra coloro che principalmente lo attaccavano per la sua condotta durante la guerra, accusandolo costantemente di tradimento. Ma se le colpe di Giuseppe possono sembrare al di là di ogni difesa, «la mancanza di patriottismo non era una di queste; nel vero patriottismo, nella fedeltà allo spirito del suo popolo e nell'orgoglio delle sue istituzioni, nessuno, nemmeno Filone, si colloca più in alto.»⁴⁰⁴

È possibile ricostruire, da un punto di vista formativo, i primi anni di Giuseppe, benché in modo incompleto e lacunoso. Certo, è l'unico autore classico ad aver prodotto un'opera sopravvissuta conosciuta come *Autobiografia*, ma vi sono a tal proposito dei e delle riserve: non si tratta di una vera e propria autobiografia nel senso moderno della parola, bensì della confutazione delle solite accuse mosse contro Giuseppe vent'anni dopo la rivolta ebraica per la sua carriera di guerra; riguardo alla famiglia di Giuseppe e al resto della sua vita sono presenti possiamo contare solo su una breve introduzione e una conclusione, e tali passaggi sono comunque influenzati dallo scopo generale dell'opera.

Conosciamo comunque, grazie a quest'opera, le origini famigliari di Giuseppe: non discende solo da una famiglia sacerdotale, ma «dal primo dei ventiquattro corsi»⁴⁰⁵ che gestivano il servizio del tempio a rotazione. Se Giuseppe era un sommo *sacerdote* che proveniva da una famiglia a sua volta *sacerdotale*, allora forse non è così impensabile

⁴⁰⁴ I. ABRAHAMS, *Campaigns in Palestine from Alexander the great*, London, 1922, p. 3.

⁴⁰⁵ Ios. Flav. *vita* II.

pensare che possa aver scritto un'opera che *celebri la legge di Mosè*. Ciò contrasta con le riserve avanzate da parte della critica che, come si è già detto, vedevano una discrepanza troppo forte tra la vita immorale di Giuseppe ed il contenuto "pio" dell'anonimo scritto. Ma vi è un'ulteriore e più importante rivendicazione da parte di Giuseppe, che rivela, con orgoglio, di appartenere alla più illustre dinastia ebraica al potere «da molti secoli a questa parte».⁴⁰⁶

La mia famiglia non è priva di distinzione, è di *discendenza sacerdotale*. [...] Inoltre *da parte di mia madre sono imparentato con la famiglia reale*, perché i discendenti degli Asmonei, dei quali lei è nipote, dettennero per lungo tempo il sommo sacerdozio e il regno del nostro popolo. Questa è la mia genealogia, e la esporrò: nostro bisavolo fu Simone, soprannominato "il balbuziente"; [...] Simone il Balbuziente ebbe nove figli, dei quali uno, Mattia, detto "figlio d'Efeo", prese in moglie una figlia del sommo sacerdote Gionata⁴⁰⁷, il primo tra gli Asmonei a rivestire il sommo sacerdozio, e fratello del sommo sacerdote Simone.⁴⁰⁸

Detto altrimenti, il nonno di suo padre, Mattia detto "figlio d'Efeo", sposò la figlia del primo tra gli Asmonei a rivestire il sommo sacerdozio, Gionata; ciò ha creato dei problemi interpretativi per la critica, perché Giuseppe pare contraddirsi con quanto ha affermato solo poco prima: «da parte di mia madre sono imparentato con la famiglia reale», vale a dire gli per l'appunto gli Asmonei. Ma secondo l'interpretazione di Tessa Rajak, è possibile dare perfettamente un senso a ciò che lo storico afferma: con l'espressione *da parte di mia madre* si può in realtà intendere la matriarca della sua famiglia, vale a dire la sua trisnonna asmonea. A supporto di ciò si possono citare interessanti parallelismi con fonti ebraiche; la *Mishnah*, ad esempio, affermando che se un uomo vuole sposare la figlia di un sacerdote deve ricercare la sua discendenza per quattro generazioni scrive:

Se un uomo volesse sposare una donna di stirpe sacerdotale, deve rintracciare la sua famiglia attraverso quattro madri, che sono in realtà otto.⁴⁰⁹

Giuseppe, nel passo della sua *Autobiografia*, avrebbe quindi adoperato la terminologia ebraica; ad ogni modo, la famiglia paterna di Giuseppe tracciò la sua discendenza da una principessa asmonea, e la consapevolezza familiare di questa prestigiosa origine è

⁴⁰⁶ RAJAK, *Josephus, The Historian and his society*, p. 15.

⁴⁰⁷ *I Mach.* X 21.

⁴⁰⁸ *Ios. Flav. vita I.*

⁴⁰⁹ *Mishnah I 4.*

sicuramente indicata dall'esistenza di un Mattia o Mattatia (vale a dire il nome del padre dei Maccabei) praticamente in ogni generazione. Bisogna infatti chiarire che discendere dalla famiglia regale degli Asmonei (in greco Ἀσσημωναῖοι,⁴¹⁰ forse da Asmon, il nome del bisnonno di Mattatia, padre dei Maccabei, o dall'ebraico *ḥašmannīm*), implicava, di conseguenza, la discendenza dai Maccabei: la dinastia degli Asmonei era stata infatti fondata da Simone Maccabeo, e i re provenivano dunque idealmente dalla casa di Davide, per l'appunto i Maccabei. Se ipotizziamo che l'opera sia di tipo commemorativo con finalità encomiastiche verso i martiri, presentanti come novelli eroi, allora un'ipotesi potrebbe essere la seguente: Giuseppe Flavio ha scritto il *Quarto libro dei Maccabei* per celebrare quelli che altri non erano se non suoi illustri antenati. Di contro parimenti si potrebbe sottolineare il fatto che la rivolta maccabea – propriamente la ribellione di Mattatia, figlio di Giovanni, nipote di Simeone, pronipote di Asmoneo, sacerdote del corso di Joarib e nativo di Gerusalemme, e dei suoi figli Simone, Giuda e Gionata – viene sì affrontata nel *Primo libro*, ma non nel *Quarto* che, al pari del *Secondo*, racconta il noto martirio di Eleazaro e dei sette fratelli. Si tratta d'altronde, come sottolineato, di un'ipotesi, benché accattivante.

Per l'analisi dell'educazione scolastica di Giuseppe Flavio partiamo ancora una volta dalle poche notizie che Giuseppe stesso ci fornisce nella sua *Autobiografia*:

Educato insieme a Mattathias, mio fratello maggiore, da entrambi i genitori, ho progredito ad un livello avanzato di istruzione ed ero considerato di prima classe nella memoria e nella perspicacia. Mentre ero ancora un semplice ragazzo, all'età di circa quattordici anni, fui lodato da tutti per *il mio amore per le lettere*, e i sommi sacerdoti e gli uomini di spicco della città venivano da me per avere una conoscenza più accurata di qualche punto relativo alle leggi.⁴¹¹

Giuseppe altrove insiste nell'affermare di aver ricevuto un'educazione ebraica tradizionale, e molti elementi da lui presentati coincidono con alcune delle osservazioni nella letteratura ebraica in merito all'approccio rabbinico nell'istruzione dei giovani. Non parla di un insegnante esterno: l'istruzione sembra essere al contrario un compito specifico delle famiglie (si intende, nello specifico, l'educazione elementare). Anche nel *Talmud babilonese*⁴¹² troviamo una discussione del genere: ci si chiede se i vari

⁴¹⁰ Ios. Flav. *ant.* XII 6,1.

⁴¹¹ Ios. Flav. *vita* VIII.

⁴¹² *TB, Pessachim*, 112 a.

obblighi che ha il padre nei confronti dei figli possano essere vincolanti sia per le donne che per gli uomini, e tra questi doveri compare quello di *dare un'istruzione*. Non dobbiamo quindi escludere che l'istruzione di Giuseppe sia avvenuta esclusivamente in ambito domestico: vero è che un sistema scolastico era presente a Gerusalemme grazie all'azione di Joshua ben Gamala, studioso e amico del padre di Giuseppe.⁴¹³ Non si hanno però informazioni certe riguardo alla diffusione di questo sistema, né ci è dato sapere quanto fosse effettivamente possibile che tutte le classi sociali della popolazione frequentassero la scuola; è comunque probabile che gli aristocratici e le famiglie altolocate, come quella di Giuseppe, prediligessero un'educazione tutta familiare. Pare anzi che una riforma scolastica come quella di Joshua (e ciò sembra emergere sempre dal Talmud) si fosse rivelata necessaria in quanto non tutti i padri erano in grado di insegnare ai loro figli. Il fatto che Giuseppe avesse ricevuto un'educazione domestica o meno non sembra che comporti, comunque, notevoli differenze, in quanto i rudimenti insegnati sarebbero stati, almeno in principio, i medesimi: la Bibbia doveva essere padroneggiata prima, e solo dopo si poteva accedere alle sue interpretazioni; l'allenamento della memoria era molto apprezzato, come ci si può aspettare in una tradizione in cui molto è trasmesso oralmente, e non è quindi un caso che Giuseppe ricordi l'eccellenza da lui raggiunta nell'arte mnemonica. La seconda qualità che richiama in causa è la sua intelligenza (nonché la capacità di risolvere problemi complessi), motivo per cui i sommi sacerdoti e i capi della città, come egli stesso racconta, si rivolgevano spesso a lui.

È bene chiarire che bisogna prendere con cautela le informazioni forniteci da Giuseppe: benché in tal caso sia piuttosto attendibile, i dati che ci tramanda si inseriscono sempre in τόποι letterari che attraversano non solo il giudaismo prima e dopo Giuseppe, ma anche il precedente repertorio classico e il successivo cristianesimo. Si pensi in tal senso alla grandezza intellettuale precoce, presentata in autori come Svetonio (che dell'imperatore Tito scrive: «memoria singularis, docilitas ad omnis fere tum belli tum pacis artes»),⁴¹⁴ ma ancor di più, in ambito cristiano, al *Vangelo di Luca*:

⁴¹³ Ios. Flav. *vita* CCIV.

⁴¹⁴ Svet. *de vita Caes.* VIII 3.

Καὶ ἐγένετο μετὰ ἡμέρας τρεῖς εὗρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς· ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ.⁴¹⁵

Non è forse casuale che, per indicare l'intelligenza di Gesù, che tanto desta meraviglia e ammirazione, si usa il medesimo termine a cui ricorre Giuseppe parlando di sé («σύνεσις»). Questo caso è del resto più vicino a quello dello storico gerosolimitano rispetto alle fonti classiche e pagane, in quanto in entrambi i casi il giovane è rappresentato come l'eccellenza nella sfera di studio degli anziani, come se li superasse.

Tornando al sistema educativo ebraico, le fonti talmudiche rappresentano tendenzialmente la tradizione rabbinica come se fosse stata l'unica corrente della vita religiosa e culturale; in realtà dovevano esservi più sistemi educativi, dal momento che la Palestina del 70 d.C. circa si divideva in più componenti settarie, e queste condividevano tra loro probabilmente solo il rispetto per i testi biblici e il processo esegetico, insieme alla visione del passato in essi racchiusa. La critica è per lo più concorde nel ritenere che i trasmettitori della tradizione rabbinica possano essere identificati con “la setta” dei farisei, e che proprio questa tradizione abbia costituito il cuore della formazione dello storico (idea sostenuta da Travers Heford⁴¹⁶ e portata poi avanti, tra gli altri, da Marcus⁴¹⁷ e Urbach).⁴¹⁸ Questo non è influente, se si guarda alla formazione scolastica che Giuseppe riceve negli studi superiori: Rajak⁴¹⁹ sostiene infatti che dopo una prima fase (quella che abbiamo definito come “domestica”) l'educazione di Giuseppe sia stata, a grandi linee («broadly»), farisaica. Ciò sembra trovare conferma proprio in Giuseppe; nella sua *Autobiografia*⁴²⁰ racconta infatti di un'ambasciata costituita da quattro persone e giunta da Gerusalemme per indagare sulle attività di Giuseppe in qualità di comandante della Galilea. Essa comprendeva tre farisei, mentre il quarto era un giovane di alta famiglia sacerdotale. Pur riconoscendo che differivano tra loro per origine, sottolinea come fossero uguali nel sapere:

⁴¹⁵ Lc II 46-47.

⁴¹⁶ R. TRAVERS HERFORD, *The Pharisees*, New York, 1924, pp. 11-17.

⁴¹⁷ R. MARCUS, *The Pharisees in the light of modern scholarship*, «Journal of Religion» 23, 1952, pp. 153-164 (152).

⁴¹⁸ E. URBACH, *Class status and leadership in the World of the Palestinian Sages*, «Atti dell'Accademia israeliana delle scienze e delle lettere» 4, 1965, pp. 31-54.

⁴¹⁹ RAJAK, *Josephus, The Historian and his society*, p. 30.

⁴²⁰ Ios. Flav. *vita* CXCVII.

Due di loro erano laici, Gionata e Anania *della setta dei farisei*, il terzo, Joazar, era di famiglia sacerdotale e anch'egli *fariseo*, mentre il più giovane, Simone, era di stirpe sacerdotale.

Evidenzia ripetutamente il fatto che gli ambasciatori fossero «esperti nella legge proprio come lui»⁴²¹ e si riferisce a loro chiamandoli suoi «maestri e concittadini». Sembra rivendicare insomma un rapporto speciale con i farisei, un rapporto che non potrebbe aver avuto origine nel momento in cui Giuseppe esplorò ed entrò in contatto con tutte e tre le sette ebraiche⁴²² (infatti, dopo una prima basilare educazione, cioè due anni dopo che i sommi sacerdoti lo consultarono per il suo sapere, iniziò «quello che si potrebbe chiamare il suo breve corso universitario, quando studiò i principi delle tre sette nazionali, Farisei, Sadducei ed Esseni»).⁴²³ Più probabilmente è dato dal fatto che la tradizione rabbinica ha rappresentato il nucleo centrale della sua educazione, e dal momento che questa era affidata alla setta dei farisei, possiamo dire che Giuseppe o era fariseo o si sentiva, comunque, particolarmente legato a questo gruppo. Giuseppe stesso dice di aver iniziato ad aderire alla setta farisaica all'età di diciannove anni⁴²⁴ (dopo tre anni di ritiro nel deserto per condurre un'esperienza di vita ascetica e di penitenza, seguendo gli insegnamenti di un certo eremita di nome Bannous). Non ne illustra le motivazioni, ma avrebbe senso se supponessimo che è influenzato dalle modalità con cui era stato educato.

Chiarito dunque il tipo di educazione ricevuta da Giuseppe (o, almeno, il carattere centrale di questa, dal momento che, come detto, Giuseppe entrò in contatto anche con le altre “sette”), guardiamo ora all'aspetto contenutistico della sua formazione che ci risulta più utile, vale a lo studio della lingua greca.

Consideriamo anzitutto l'episodio di cui si è detto sopra, vale a dire l'ambasceria di cui fece parte Giuseppe nel 64 d.C., inviata da Gerusalemme per liberare dieci illustri uomini ebrei, insieme al sommo sacerdote, Ishmael ben Phiabi, e al tesoriere del Tempio (ma secondo Thackeray⁴²⁵ non è da escludere che la visita alla capitale avesse qualche ulteriore motivo in relazione alla guerra che incombeva sulla Terra santa). I detenuti

⁴²¹ *Ivi*, CCLXXIV.

⁴²² *Ivi*, X-XI.

⁴²³ J. THACKERAY, *Josephus the man and the historian with a preface by George Foot Moor*, New York, 1929, p. 6.

⁴²⁴ *Ios. Flav. vita XII*.

⁴²⁵ THACKERAY, *Josephus the man and the historian*, p. 8.

ebrei avevano costruito un muro per *difendere* il Tempio dalla vista del palazzo appena ampliato di Agrippa e della guarnigione romana, e a nulla valsero le difese dell'ambasceria, i cui membri furono a loro volta accusati dal procuratore Marco Antonio Felice e trattenuti in ostaggio da Poppea.

Durante il tempo in cui Felice era procuratore della Giudea, egli imprigionò con una per una sciocchezza alcuni sacerdoti, che sapevo essere uomini eccellenti, e li mandò a Roma per renderne conto a Cesare.⁴²⁶

È questa la prima occasione in cui Giuseppe si trova, quale membro della classe dirigente ebraica, a trattare col mondo greco-romano; sappiamo che la pratica di scegliere giovani promettenti oratori per le ambascerie era una pratica costante nel mondo antico, e ciò comportava di necessità abilità retoriche che stavano alla base della loro educazione e che potevano essere approfondite nei viaggi grazie ai contatti socio-culturali. Ma per Giuseppe l'ambiente culturale era in gran parte nuovo; non godeva di patroni o amici a Roma, ma poteva affidarsi solo a donne, come Poppea, o a membri di classi inferiori, l'attore Aliturus («disonesti agenti il cui aiuto era necessario»)⁴²⁷. Il Giuseppe che giunge in città quell'anno era, *in toto*, un ebreo. Del mondo romano, che tanto lo ammaglia, non conosce nulla.

Il Giuseppe che andò a Roma aveva il background intellettuale di un fariseo di Gerusalemme. Avrà conosciuto l'ebraico e la Bibbia estremamente bene, ma dobbiamo ricordare che non avrà ancora avuto molte opportunità di gestire problemi avanzati di interpretazione. A Roma sarà stato uno straniero.⁴²⁸

Eppure, in nome del suo ruolo sociale e del fatto che fosse stato scelto per una missione del genere, è lecito ipotizzare che possedesse alcune delle competenze linguistiche necessarie per assolvere la sua funzione in quel luogo: non doveva mancargli, insomma, una basilare conoscenza della lingua greca. Se vi erano infatti uomini in Palestina che possedevano gli strumenti necessari per la comunicazione con i romani (come si dimostrerà),⁴²⁹ difficilmente un uomo privo di questi strumenti linguistici sarebbe stato

⁴²⁶ Ios. Flav. *vita* XII.

⁴²⁷ THACKERAY, *Josephus the man and the historian*, p. 7.

⁴²⁸ RAJAK, *Josephus, The Historian and his societ*, p. 44.

⁴²⁹ Cfr. p. 93.

scelto come ambasciatore. Scarpat⁴³⁰ ritiene che questa competenza possa derivare proprio dal suo percorso scolastico (e, successivamente, «dal contatto costante con persone di elevata cultura prevalentemente greca»), cosa che la critica tende ad escludere in nome della resistenza, specie farisaica, contro il greco. Ad ogni modo, per Scarpat il livello da lui raggiunto non gli avrebbe consentito, almeno all'inizio, di scrivere correttamente in quella lingua in quanto Giuseppe, come lui stesso riconosce, era un ἀλλόφυλος:

Κἀγὼ μὲν ἀναλώμασι καὶ πόνοις μεγίστοις ἀλλόφυλος ὢν Ἑλλησί τε καὶ Ῥωμαίοις τὴν μνήμην τῶν κατορθωμάτων ἀνατίθημι.⁴³¹

Cosa dice Giuseppe a riguardo? Possiamo capire dalle sue parole se apprese la lingua greca durante il periodo scolastico? Tornando alla sua *Autobiografia*, l'unica notizia interessante fornita in tal senso è il passo già citato, in cui Giuseppe ricorda il suo amore per le lettere e come i sommi sacerdoti e gli uomini di spicco della città si rivolgessero a lui per ottenere una spiegazione più accurata sulle leggi.⁴³² Certo, non vi sono riferimenti espliciti agli studi greci di qualsiasi tipo, ma è bene non trarre, da questo silenzio, conclusioni affrettate: in primo luogo Giuseppe si sofferma sulle fasi salienti e principali della sua educazione formale. E questa educazione era, come visto, ebraica. Non dobbiamo inoltre dimenticare lo scopo della sua *Autobiografia*: dimostrare cioè, sottolineando la sua identità ebraica, che egli non era un traditore, ma che, al contrario, aveva sempre avuto a cuore gli interessi del suo popolo. Vi è tuttavia un elemento di interesse nel passo: si tratta del termine φιλογράμματος, utilizzato per indicare un "amore per le lettere" da parte dell'autore. Si tratta di una tipica parola greca, che per la critica potrebbe alludere ad un'educazione letteraria greca, e per Shutt⁴³³ questa espressione dimostrerebbe la passione di Giuseppe per la letteratura greca, che si manifestò fin dalla gioventù. Shutt dichiara anzi che «il modo assiduo in cui *deve* aver rivolto la sua attenzione ai *classici greci* per migliorare il suo stile e la sua conoscenza della lingua è caratteristico», con un'accuratezza che tradiva l'apprezzamento per ciò

⁴³⁰ SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 53

⁴³¹ Ios. Flav. *bell.* I 16.

⁴³² Ios. Flav. *vita* VIII.

⁴³³ SHUTT, *Studies in Josephus*, p. 118.

che andava studiando. A questa fase, vale a dire la formazione giovanile, sarebbe da attribuire quindi il tipo di formazione delineata nelle *Antichità*:

I miei compatrioti riconoscono che nella nostra cultura giudaica io li supero di molto. Mi sono pure affaticato con coraggio nello studio del campo *della prosa e poesia greca* dopo avere appresa la *grammatica greca*, sebbene l'uso quotidiano della mia lingua nativa mi abbia impedito di raggiungere la precisione nella pronuncia.⁴³⁴

Anche Rajak⁴³⁵ si sofferma su questo passo delle *Antichità* e in maniera analoga crede che Giuseppe, parlando delle competenze raggiunte in ambito greco, usi in realtà il termine “grammatica” in senso lato, per intendere lo studio della letteratura, seguendo la definizione di Dionisio Trace:

Γραμματική ἐστὶν ἐμπειρία τῶν παρὰ ποιηταῖς τε καὶ συγγραφεῦσιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λεγομένων.⁴³⁶

Una concezione che rimase corrente sia per il greco che per il latino: Svetonio testimonia un confine molto labile tra la scuola del *ludus litterarii*, in cui era previsto l'insegnamento dei primi rudimenti grammaticali, e la successiva scuola del *grammaticus*, ove era previsto l'insegnamento letterario, nonché un certo imbarazzo terminologico a riguardo:

Appellatio grammaticorum Graeca consuetudine inualuit, sed initio litterati uocabantur. [...] Sunt qui litteratum a litteratore distinguant, ut Graeci grammaticum a grammatista, et illum quidem absolute, hunc mediocriter doctum existiment.⁴³⁷

Non dobbiamo tuttavia pensare ad una competenza perfetta, sia a livello letterario che a livello linguistico, in Giuseppe Flavio: la conoscenza degli autori importanti e la capacità di interpretare ciò che hanno scritto era appresa dai giovani pagani nel corso della loro educazione, ma Giuseppe, secondo lo studio di Rajak,⁴³⁸ era probabilmente incapace di «di distinguere le opere genuine da quelle spurie in base al loro stile».⁴³⁹

⁴³⁴ Ios. Flav. *ant.* XX 263.

⁴³⁵ RAJAK, *Josephus, The Historian and his society*, p. 48.

⁴³⁶ Dyon. Thrax. I 1.

⁴³⁷ Svet. *gramm.* IV 1-4.

⁴³⁸ RAJAK, *Josephus, The Historian and his society*, p. 49.

⁴³⁹ *Ibidem*.

Quando arrivò a Roma conosceva dunque il greco; dobbiamo sì supporre che vi fossero delle carenze, ma la questione non riguarda assolutamente la padronanza della lingua ordinaria, parlata o scritta, quanto piuttosto un grado superiore, legato all'apprezzamento delle qualità stilistiche autoriali. Ciò avvicina Giuseppe alla situazione di Plutarco,⁴⁴⁰ che traccia una distinzione tra la comprensione immediata del latino che doveva leggere e l'apprezzamento delle sue qualità stilistiche, riconoscendo come il saper percepire la bellezza e la concisione dell'eloquio latino, l'armonia, le espressioni metaforiche non siano cose da poco, ma destinate a coloro che godono di una più tempo libero e di una età giovane. Laddove non vi sono problemi per una comunicazione scritta ed orale della lingua, manca insomma uno studio approfondito dei suoi aspetti più tecnici. Quanto poi alle difficoltà registrate dallo stesso Giuseppe riguardo alla pronuncia («sebbene l'uso quotidiano della mia lingua nativa mi abbia impedito di raggiungere la precisione nella pronuncia»),⁴⁴¹ non sono per Rajak tali da mettere in dubbio la sua scioltezza nell'eloquio, ma sarebbero da attribuire alla resistenza del suo popolo verso la lingua greca:

Presso di noi non godono grandi favori le persone che fanno le lingue di molte nazioni o adornano il loro stile con la scioltezza della lingua, poiché considerano che tale perizia non solo è comune a qualsiasi uomo libero, ma anche agli schiavi, purché lo vogliano. Presso di loro ha credito soltanto la sapienza, la conoscenza precisa della Legge e la capacità di interpretare il significato della Sacra Scrittura.⁴⁴²

Questa difficoltà, in definitiva, consisterebbe in un accento regionale, forse disprezzato o «perhaps looked down on»⁴⁴³ a Roma.

Dopo aver analizzato dunque il bagaglio linguistico-greco di Giuseppe Flavio sposterei il focus della discussione: non bisogna chiedersi se Flavio conoscesse la lingua greca e a che livello, né se avrebbe potuto scrivere da solo il *IV Mach.*, ma, piuttosto, quanti ebrei del suo tempo sarebbero stati in grado di compiere una simile opera, appurato che il nostro anonimo autore fosse un ebreo.

⁴⁴⁰ Plut. *Dem.* II 3.

⁴⁴¹ Ios. *Flav. ant.* XX 12.

⁴⁴² *Ivi*, XX 264.

⁴⁴³ RAJAK, *Josephus, The Historian and his society*, p. 50.

2. La diffusione della lingua greca in terra palestinese.

Bisogna ora discutere, richiamandoci a quanto detto prima, della diffusione della lingua greca nella terra natia di Giuseppe, vale a dire in Palestina. Considerando che l'autore era un ebreo, quanti giudei sarebbero stati infatti capaci, nel I secolo d.C., di scrivere un'opera tanto compromessa con la cultura greca? Non è facile dare una risposta, né è semplice tracciare un dipinto della Palestina di quegli anni. Per meglio comprendere i rapporti tra questi due mondi (greco ed ebraico) può aiutarci un testo del trattato di *Shabbat* (*Sabato*) del *Talmud* babilonese che, pur riferendosi probabilmente al II secolo d.C., vale a dire ad un secolo dopo rispetto al periodo in esame, fornisce una rappresentazione valida anche per il I secolo d.C.

In una conversazione Rabbi Jehudah si rivolge ai suoi compagni dicendo loro:

Come sono belle le opere di questo popolo: hanno costruito mercanti, ponti, terme. Rabbi Josè taceva. Rispose Rabbi Shimon ben Johai che disse: tutto ciò che essi hanno fatto non l'hanno fatto che per se stessi; hanno costruito mercati per mettervi delle puttane, terme per dilettarvisi, ponti per prelevare pedaggi.⁴⁴⁴

Già da questo passo è possibile ricostruire il difficile rapporto tra il mondo ebraico (nello specifico palestinese) e quello greco: si tratta di un legame non univoco, bensì polivalente ed ambiguo, ove all'ammirazione nei confronti di una civiltà che ha raggiunto un alto livello culturale si accompagna una stridente nota di biasimo per ciò che ha dettato un tale sviluppo – vale a dire l'interesse personale e l'avidità, guardati con diffidenza dal mondo ebraico. A ciò si accompagnava, come terza modalità d'approccio, «la sospensione del giudizio e il silenzio dettato dalla prudenza».⁴⁴⁵

A livello linguistico si può riconoscere un sistema tripartito; nello specifico: greco, aramaico ed ebraico. Ai fini di un'agevole schematizzazione possiamo dire che l'aramaico conservava un grande peso nella diaspora orientale e, probabilmente, in Galilea, mentre è possibile che in Giudea la maggior parte della popolazione parlasse ebraico; non si tratta tuttavia di una differenziazione rigida, né mancano delle difficoltà a riguardo. Basti pensare che la critica ha a lungo discusso riguardo alla lingua nativa dello stesso Giuseppe, giungendo per lo più alla conclusione che «se Giuseppe Flavio a

⁴⁴⁴ TB, *Shabbath*, 33 b.

⁴⁴⁵ F. CALABI, *In difesa degli ebrei (contro Apione)*, a c. di, Venezia, 1993, p. 23.

Gerusalemme parlasse abitualmente ebraico, o aramaico, o entrambe le lingue in egual misura, non può essere chiarito con certezza».⁴⁴⁶ Nella sua *Guerra giudaica* parla in due occasioni della sua *lingua nativa*: afferma che la versione originale del *Bellum* fu composta nella sua lingua madre,⁴⁴⁷ e racconta che per ordine dei Romani si recò dai Giudei assediati «per conversare nella sua lingua nativa».⁴⁴⁸ Il *Bellum* era, nella versione originale, probabilmente in aramaico, ma rimane la possibilità che anche l'ebraico fosse una lingua madre «parlata»,⁴⁴⁹ ed è probabile che Giuseppe abbia utilizzato questa nel colloquio con i suoi connazionali. Calabi,⁴⁵⁰ pur ritenendo valido il criterio geografico per una distinzione tra aramaico ed ebraico, tende a dare in particolare all'aramaico una connotazione più specifica, connotandola come lingua di resistenza: era la lingua «parlata nelle scuole o nelle sinagoghe, nei luoghi cioè deputati allo studio e alla conservazione della legge, oppure da coloro che rifiutavano ogni contatto con il mondo circostante, o ancora dai ceti inferiori». Certo, non sarebbe stata la lingua parlata dai Giudei – ed erano tanti – che frequentavano «i teatri ed i ginnasi, che partecipavano ai giochi, che in diverse forme e a diversi livelli si inserivano nell'ambiente circostante».⁴⁵¹

Ciò che costituisce l'elemento di interesse nel nostro dibattito è il terzo protagonista di questo sistema: la lingua greca. Ora, partendo dalle prime fasi della diffusione del greco nella terra palestinese, dobbiamo riconoscere come punto d'avvio l'opera d'Alessandro Magno, in quanto «la definitiva affermazione della κοινή e la sua diffusione furono il frutto più prezioso e duraturo»⁴⁵² della sua spedizione. Il mondo ellenistico a seguito della morte di Alessandro, politicamente disgregato e segmentato in più regni sotto il controllo di sovrani che diedero vita a vere e proprie dinastie, i cosiddetti diadochi, riuscì a mantenere una propria unità proprio grazie alla lingua, la κοινή attica, lingua della diplomazia e prova più tangibile «dell'avvenuta assimilazione della cultura greca».⁴⁵³ La sua importanza in Egitto fu tale da farne l'unica lingua usata

⁴⁴⁶ RAJAK, *Josephus, the man and the historian*, p. 230.

⁴⁴⁷ Ios. Flav. *bell.* I 3.

⁴⁴⁸ *Ivi*, V 361.

⁴⁴⁹ RAJAK, *Josephus, the man and the historian*, p. 231.

⁴⁵⁰ CALABI, *In difesa degli ebrei*, p. 21.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palastinas bis zur Mitte des 2. jh.s v. Chr.*, Tübingen, 1998, p. 135.

⁴⁵³ *Ibidem*.

nella vita pubblica ed economica, ed è indicativo il fatto che per il giudaismo egiziano, vale a dire della diaspora, non possediamo più di due/tre testimonianze scritte in aramaico/ebraico per il periodo compreso tra il 300 a.C. e il 300 d.C. Anche in Palestina il forte impatto della lingua greca è testimoniato dalle iscrizioni, pressoché esclusivamente in greco a partire dal III secolo a.C. (fatta eccezione per quelle «tipicamente giudaiche»⁴⁵⁴ di ossari, sinagoghe e tombe, espressione di un sentimento di coscienza nazionale). A Gerusalemme in particolare le numerose iscrizioni greche sono solo in parte attribuibili a giudei rimpatriati dalla diaspora, e sono perlopiù ascrivibili ad un'epoca tarda e di nostro interesse, compresa tra Erode e il 70 d.C.⁴⁵⁵ Per la regione della Giudea sono significative le lettere del giudeo Tobia, scritte in un greco eccellente nel 257 a.C.;⁴⁵⁶ è del tutto probabile che Tobia, comandante di una cleruchia con truppe greche, parlasse il greco al pari del figlio Giuseppe: non si spiegherebbe altrimenti la brillante carriera di quest'ultimo alla corte di Alessandria. Quanto ai figli stessi di Giuseppe, egli «li mandò uno dopo l'altro dai maestri allora famosi».⁴⁵⁷ Dobbiamo supporre che anche il sommo sacerdote e l'amministratore del tempio avessero a disposizione, per la loro corrispondenza con gli uffici della cancelleria tolemaica e con la corte di Alessandria, segretari in grado di parlare e di scrivere correttamente in greco. Se poi si tiene conto dei componenti delle truppe di occupazione, dei funzionari e dei commercianti, si deve di necessità riconoscere, per la Gerusalemme del III sec. a.C., una minoranza – ma una minoranza *consistente* – di persone capaci di parlare greco (ciò viene del resto confermato dai papiri di Zenone, che testimoniano una conoscenza del greco in ambienti aristocratici e militari tra il 260 e il 250 a.C.). Al momento dell'ascesa al trono di Antioco IV, nel 175 a.C., questa conoscenza era ormai largamente estesa, e neppure la vittoriosa guerra di liberazione dei Maccabei poté ostacolarne la diffusione: per rendere l'idea Hengel⁴⁵⁸ paragona la funzione e l'importanza del greco presso i ceti superiori a quelle del francese «nell'aristocrazia tedesca tra la fine del XVII e il XVIII secolo». Nel medesimo anno dell'ascesa al trono di Antioco si assiste alla fondazione di un ginnasio a Gerusalemme

⁴⁵⁴ *Ivi*, p. 136.

⁴⁵⁵ *CPJ* II, 244-339.

⁴⁵⁶ *CPJ* I, 125.

⁴⁵⁷ *Ios. Flav. ant.* XII 191-196.

⁴⁵⁸ HENGEL, *Judentum und Hellenismus Studien*, p.222.

per iniziativa del sommo sacerdote Giasone; l'ellenizzazione dei ceti superiori entrò allora in una fase più acuta. Sempre secondo Hengel l'educazione "alla greca" non era limitata al solo aspetto ginnico-sportivo, ma poteva vantare anche una componente intellettuale e letteraria, che includeva persino lo studio di Omero!

La diffusione della lingua greca a partire dal 175 a.C. viene confermata da una letteratura giudaica in lingua greca in Palestina: si tratta di una letteratura interessata, nello specifico, alla storia del proprio popolo (benché ci sia rimasto poco della produzione letteraria prima del 70 a.C.) Tra questi si cita l'opera di un anonimo storiografo, di cui troviamo degli estratti tra i frammenti «giudaici» contenuti nella *Praeparatio evangelica* di Eusebio e provenienti dalla raccolta di Alessandro Poliistore. L'anonimo autore scrisse probabilmente in Palestina in un tempo di gran lunga precedente a quello di nostro interesse, vale a dire tra la conquista seleucide del 200 a.C. e la rivolta maccabea. Nei secoli immediatamente precedenti a Giuseppe gli scrittori entrati nel canone biblico avevano continuato a usare ebraico e aramaico, tralasciando il greco (si pensi al *Cantico dei Cantici*, dove non manca comunque una compromissione col mondo greco, al Libro dell'*Ecclesiaste*, al libro di *Esther*, alla redazione dei libri di *Cronache*, a *Ezra* e *Nehemia*).

Intorno alla seconda metà del II secolo a.C. la situazione non è caratterizzata da importanti variazioni, in quanto un documento all'incirca di questo periodo, la *Lettera di Aristea* mostra che la conoscenza del greco per i giudei palestinesi appartenenti all'*aristocrazia* fosse una cosa del tutto normale (benché la notizia dei settantadue sapienti giudei come perfetti conoscitori della lingua greca sia, certamente, «un'evidente esagerazione»)⁴⁵⁹. Si pone l'accento sulla aristocrazia in quanto secondo la lettura di Hengel non si potrebbe parlare di differenziazione linguistica a prescindere da un livello sociale; vale a dire: l'opposizione all'ellenismo e un atteggiamento di chiusura verso il mondo greco non determinava, necessariamente, un'analoga chiusura verso quella lingua, che *doveva* essere appresa, anche loro malgrado, da chi occupava un ruolo di spicco nella società: cioè dall'*aristocrazia intellettuale* e dalla *burocrazia palestinese*. E, ne consegue, «il giovane giudeo che volesse innalzarsi sopra *la massa del popolo* era costretto ad apprendere».⁴⁶⁰ Neppure gli esseni dunque, così profondamente ostili al

⁴⁵⁹ HENGEL, *Judentum und Hellenismus Studien*, p. 138.

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 139.

mondo greco (a differenza dei farisei, di posizioni più aperte⁴⁶¹ e in seno ai quali Giuseppe riceve la sua educazione) potevano rinunciare alla lingua greca, come dimostrano i frammenti papiracei in lingua greca venuti alla luce a Qumran, contenenti in parte brani dei *Settanta*.

Bisogna tuttavia dire che la *Lettera di Aristeo* non è unanimemente considerata una testimonianza valida o accettabile *in toto* per un'analisi di tipo linguistico: stando a Troiani, benché nello scritto si parli di traduttori che conoscono in maniera esemplare la lingua greca e che provengono da Gerusalemme, è necessario considerare che la prospettiva dell'anonimo autore è un'altra. Egli viveva infatti in un clima culturale in cui gli ebrei della Giudea avevano una connotazione particolare rispetto a quelli della diaspora, per i quali l'universo ebraico era composto da Alessandrini, Romani eccetera. Per lui, «che si mostra integrato da generazioni nella società tolemaica e al corrente del cerimoniale di corte del bel tempo antico»,⁴⁶² i giudei che non facevano parte del processo diasporico costituivano un'etnia autonoma e differenziata. Con ciò non bisogna negare quanto prima detto, vale a dire la conoscenza del greco come fattore naturale per l'alta società palestinese, ma si deve considerare che questa testimonianza non può essere ritenuta storicamente del tutto valida, poiché appartiene a un autore («un gentile, pur simpatizzante dell'ebraismo, oppure una maschera gentile dietro cui si nasconde un ebreo»)⁴⁶³ che si è mosso entro le coordinate e le conoscenze del mondo della diaspora in cui è immerso, e non di quello palestinese caratterizzato nel profondo da un elemento di *resistenza* (di cui si è parlato a proposito degli esseni).

La resistenza del popolo ebraico palestinese, benché, come detto, superata da un punto di vista linguistico in nome di scopi pratici e quotidiani dalle alte classi, è frutto della «natura particolare della religione giudaica, la cui esclusività le rendeva impossibile qualsiasi forma di commistione (ovvia, invece, ed agevole per le religioni politeistiche)».⁴⁶⁴ Una natura che il re di Siria Antioco V non riesce a comprendere, scambiando quei caratteri nazionali e religiosi del giudaismo per un'ostinata insubordinazione. Questa mancata comprensione da parte del sovrano, nonché la

⁴⁶¹ CALABI, *In difesa degli ebrei*, p. 23.

⁴⁶² L. TROIANI, *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, v. III: *I Greci oltre la Grecia*, a c. di S. SETTIS, Torino, 2001, p. 207.

⁴⁶³ *Ivi*, p. 206.

⁴⁶⁴ P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Brescia, 1986 (1907, Tübingen), p. 246.

violenta oppressione di cui si rese protagonista, spinse il popolo ebraico a prender coscienza del pericolo rappresentato dall'ellenismo, e a lottare, dal 168 a.C., per la difesa della propria religione nazionale. Ne consegue che tutti gli elementi di cultura greco-romana introdotti da questi sovrani e dal governo procuratorio romano, dagli intensi rapporti con l'Occidente e dalle sempre più numerose esigenze imposte dal tenore di vita, dallo spirito nomade giudaico e dai vicendevoli rapporti con la diaspora, non sono generalmente andati «al di là di un superficiale contributo di elementi esteriori da parte di una civiltà raffinata e sono rimasti circoscritti ai ceti più elevati della popolazione». ⁴⁶⁵

Wendland, ⁴⁶⁶ problematizzando il quadro fino ad ora delineato: ammette la presenza a Gerusalemme di letterati e diplomatici che padroneggiavano la lingua greca, ma ritiene che questi sarebbero stati giudei della diaspora, che facilmente potevano provenire dalle città ellenistiche che circondavano la Palestina, tanto che gran parte di essi «non avrebbe avuto nomi giudaici».

Hengel ⁴⁶⁷ al contrario suggerisce l'idea, per certi versi estrema, che la tradizionale distinzione tra giudaismo palestinese e giudaismo ellenistico esiga una correzione: si dovrebbe al più parlare di un «giudaismo tutto» che, a partire approssimativamente dalla metà del III sec. a.C., dovrebbe a rigor di termini essere definito «giudaismo ellenistico». ⁴⁶⁸

La distinzione tra giudaismo «palestinese» e giudaismo «ellenistico», che è uno dei fondamentali principi euristici della ricerca neotestamentaria, appare seriamente scossa da questi dati di fatto e si rivela, nel complesso, inadeguata e approssimativa. ⁴⁶⁹

Quanto alla lingua si potrebbe analogamente attuare una distinzione solo entro certi limiti (giudaismo di lingua greca della diaspora occidentale e, dall'altra parte, giudaismo di lingua ebraica della Palestina e di Babilonia dall'altra) in quanto

⁴⁶⁵ E. SCHÜRER, *La storia del popolo ebraico nell'età di Gesù Cristo*, v. II, Edimburgo, 1987, p. 57.

⁴⁶⁶ WENDLAND, *Die hellenistisch-romische Kultur*, p.249.

⁴⁶⁷ HENGEL, *Judentum und Hellenismus Studien*, pp. 224-226 .

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 224.

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 226.

«Gerusalemme fu, a partire dall'età tolemaica, una città in cui si parlava greco in misura sempre crescente». ⁴⁷⁰

All'epoca di Giuseppe tuttavia, vale a dire nel periodo della rivolta antiromana sedata da Tito, secondo la *Mishnah Sotah*⁴⁷¹ l'insegnamento del greco era proibito in nome della pericolosità e della diffidenza verso quel mondo (anche se, si è poi ipotizzato, il divieto avrebbe riguardato non tanto l'apprendimento della lingua, il cui studio era accettato in nome delle incombenze quotidiane, quanto della cultura greca). Apprendere il patrimonio letterario-culturale greco avrebbe portato, infatti, a comprometersi con un mondo ritenuto trasgressivo, «veicolo di assimilazione agli usi idolatri e alle loro pratiche pagane». ⁴⁷² È vero che non mancano, anche in questo, eccezioni che confermano, di fatto, il quadro polifonico di una società caratterizzata ora da atteggiamenti di chiusura, ora di cauto compromesso, ora dall'entusiasmo dato nel contatto con un nuovo mondo: in un passo di *Menahot (Offerte)*⁴⁷³ il greco non sembra rappresentare né un pericolo né un veicolo per l'acquisizione di pratiche pagane; più semplicemente si considera una perdita di tempo, che distoglie dall'unico studio degno, quello della *Torah*. Così Rabbi Ishmael, interrogato sulla possibilità di dedicarsi alla cultura greca una volta studiata tutta la *Torah*, risponde: «il verso dice: “questo libro della legge non si diparta mai dalla tua bocca, ma meditalo giorno e notte”. ⁴⁷⁴ Vai dunque, e trova un momento che non sia né giorno né notte – allora potrai studiare la cultura greca». Le iscrizioni greche del periodo neotestamentario (compreso tra Erode e la distruzione del 70 d.C., di cui si è parlato prima) mostrano che l'insurrezione maccabea non ha cambiato molto la situazione, e dimostrano che deve esser vissuta in città una folta minoranza che parlava il greco come lingua materna. Questa minoranza era costituita non solo da ebrei della diaspora, ma anche da religiosi e da membri dell'aristocrazia locale – benché, è bene sottolinearlo, nessun rabbino, per quanto conoscesse bene il greco, avrebbe scritto in quella lingua. ⁴⁷⁵

⁴⁷⁰ *Ivi*, p. 225.

⁴⁷¹ *Sotah*, 49 b.

⁴⁷² CALABI, *In difesa degli ebrei*, p. 22.

⁴⁷³ *Menahot* 99 b.

⁴⁷⁴ *Giosuè* I 8.

⁴⁷⁵ J. BARR, *Hebrew, Aramaic and Greek in the Hellenistic Age* in *The Cambridge History of Judaism v. II: the Hellenistic age*, a c. di W. D. DAVIES e L. FINKELSTEIN, Cambridge, 1990, p. 113.

Tornando dunque al quesito inizialmente posto e in cui la presente riflessione ha trovato il suo punto d'avvio possiamo concludere che, in un quadro variegato caratterizzato dalla resistenza e dal rifiuto d'un lato, e dall'apertura e dall'entusiasmo di giudei che arrivavano addirittura frequentare le terme dall'altro, la conoscenza della lingua greca come lingua *parlata* e la sua accettazione deve essere largamente ammessa, se non altro nel mondo aristocratico e religioso locale per pratici motivi di rapporti con le autorità politiche romane.

Di conseguenza, Giuseppe non sarebbe stato l'unico a conoscere quella lingua di un mondo altro, ma certamente sarà stato uno tra una *consistente minoranza*. Come nota Hadas-Lebel,⁴⁷⁶ ai motivi tradizionali e topici dell'opposizione al mondo greco-pagano, nonché alla resistenza dei maestri stessi verso l'apprendimento di questa lingua, si aggiunge, insidioso, il timore d'un *tradimento*. Ma, forse, parlare di tradimento e di Giuseppe Flavio, «il santo traditore»⁴⁷⁷ che del tradimento ne fece «un buon uso»,⁴⁷⁸ non creerà troppe complicazioni.

3. *I συνεργοί del Bellum Iudaicum.*

Giuseppe Flavio: un *elitario* conoscitore della lingua greca e dell'annesso mondo letterario (benché con qualche limite). In un quadro che si pone ora come obiettivo quello di capire quanto Giuseppe possa essere stato un autore *autonomo* del *Quarto libro*, non potrà essere ignorato un passo del suo *Contra Apionem*, in cui in modo metaletterario parla a ritroso della genesi della sua prima opera, il *Bellum Iudaicum*:

Ἐν ᾧ χρόνῳ γενομένην τῶν πραττομένων οὐκ ἔστιν ὃ τὴν ἐμὴν γνῶσιν διέφυγεν: καὶ γὰρ τὰ κατὰ τὸ στρατόπεδον τὸ Ῥωμαίων ὄρων ἐπιμελῶς ἀνέγραφον καὶ τὰ παρὰ τῶν αὐτομόλων ἀπαγγελλόμενα μόνος αὐτὸς συνίειν. Εἶτα σχολῆς ἐν τῇ Ῥώμῃ λαβόμενος, πάσης μοι τῆς πραγματείας ἐν παρασκευῇ γεγενημένης χρησάμενός τισι πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς οὕτως ἐποίησάμην τῶν πράξεων τὴν παράδοσιν.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris, 1990, p.255.

⁴⁷⁷ G. CAIRO, *Il santo traditore: Vita e opere di Flavio Giuseppe*, Bologna, 2019.

⁴⁷⁸ P. VIDAL-NAQUET, *Il buon uso del tradimento. Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Roma, 1980.

⁴⁷⁹ Ios. Flav. c. *Ap.* I 49-50.

La stesura della *Guerra Giudaica* di Giuseppe Flavio appare dunque supportata dall'ausilio di *συνεργοί*, vale a dire, propriamente, di collaboratori. Significativamente, guardando alle prime pagine del *Bellum*, notiamo che non si fa menzione di tali figure: Giuseppe si limita a dire che la presente opera è una *traduzione in greco* di «un precedente scritto in lingua nazionale dedicato ai barbari delle regioni superiori»,⁴⁸⁰ vale a dire probabilmente, come già accennato, in aramaico. V'è dunque da interrogarsi riguardo a questi *aiutanti*, cercando di comprendere al fine quale sia stato il loro supporto e di che peso, se marginale o – al contrario – determinante, se limitato al *Bellum* o esteso a tutte le opere (e, se così fosse, si potrebbe dedurre, in forma estrema, che Flavio non sarebbe stato in grado di realizzare un'opera greca in piena autonomia, non solo per lacune letterarie e di genere, ma anche per carenze linguistiche). Infine, tali collaboratori sarebbero stati presenti per la stesura del libro maccabeo?

La critica non ha mancato di discutere a riguardo, dando vita a un vero e proprio dibattito che ha avuto origine principalmente nel 1929, in seno agli studi di John Thackeray.⁴⁸¹ La sua posizione in merito appare ben chiara dal modo in cui apostrofa i nostri *συνεργοί*, che nei suoi scritti si trasformano in «skilled and assiduous helpers in the background»; non semplici amanuensi ma addirittura dei veri e propri «anonymous menials»⁴⁸² che rielaboravano i periodi dello storico gerosolimitano in un greco elegante, componevano occasionalmente ampie porzioni del testo, si documentavano cercando editti, atti ed altri documenti pertinenti negli archivi imperiali del Campidoglio romano. Insomma, non si dovrebbe parlare solo di Giuseppe, ma semmai di *Giuseppe and company*⁴⁸³ (sebbene lo stesso Thackeray sia comunque costretto ad ammettere che, grazie alla sua opera e al suo valore innegabile, Giuseppe Flavio «conferma la sua pretesa di essersi immerso nella letteratura greca», fornendoci «un quadro vivido dei pregi e dei difetti dell'ellenismo»)⁴⁸⁴ La tesi di Thackeray poggia sulla tipologia di pubblico a cui l'opera era destinata, vale a dire (al pari della restante produzione di Giuseppe) un pubblico greco-romano, per il quale si rendeva doverosa e necessaria una profonda padronanza del greco; padronanza che, per il critico, il nostro Giuseppe non

⁴⁸⁰ Ios. Flav. *bell.* I 3.

⁴⁸¹ THACKERAY, *Josephus the man and the historian*, pp. 100-125.

⁴⁸² *Ivi*, p. 100.

⁴⁸³ *Ibidem*.

⁴⁸⁴ *Ivi*, p. 124.

possedeva. Certo, conosceva la lingua ed era in grado di parlarla, ma il suo sarebbe stato, nello specifico, un greco volgare non adatto ad opere indirizzate a lettori colti e meticolosi. Per il critico, un approfondimento ed uno studio da parte di Flavio non sarebbero potuti avvenire nella tumultuosa Palestina, segnata dalle rivolte giudaiche, o nei suoi anni da studente dedicati alla *Torah*, al ritiro nel deserto e soprattutto all'indagine delle diverse sette, quanto negli anni successivi, a Roma. Lì avrebbe dovuto quasi ricominciare dall'inizio a padroneggiare la grammatica, «prima di immergersi in quelle masse letterarie che sarebbero servite sia come materia per la sua storia che come modelli di stile». ⁴⁸⁵

Certo, Thackeray, benché ritenga che l'opera *omnia* di Giuseppe sia molto disuguale, ammette che, in alcune parti, essa raggiunge un livello notevolmente alto da un punto di vista stilistico, e che nessuna pagina del suo nativo aramaico «macchia» le pagine della versione greca del nostro *Bellum*, che si presenta al contrario quale «ottimo esemplare del greco attico del I secolo, caratterizzato da un vocabolario scelto, frasi e paragrafi ben intrecciati, uno stile propriamente classico» ⁴⁸⁶. Ma si tratta di un merito che, s'è detto, non *sarebbe* propriamente e del tutto dello storico gerosolimitano; il fatto poi che Giuseppe citi i *συνεργοί* solo nel *Contra Apionem* (e che, oltre a ciò, faccia menzione dei greci solo per criticarne l'approccio alla storia) non avrebbe un valido motivo se non l'ingratitudine di Flavio e la forte esortazione-pressione dei collaboratori stessi per un riconoscimento formale (seppur in ritardo), in quanto non paghi dell'alta remunerazione «dell'ingrato sorvegliante»:

E così a prezzo di *molte spese* e fatiche [...] presento ai greci e ai romani questa memoria di grandi imprese: a loro quando si tratta di guadagni o di processi subito la bocca si spalanca e si scioglie la lingua, mentre nel campo della storia, dove bisogna dire il vero e raccogliere i fatti con molta fatica, essi tacciono lasciando a gente più umile, e che non è nemmeno informata, di scrivere le imprese dei loro dominatori. Sia tenuta da noi in onore la verità della storia dal momento che essa è trascurata dai greci. ⁴⁸⁷

Ora, di questi collaboratori non si dice altro: non siamo a conoscenza né dei loro nomi, né del loro stato sociale. La forte padronanza della lingua e della letteratura greca,

⁴⁸⁵ *Ivi*, p. 102.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ *Ios. Flav. bell.* I 16.

prerequisito per una loro collaborazione ad un'opera letteraria, potrebbe suggerire che si tratti di amici letterati di Giuseppe a Roma; ma, più che di amici, per Thackeray⁴⁸⁸ si dovrebbe parlare, al più, di schiavi al suo servizio. Che ne disponesse è del resto testimoniato da Flavio stesso nella sua *Vita*,⁴⁸⁹ allorché viene menzionato un παιδαγωγός, tutore del figlio dello storico. L'elemento debole che possiamo riscontrare nell'analisi del critico risiede nel fatto che un tentativo di identificazione di questi preziosi aiutanti non parte, come si potrebbe credere, dal *Bellum*, bensì dalle *Antichità*, vale a dire da un'opera per cui Giuseppe non fa menzione di una collaborazione e che, scritta nel 93-94 d.C., vale a dire più di vent'anni dopo il suo arrivo a Roma, implicherebbe una conoscenza della lingua ormai consolidata, come il critico stesso ammette.

Eppure, e in ciò consiste la motivazione di Thackeray, i collaboratori avrebbero lasciato anche nelle *Antichità* «un'impronta innegabile».⁴⁹⁰ Si consideri ora proprio il proemio di quest'opera;⁴⁹¹ si tratta, in particolare, di un proemio dal carattere metaletterario, in cui l'autore rivela l'intenzione iniziale riguardo alla stesura del *Bellum*, vale a dire la realizzazione di un'unica opera completa e globale che abbracciasse oltre alla storia della recente campagna bellica anche quella della propria nazione. Resosi conto della vastità “ingombrante” di un simile lavoro, decide di dividerlo in due; eppure anche così la stesura delle *Antichità* si rivela un'impresa, in quanto Giuseppe Flavio si trova assalito dalla «esitazione e dal ritardo»⁴⁹² e può continuare la sua opera solo per l'incoraggiamento di persone – tra cui Epafrodito – che, «per la passione della storia» spronano il suo ardire.⁴⁹³ Il “ritardo” di cui parla Giuseppe trova, per parte della critica, un riscontro pratico (oltre al fatto che richiama un motivo topico *tucidideo*)⁴⁹⁴ nel libro XIV, ove l'autore avrebbe sospeso la scrittura dopo aver narrato la presa di Gerusalemme da parte di Erode e Sossio nel 37 a.C., e l'ingresso di Erode il Grande nel regno che gli è stato conferito tre anni prima a Roma. La conseguenza rilevante di questo *ritardo* consisterebbe nel fatto che il passaggio dal

⁴⁸⁸ THACKERAY, *Josephus the man and the historian*, p. 105.

⁴⁸⁹ Ios. Flav. *vita* 429.

⁴⁹⁰ THACKERAY, *Josephus the man and the historian*, p. 106.

⁴⁹¹ Ios. Flav. *ant.* I 1-26.

⁴⁹² *Ivi*, I 7.

⁴⁹³ *Ivi*, I 8.

⁴⁹⁴ Thuc. VII 49,4.

libro XIV al resto dell'opera sembra essere segnato da una «marcata trasformazione», per cui, rispetto al segno di stanchezza che caratterizza il quattordicesimo libro, si assiste a un nuovo modo di lavorare sul materiale a disposizione da parte dell'autore, nonché ad un cambio stilistico. Se ne deduce che il lavoro sia stato affidato «ad altre mani». ⁴⁹⁵ Nello specifico lo storico gerosolimitano percorre – nel XIV libro – la storia dell'ascesa di Antipatro ed Erode, argomento precedentemente affrontato sia dallo stesso Giuseppe nel suo *Bellum* che da Nicola di Damasco, cosicché la trattazione che ne fa nelle *Antichità* risulta quasi una ripetizione letterale, con delle varianti minime. Ciò differisce dall'uso delle fonti che Flavio fa nel libro XV, caratterizzato da una forte rielaborazione di queste (oltre che dall'incremento di nuovo materiale documentario) e da un cambiamento, o, per meglio dire, «cambiamenti» ⁴⁹⁶ di stile, che si diffondono fino al libro XIX, ove s'assiste al ripristino dello stile iniziale che viene mantenuto fino alla fine dell'opera dello storico (libro XX).

Vi sono però delle possibili obiezioni in merito, di tipo semantico e metodologico. In primo luogo, ciò che la critica ha inteso come “esitazione e ritardo” si presenta, nel testo greco, come «ὄκνος καὶ μέλλησις». ⁴⁹⁷ Ma è bene dire che la traduzione, specie per μέλλησις, di nostro particolare interesse, non è univoca. Moraldi, ⁴⁹⁸ ad esempio, rende la clausola come “amarezza e disgusto” (anche se, consultando un vocabolario di lingua greca, ⁴⁹⁹ notiamo che μέλλησις non viene indicato come nella traduzione di Moraldi, quanto, effettivamente, come *indugio*, *ritardo*, *temporeggiamento*, *dilazione* e, al più, *tempo dell'indugio o dell'attesa*). In secondo luogo è vero che, da un punto di vista metodologico, si constata un diverso approccio alle fonti; ma, come detto, il contenuto del XIV libro era già stato trattato da Giuseppe che, nelle *Antichità*, può essersi limitato dunque ad una ripresa o richiamo di quanto già precedentemente scritto, non dando ampio spazio ad una rielaborazione.

Tornando però alla tesi delle tre sezioni delle *Antichità* (I-XIV, XV-XIX e la terza costituita dal solo XX), la critica prosegue dividendo ulteriormente i libri dal XV al XIX: il XV ed il XVI recherebbero le tracce di un abile assistente, simile a quelli del

⁴⁹⁵ THACKERAY, *Josephus the man and the historian*, p. 107.

⁴⁹⁶ *Ivi*, p. 108.

⁴⁹⁷ *Ios. Flav. ant.* I 7.

⁴⁹⁸ L. MORALDI L., *Antichità giudaiche di Giuseppe Flavio*, p.69.

⁴⁹⁹ F. MONTANARI, *GI, Vocabolario della lingua greca, greco italiano*, Torino, 1995.

Bellum, mentre il XVII ed il XIX tradirebbero, al contrario, le tracce “esasperanti” di un imitatore di Tucidide. Quanto ai motivi che avrebbero spinto Giuseppe Flavio ad affidare la composizione di parte di questa altra sua opera ad altri concorrerebbero «quella stanchezza, esitazione e difficoltà nel far fronte ad una lingua acquisita» e la materia per lo più nuova: si sarebbe dunque accontentato di lasciare ad altri la produzione del seguito, «con istruzioni per rimodellare i materiali e variare la fraseologia». ⁵⁰⁰ Si aggiunga a ciò il fatto che la materia trattata (nello specifico la politica di Tiberio, l’assassinio di Caligola e l’ascesa di Claudio) avrebbe avuto come fonte documenti in caratteri corsivi romani degli archivi imperiali, o altre opere letterarie latine che Giuseppe, ignorante di latino, non poteva comprendere. Si tratta di una valida ragione, ma si può facilmente obiettare che ciò avrebbe implicato l’aiuto di un assistente per la comprensione e la traduzione dei documenti in questione, e non per affidargli *in toto* la stesura di parte dell’opera.

Tornando al profilo dei due assistenti, ci soffermeremo in primo luogo su quello che viene da Thackeray definito l’«hacker tucidideo», ⁵⁰¹ caratterizzato talvolta da un vero e proprio plagio di Tucidide, altrove da un’imitazione più sottile e dall’impiego di numerosi manierismi. Certo, lo storico ateniese era stato il modello imprescindibile (ed implicito) anche per il *Bellum*, ma nel caso presente i parallelismi diventano decisamente abbondanti e culminano in un vero e proprio ἀκμή: le antiche battaglie greche sono ripensate e proiettate, al pari delle orazioni di Pericle, sul suolo romano o palestinese; la ritirata da Siracusa e l’assedio di Platea forniscono le più numerose reminiscenze e i modelli più prestigiosi in senso bellico. Stilisticamente parlando vi è il ricorso frequente, al pari di Tucidide, alla litote: nel ritratto di Temistocle, Tucidide scrive: «anche in questioni in cui non aveva esperienza *non era incapace* (ὄνκ ἀπήλλακτο) di formare un giudizio sufficiente». ⁵⁰² Ora, il presunto aiutante usa per ben 15 volte iuncturae non altrimenti attestate nell’opera *omnia* di Giuseppe, e che dipendono proprio da questo passaggio tucidideo; si cita qui a mo’ di esempio il passo in cui Claudio, nascostosi dopo l’assassinio di Caligola, viene trovato e portato via dalle truppe romane come loro imperatore: «non essendo in grado di accertare i lineamenti a

⁵⁰⁰ THACKERAY, *Josephus the man and the historian*, p. 109.

⁵⁰¹ *Ivi*, p. 110.

⁵⁰² Thuc. I 138.

causa dell'oscurità, ma *non incapace* di giudicare che la figura furtiva fosse un uomo». ⁵⁰³ V'è tuttavia da sottolineare come, pur volendo ammettere un influsso dello storico ateniese, non troviamo qui οὐκ ἀπήλλακτο, bensì la variante οὐκ ἀποτετραμμένος, meglio traducibile con “non avverso da, pronto a fare qualcosa”. In modo analogo, la clausola οὐδὲν εἰς ἀναβολὰς, utilizzata da Tucidide ⁵⁰⁴ in un'occorrenza allorché tratta della richiesta urgente di rinforzi inoltrata da Nicia in difficoltà a Siracusa, compare una dozzina di volte in questa parte, ma una sola in un libro precedente, ⁵⁰⁵ ove la critica suppone che sia intervenuta egualmente la mano “dell'hacker”. Si riscontrano poi differenze da un punto di vista strettamente ortografico: ad esempio la forma del pronome relativo ὅσος in luogo di ὅσος e, generalmente, la sostituzione di parole comuni con forme insolite e bizzarre. La responsabilità di questo fidato collaboratore non sarebbe del resto confinata ai soli libri XVII-XIX, ma si arriva ad ipotizzare ⁵⁰⁶ che si potrebbe parlare di una sua presenza anche nei libri precedenti, ovunque sia possibile riscontrare un'imitazione o un manierismo tucidideo.

Ciò detto, l'argomentazione recata dal principale esponente di questa tesi, per l'appunto Thackeray, mi sembra discutibile in quanto il critico parte dal presupposto che vi sia tale collaboratore, impegnandosi dunque nel piegare ogni dato fornito in tal direzione. Detto altrimenti: Thackeray parla di una forte presenza, negli anni stessi della composizione delle *Antichità* e, in generale, della permanenza di Giuseppe Flavio a Roma, dei cosiddetti “tucididei”, una «tribù famigerata» ⁵⁰⁷ che faceva del manierismo tucidideo la caratteristica principale della propria produzione e oggetto della satira dello stesso Cicerone: «Se ci sono alcuni che si professano tucididei, una classe nuova e inaudita di ignoranti [...] i loro discorsi hanno così tante frasi oscure e recondite che difficilmente possono essere capiti». ⁵⁰⁸ Ora, non è parimenti possibile – se non addirittura più plausibile – ipotizzare che Giuseppe Flavio sia stato influenzato nella sua opera da questo manierismo che dilagava, così da adoperare il modello tucidideo tanto

⁵⁰³ Ios. Flav. *ant.* XIX 217.

⁵⁰⁴ Thuc. VII 15.

⁵⁰⁵ Ios. Flav. *ant.* VII 224.

⁵⁰⁶ THACKERAY, *Josephus the man and the historian*, p. 113.

⁵⁰⁷ *Ivi*, p. 110.

⁵⁰⁸ Cic. *orator* IX 30.

nel *Bellum* quanto nelle *Antichità* (con un culmine nel gruppo di libri problematizzato, ma che concerne tuttavia l'opera intera)?

Il secondo aiutante, «uomo di tipo nettamente superiore»,⁵⁰⁹ i cui manierismi sarebbero «bellezze» e i cui plagi felici «reminiscenze», non sembra così facilmente identificabile. Questi, come detto, si sarebbe occupato dei libri XV e XVI che, per alcune parti, sembrano essere legati sia da un punto di vista lessicale sia da un punto di vista stilistico alla *Guerra Giudaica*. Si tratterebbe di un profondo conoscitore della letteratura greca e, nello specifico, della poesia greca, di cui si rivelerebbe un profondo estimatore (di Sofocle nel particolare); questo tratto rappresenta una peculiarità, dal momento che sembra difficile prospettare un modello poetico, e, nello specifico, tragico, per una trattazione annalistica ebraica. Il nostro anonimo aiutante non sarebbe poi uno schiavo, e se non aveva assistito alla rappresentazione dei drammi sofoclei a Roma (ammesso che ve ne fossero), sicuramente aveva letto, secondo il giudizio della critica, *l'Aiace* e *l'Elettra*. Si cita a campione un passo dal XV libro delle *Antichità*,⁵¹⁰ ove per descrivere lo spettacolo vertiginoso del burrone sottostante al tetto del palazzo di Erode si usa la clausola «ἀπὸ τοῦ στέγους διοπτέειν»; nell'*Aiace* sofocleo troviamo «διοπτέει στέγος».⁵¹¹

Al pari dell'“aiutante tucidideo”, l'impiego di quello “sofocleo” non sembra rimanere relegato ai libri sopra indicati, ma pare, al contrario, che si verifichi anche in altri passi delle *Antichità* e, cosa che lo differenzia e contraddistingue dal primo collaboratore, in ogni luogo del *Bellum* ove vi sia una ripresa o citazione del tragico greco (ciò avverrebbe con una certa frequenza nel terzo libro, che in più occasioni pone riferimenti all'*Elettra*). Questa seconda mano sarebbe, infine, autrice dei passi in cui i rimandi concernerebbero sia poeti latini e, nello specifico, Virgilio (Giuseppe Flavio aveva effettivamente una scarsa conoscenza della letteratura latina), sia un altro celebre poeta tragico greco, vale a dire Euripide; si pensi – per quest'ultimo caso – ad Hagar in fuga da Sarah con il bambino Ishmael. Quando l'acqua viene a mancare depone il bambino, ormai esanime, sotto ad un pino e s'allontana, perché non muoia in sua presenza: «θεῖσα τὸ παιδίον ψυχορραγοῦν, ὡς μὴ παύσεως τὴν ψυχὴν ἀφῆ, προήει».⁵¹²

⁵⁰⁹ THACKERAY, *Josephus the man and the historian*, p. 114.

⁵¹⁰ Ios. Flav. *ant.* XV 93.

⁵¹¹ Soph. *Aj.* 307.

⁵¹² Ios. Flav. *ant.* I 218.

Si tratta di una reminiscenza dell'*Hercules Furens* euripideo, allorché Anfitrione prega Ercole di uccidere lui e la moglie prima dei figli, per non soffrire udendone i gemiti e i lamenti che invocano la madre: «ψυχορραγοῦντα καὶ καλοῦντα μητέρα». ⁵¹³ Non mancherebbe poi il riferimento a prosatori latini, per cui si è ipotizzata una suggestiva somiglianza tra il ritratto paradossale di Catilina, finemente tratteggiato da Sallustio, e la descrizione flaviana di Giovanni di Giscala, uomo «senza scrupoli e astuto [...], bugiardo, [...] sempre pieno di alte ambizioni» ⁵¹⁴ («ἀεὶ μὲν ἐπιθυμήσας μεγάλων», per cui troviamo, nel passo sallustiano, «nimis alta semper cupiebat»). ⁵¹⁵ In linea generale, gli interventi e dell'aiutante *a* e dell'aiutante *b* avrebbero portato al saccheggio, tra gli altri, di «Erodoto, Senofonte, Polibio, Dionisio di Alicarnasso e, per i discorsi disseminati lungo la narrazione, Demostene e gli oratori. Hanno diligentemente seguito la massima di Orazio: “vos exemplaria Graeca Nocturna versate manu, versate diurna” ⁵¹⁶». ⁵¹⁷

Lo studio di Thackeray ha esiti felici in quanto viene ampiamente accolto dalla critica successiva, almeno fino a Tessa Rajak ⁵¹⁸ che, pur riconoscendo i meriti dell'analisi stilistica condotta dal critico, rileva nel suo procedimento chiari difetti metodologici, dal momento che egli manca di riconoscere che la composizione di un'opera su larga scala (come le *Antichità*) «è un processo complesso e lungo, nel corso del quale devono verificarsi sviluppi nell'autore e diverse influenze su di lui». ⁵¹⁹ Anzitutto l'analisi di Thackeray non viene condotta sull'opera per la quale Giuseppe stesso ha riconosciuto il contributo d'altri, il *Bellum*, ma sulle *Antichità*, per le quali «non dice nulla del genere». ⁵²⁰ E, come già accennato, all'altezza delle *Antichità*, vale a dire intorno agli anni 80-90 d.C., Giuseppe doveva aver maturato una conoscenza linguistica e letteraria tale da permettergli la stesura di un'opera in modo autonomo. In secondo luogo è «palesamente» errato concludere la presenza di più mani partendo da manierismi di varie tipologie preponderanti in parti diverse dell'opera: se Giuseppe

⁵¹³ Eur. *Herc. fur.* 324.

⁵¹⁴ Ios. *Flav. bell.* II 585-587.

⁵¹⁵ Sallust. *de Cat. conjur.* V.

⁵¹⁶ THACKERAY, *Josephus the man and the historian*, p. 120.

⁵¹⁷ Hor. *ars poetica* 268-269.

⁵¹⁸ RAJAK, *Josephus, the historian and his society*, p. 233-236.

⁵¹⁹ *Ivi*, p. 235.

⁵²⁰ *Ivi*, p. 233.

Flavio studiava autori greci tenendo conto del loro *modus scribendi* – tentando di supplire alle proprie lacune stilistiche, di cui si parlava sopra – è naturale che i segni di autori letti recentemente «o che avevano colpito la sua fantasia»⁵²¹ dovessero essere evidenti in parti diverse del suo discorso. Si tratterebbe, insomma, di un meccanismo di lettura, vale a dire la riproposizione ed emulazione – conscia e/o inconscia – e il successivo scarto a favore di altri e nuovi autori, a seconda delle opere che Giuseppe andava leggendo nel corso della stesura della propria opera.

L'influenza del sofocleo, come detto, concerne, oltre alle *Antichità*, anche il *Bellum*; quella del tucidideo solo le *Antichità*, benché in molteplici passi. In realtà anche il *Bellum* mostra fin dall'esordio un impianto metodologico fortemente tucidideo: quale altro modello avrebbe dovuto del resto assumere Giuseppe Flavio nella proposizione di un'opera storiografica d'impianto annalistico? Giuseppe polemizza infatti contro coloro che hanno esposto questa guerra «con bell'arte, ma senza aver assistito ai fatti e solo combinando insieme racconti malsicuri e disparati» o contro chi ne ha fornito «una narrazione falsata o per compiacere ai romani o in odio ai giudei, sì che nelle loro opere ricorre sempre ora un giudizio di condanna, ora di esaltazione, ma non v'è mai posto per la verità storica». La *verità storica*, (τὸ δ' ἀκριβὲς τῆς ἱστορίας) la può garantire solo lui, in quanto ha assistito «di persona» ai suoi successivi sviluppi.⁵²² Ora, il fatto che l'influsso del tragico e dello storico siano pertinenti a più opere della produzione dello storico gerosolimitano mi sembra che possa condurci alla più probabile ipotesi che il ruolo dei collaboratori sia stato marginale e relegato al *Bellum*, piuttosto che credere un così forte – ma discontinuo – peso assunto da questi.

Un'ulteriore problematica deriva dalla *mescolanza*: si pensi alla battaglia tra gli Israeliti e gli Amorrei presente nelle *Antichità*.⁵²³ Nel modo, ma ancor più nella materia, l'autore attinge pesantemente a Tucidide e al racconto della ritirata Ateniese al fiume Asinaro;⁵²⁴ eppure una triplice allitterazione farebbe pensare a Sofocle. I due collaboratori si sarebbero dunque mescolati? È vero che Thackeray stesso ha ammesso reminiscenze tucididee – sebbene più sofisticate e profonde – nell'assistente *b* o sofocleo, ma per Rajak in linea generale gli stili delle parti attribuite ai due diversi

⁵²¹ *Ibidem*.

⁵²² Ios. Flav. *bell.* I 1-3.

⁵²³ Ios. Flav. *ant.* IV 89-95.

⁵²⁴ Thuc. VI 83.

assistenti «non sarebbero inequivocabilmente distinti»,⁵²⁵ e nella valutazione di Thackeray vi sarebbe un forte elemento soggettivo.

Bisogna infine considerare che, per opere caratterizzate da uno stile diverso come la *Vita*, vi sono intenti di natura diversa, vale a dire lontani dall'apologia e dalla polemica, con un conseguente calo di interesse per la forma dell'opera; non si deve dunque concludere, in modo sbrigativo ed errato, che esse presentino il vero stile di Giuseppe, uno stile vero e nudo che possediamo allorché i noti collaboratori vengono meno.

In definitiva dunque, guardando allo studio di Rajak, non mi pare *in toto* accettabile l'ipotesi degli assistenti *a* e *b* in quanto parte da un'idea meccanica di letteratura, non considerando dati essenziali come il contesto intellettuale e culturale in cui Giuseppe opera (proteso alla ricerca costante di modelli da emulare che si avvicendavano con ampia frequenza) e ponendo erroneamente il focus su un'opera per la quale non v'è ammissione di collaborazione (se Flavio l'ha menzionata per il *Bellum* perché non avrebbe dovuto farla per le *Antichità*?). Problematica mi pare piuttosto la ripresa da parte di Giuseppe (o di chi per lui) di autori (storici e poeti) latini, ma questo non è di interesse per il nostro dibattito. Considererei la questione da un altro punto di vista: Giuseppe pubblicò il *Bellum* solo dopo il 75 d.C., quando era stato in stretta vicinanza con greci e romani per circa otto anni. Poiché sappiamo che aveva iniziato a prendere appunti mentre era ancora prigioniero, sicuramente si sarà preparato anche in altri modi, impiegando del tempo anche per la stesura dello scritto nella sua lingua nativa. Se egli era già un parlante greco, come dimostrato, il suo compito (vale a dire una traduzione dall'aramaico al greco) non sarebbe stato troppo difficile. Sarebbe avventato, quindi, supporre che non sarebbe stato in grado di collaborare fruttuosamente con i suoi assistenti e ad assumersi la responsabilità ultima sia della sostanza che dello stile: il compito della composizione richiedeva «un'auto-educazione e una certa temerarietà»,⁵²⁶ ma per lui pare non fosse affatto impossibile. Quanto agli assistenti, la teoria di Schmidt⁵²⁷ secondo cui piuttosto che dipendenti retribuiti sarebbero stati «amici o conoscenti, ai quali Giuseppe inviò o mostrò parti del suo lavoro durante le diverse fasi della sua composizione» (e questo spiegherebbe il motivo per cui egli fa una menzione

⁵²⁵ RAJAK, *Josephus, the historian and his society*, p. 234.

⁵²⁶ *Ibidem*.

⁵²⁷ W. SCHMIDT, *De Flavii Josephi elocutione observations criticae I*, Leipzig, 1893, p. 26.

d'onore – benché anonima – dell'assistenza ricevuta) sembra per certi versi estrema e discutibile. Ma che Giuseppe avesse le capacità di comporre autonomamente il *Quarto libro maccabeo* – e da un punto di vista linguistico e da un punto di vista stilistico – mi sembra, ora, che non vi sia da dubitarne.

Capitolo IV

Tra ebraismo ed ellenismo: una cultura compromessa

1. Omero: il Quarto libro e le Antichità

Si vuole ora qui discutere riguardo ad un dato che non può essere tralasciato per i nostri fini; leggendo e analizzando nel dettaglio il *Quarto libro dei Maccabei* si nota, come si è detto, la presenza innegabile di influssi provenienti dal patrimonio letterario e culturale greco, che viene ora riproposto con riprese letterali, ora in senso più tematico-contenutistico. Ora, assumiamo per il momento come possibile l'idea che autori come Sofocle, Tucidide, Erodoto o Lisia – solo per menzionarne alcuni – fossero ormai entrati, a questa altezza cronologia, nel bagaglio culturale del nostro Giuseppe Flavio; o, ipotizziamo, egli lavorava ricorrendo a delle fonti scritte, vale a dire i testi letterari di questi ed altri autori, facilmente reperibili all'epoca nelle più importanti biblioteche. Emerge, tuttavia, un chiaro elemento di disturbo: nei *Maccabei* vi è una presenza sistematica di Omero, per il quale o vi è una ripresa diretta o, piuttosto frequentemente, vi sono *hapax* che consistono per lo più in verbi composti, che trovano la loro origine in un verbo semplice riscontrabile proprio nel solo Omero! Il legame è, insomma, innegabile, e si richiamano qui solo alcuni passi tra i passi significativi:

- l'accusativo plurale $\kappa\epsilon\nu\epsilon\tilde{\omega}\nu\alpha\varsigma$ ⁵²⁸ (“spazio vuoto”) è voce rarissima nella greco, ed è termine omerico; va notato che il termine figura in Omero solo all'accusativo sia nell'*Iliade*⁵²⁹ che nell'*Odissea*,⁵³⁰ benché al singolare, diversamente da *IV Mach.*;
- il termine $\iota\chi\acute{\omega}\rho$ ⁵³¹ è termine raro, benché non esclusivamente omerico: compare altrove in Plutarco⁵³² e nel *Timeo* Platonico.⁵³³ In questo caso tuttavia, con molta probabilità, sembra che l'autore sembra si rifaccia ad Omero, in quanto a questo termine ne viene accostato un altro, $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\alpha\kappa\acute{\iota}\alpha$, a sua volta termine omerico!⁵³⁴

⁵²⁸ *IV Mach.* VI 8.

⁵²⁹ Hom. *il.* V 284 e 857.

⁵³⁰ Hom. *od.* XXII 295.

⁵³¹ *IV Mach.* IX 20.

⁵³² Plut. *Alex.* XXVIII 3.

⁵³³ Plat. *tim.* 83 c.

⁵³⁴ Hom. *il.* IX 212.

- εἰστήκεις da ἴστημι è per Scarpat,⁵³⁵ nel capitolo XVI del *Quarto libro*,⁵³⁶ una chiara «reminiscenza omerica», con tutta la solennità epica: laddove in *IV Mach.* troviamo «εἰστήκεις τὸν Ελεαζαρὸν ὀρῶσα βασανιζόμενον καὶ ἔλεγες τοῖς παισὶν ἐν τῇ Ἑβραΐδι φωνῇ» (“te ne stavi attonita a guardare Eleazaro sotto le torture e dicevi ai tuoi figli in lingua ebraica”) abbiamo nell’*Iliade* «τύνη δ’ ἔστηκας, ἀτὰρ οὐδ’ ἄλλοισι κελεύεις λαοῖσιν μενέμεν»⁵³⁷ (“e tu te ne resti immobile e non incoraggi neppure le altre genti a resistere”);

Si deve ritenere reminiscenza omerica l’aggettivo ἀπορρῶγος,⁵³⁸ che non solo è termine omerico, ma compare nel *Quarto libro* insieme a προβλής (usato poco prima⁵³⁹ ed al plurale), al pari dell’occorrenza presente nell’*Odissea*: «δύο δὲ προβλήτες ἐν αὐτῷ ἀκταὶ ἀπορρῶγες».⁵⁴⁰

Guardando poi ad un livello più approfondito – tale, cioè, che vada oltre al piano prettamente lessicale – sembra poi possibile riconoscere dei legami anche da un punto di vista tematico (legami che talvolta trovano conferma proprio nella ricorrenza e nel riuso dei medesimi termini). Si veda ad esempio il quarto libro dell’*Iliade*, ove il divo Agamennone viene descritto *non sonnecchioso né restio a combattere*, ma “anelante” («σπεύδοντα»)⁵⁴¹ alla gloriosa battaglia. Al pari dell’eroe omerico che abbraccia la guerra, i sette fratelli del libro maccabeo, privi di viltà ed esitazione e convinti anzi di correre su una strada che porta all’immortalità, si affrettano («ἔσπευδον»)⁵⁴² alla morte. Ancora, Eleazaro muore nobilmente tra le torture, opponendosi con il ragionamento in virtù della Legge. Il verbo utilizzato per indicare l’atteggiamento di opposizione («ἀνθίστημι»),⁵⁴³ particolarmente raro, è tipicamente usato da Omero per la lotta tra gli dei: «Ἥρη δ’ἀντέστη χρυσηλάκατος κελαδεινὴ Ἄρτεμις».⁵⁴⁴ Può essere legato, in nome del contesto di *IV Mach.*, ad un nuovo significato di tipo giudaico-filosofico, ed essere visto come un epicismo applicato allo stesso Eleazaro. I parallelismi contenutistico-

⁵³⁵ SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 388.

⁵³⁶ *IV Mach.* XVI 15.

⁵³⁷ Hom. *il.* V 485

⁵³⁸ *IV Mach.* XIV 16.

⁵³⁹ *Ivi*, XIII 6.

⁵⁴⁰ Hom. *od.* XIII 97.

⁵⁴¹ Hom. *il.* IV 225.

⁵⁴² *IV Mach.* XIV 5.

⁵⁴³ *Ivi*, VI 30.

⁵⁴⁴ Hom. *il.* XX 72.

tematici, allorché presenti, risultano talmente pregnanti che, come possiamo constatare, v'è un passo del nostro *Quarto libro* che risulterebbe di difficile interpretazione senza il supporto fornitoci dall'Odissea. Nel nono libro del poema omerico Ulisse, nel tentativo di ingannare il Ciclope, racconta che Poseidone gli aveva infranto la nave scagliandola sugli scogli (e, nello specifico, “spingendola contro una punta”: «ἄκρη προπελάσας».⁵⁴⁵ Senza questo riferimento letterario risulterebbe problematica l'immagine di Eleazaro⁵⁴⁶ che, come Poseidone, “tira fuori”, “tende” come fosse un'arma la punta del suo pensiero con il quale infrange i marosi «κλύδωνας» delle passioni.

In definitiva, al di là dei singoli esempi contingenti, si può riscontrare nel *Quarto libro dei Maccabei* la tendenza a presentare i martiri giudei, rivestiti di un'aurea innegabilmente epica, come novelli rappresentati della καλοκάγαθία, nesso tutto greco che trova tematicamente sede anche nei poemi omerici e che viene richiamato esplicitamente nel libro maccabeo, benché con una diversità d'impiego e di accezione: «καὶ τῆ καλοκάγαθία τοῦ λογισμοῦ ἀποπτύσαι πάσας τὰς τῶν παθῶν ἐπικρατείας.».⁵⁴⁷ Ora, Aristotele⁵⁴⁸ usa questa nozione per riferirsi «al miglior tipo di eccellenza che una persona possa raggiungere», e non sembra intendere il termine καλός come bellezza fisica individuata nel dominio estetico: l'aggettivo ha, al contrario, un'ampia gamma semantica che oscilla tra «nobile, elegante, adatto».⁵⁴⁹ Ma il termine, nell'accezione omerica, non si distacca dalla componente fisica. Gli eroi dell'*epos* sono valorosi e portatori di ἀρετή, e a questa si accompagna come elemento complementare ed anzi come salda conferma della nobiltà interiore la bellezza esteriore, quella καλή che contraddistingue Achille, «simile agli dei»,⁵⁵⁰ Agamennone «bello e maestoso», che «ha tutta l'aria di essere un re»⁵⁵¹ o Paride, «sciagurato e bello solo nell'aspetto»,⁵⁵² che saprà dimostrare al fine il suo valore militare in battaglia uccidendo Achille (benché con l'aiuto di Apollo). Non è allora un caso che Tersite, guerriero «petulante» e che sempre dice «parole villane quando se la prende con i re, a vanvera e senza riguardo alcuno» sia

⁵⁴⁵ Hom. *od.* IX 283.

⁵⁴⁶ *IV Mach.* VII 5.

⁵⁴⁷ *Ivi*, III 18.

⁵⁴⁸ Arist. *EE* VIII 3.

⁵⁴⁹ G. BONASIO, *Kalokagathia and the Unity of the Virtues in the Eudemean Ethics*, «Apeiron» 53, 2020, pp. 27-57 (32).

⁵⁵⁰ Hom. *il.* IX 485.

⁵⁵¹ Hom. *il.* III 169-170.

⁵⁵² *Ivi*, III 39.

anche «il più brutto guerriero tra tutti quelli che giunsero a Troia», con «le gambe storte [...], zoppo da un piede e con le spalle ricurve, ripiegate in avanti; [...] aveva la testa a pera e vi spuntavano radi i capelli».⁵⁵³ Per quanto riguarda la declinazione del concetto di καλοκάγαθία nel nostro *Quarto libro*, è bene anzitutto dire che esso non è attribuito a persona, bensì a cosa, vale a dire al λογισμός (“e di scuotere di dosso con l’eccellenza del ragionamento ogni prepotenza delle passioni”).⁵⁵⁴ Ciò sorprende, ma non rappresenta un caso isolato (si pensi a Senofonte: «τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἔργων»).⁵⁵⁵ La ripresa del termine comporta una sorta di patto (non accettato da tutti nel giudaismo ellenistico) con il mondo filosofico-concettuale greco. Non si tratta di comprometersi con esso, «né si impostano bilanci per elencare debiti di termini e idee» da riconoscere alla dottrina greca: c’è sì «il riconoscimento del valore formativo della filosofia greca»,⁵⁵⁶ ma essa è giunta agli uomini da e tramite Dio. Sono state, presumibilmente, teorie molto dibattute nell’ambiente al tempo di *IV Mach*.

Analizzate dunque le convergenze tra l’opera omerica ed il libro maccabeo, è ora opportuno riflettere su alcuni elementi e questioni che non possono essere taciute. Abbiamo in precedenza appurato che il ruolo dei collaboratori di Giuseppe Flavio è marginale, benché presente, nella sua opera omnia; ammesso che Flavio sia l’autore del *Quarto libro*, non sembra opportuno, similmente, ipotizzare un supporto esterno – e greco – per uno scritto tanto *compromesso* con il mondo *ebraico* e, nello specifico, con le sue coordinate religioso-filosofiche. In secondo luogo, se l’autore del libro maccabeo, come visto, conosceva bene tanto l’*Iliade* quanto l’*Odissea*, non può non essere considerata la difficoltà della lingua omerica, la quale presenta una stratificazione di diversi elementi provenienti da differenti dialetti, cosicché si può a ragione parlare di lingua *artificiale* e composita. Dobbiamo distinguere, nello specifico, un livello arcaico, ove è possibile riscontrare eolismi di protoeolico (vale a dire l’eolico della Tessaglia) ed eolismi successivi all’emigrazione eolica in Anatolia, e la successiva trascrizione ionica (non esente, questa, da analoghe problematilità, in quanto è possibile distinguere ulteriormente tra *ionismi retrovertibili*, vale a dire esito della traduzione ionica del precedente strato e *ionismi irriducibili*, autentici e introdotti ex novo, in universo *nuovo*

⁵⁵³ *Ivi*, II 212-219.

⁵⁵⁴ *IV Mach*. III 18.

⁵⁵⁵ *Xen. mem.* II 1, 20.

⁵⁵⁶ SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, p. 161.

dall'aedo ionico, che non ha tradotto il testo recepto ma l'ha composto personalmente). Se essa rappresentava dunque una difficoltà per un greco del I secolo d.C., dobbiamo immaginare quanto fosse effettivamente possibile che una lingua artistica e fortemente *stratificata* (e, di conseguenza, l'epica omerica) fosse accessibile ad un ebreo del medesimo secolo e, nello specifico, a Giuseppe Flavio, giudeo parlante greco. Effettuando dunque una prima ricerca che possa legare in maniera significativa il nome di Omero a quello di Giuseppe emerge, quale primo risultato, un passo del *Contra Apionem*:

Ὅλωσ δὲ παρὰ τοῖς Ἑλλησιν οὐδὲν ὁμολογούμενον εὐρίσκειται γράμμα τῆς Ὀμήρου ποιήσεως πρεσβύτερον, οὗτος δὲ καὶ τῶν Τροϊκῶν ὕστερος φαίνεται γενόμενος· καί φασιν οὐδὲ τοῦτον ἐν γράμμασι τὴν αὐτοῦ ποίησιν καταλιπεῖν, ἀλλὰ διαμνημονευομένην ἐκ τῶν αἰσμάτων ὕστερον συντεθῆναι καὶ διὰ τοῦτο πολλὰς ἐν αὐτῇ σχεῖν τὰς διαφορίας.⁵⁵⁷

Il passo, è giusto dirlo, non può essere addotto come prova di un'effettiva lettura di Omero da parte di Giuseppe Flavio; ma è comunque rilevante, in quanto dimostra come, benché non greco, Giuseppe fosse *consapevole* e partecipe delle difficoltà e delle problematicità, già antiche, legate alla nascita e alla composizione dei poemi omerici (benché Giuseppe Flavio non ha addotto alcuna prova per le sue opinioni, dal momento che nemmeno le possedeva: solo la filologia moderna ha reso possibile un'esatta datazione dell'invenzione dell'alfabeto greco e, di conseguenza, l'indicazione di un *terminus post quem* per l'epos omerico).

Dunque, se non lesse i poemi omerici, certo ne conosceva la storia critica; ma addentrandoci più a fondo nella questione è possibile cogliere dei parallelismi più sottili che uniscono, in modo triangolare, non solo Omero e Flavio, ma anche il *Quarto libro*. In due passi di quest'ultimo infatti, vale a dire nel capitolo dodicesimo⁵⁵⁸ e tredicesimo,⁵⁵⁹ compare περιλείπω, verbo unicamente poetico e *hapax* di Omero, ove compare con tmesi: «ὅσσοι δ'ἂν πτολέμοιο περὶ στυγεροῖο λίπωνται»:⁵⁶⁰ “quanti rimanessero superstiti dell'odiosa guerra”. Il verbo è impiegato anche nel *Contra Apionem*: «οἱ περιλειπόμενοι τῶν ἱερέων», “i sacerdoti sopravvissuti”. Un verbo non

⁵⁵⁷ Ios. Flav. c. *Ap.* I 12.

⁵⁵⁸ *IV Mach.* XII 6.

⁵⁵⁹ *Ivi*, XIII 18.

⁵⁶⁰ *Hom. il.* XIX 230.

particolarmente attestato è dunque presente nelle opere di nostro interesse; ciò potrebbe essere addotto come prova non solo di una conoscenza omerica (tale che implichi la lettura dei poemi) da parte di Flavio, ma potrebbe giocare a favore dell'attribuzione allo storico gerosolimitano del *Quarto libro*. Tuttavia è bene sottolineare che, benché raro, non si tratta di un verbo esclusivo di questi scritti (*Iliade*, libro maccabeo, *Contra Apionem*), in quanto si riscontra infatti anche in Erodoto («περιλειφθείς»),⁵⁶¹ e ciò basta per incrinare la nostra ipotesi: Flavio potrebbe aver acquisito il verbo dallo storico di Alicarnasso.

Tuttavia, un confronto diretto tra Omero e l'opera *omnia* di Giuseppe Flavio potrà togliere ogni dubbio riguardo alla questione; nel libro XIV dell'*Iliade* Odisseo, adirato con Agamennone, gli intima di tacere, affinché nessuno degli Achei possa udire la sua proposta d'abbandonare la città dalle larghe vie: «Σίγα, μή τίς τ'ἄλλοκ Ἀχαιῶν τοῦτον ἀκούσῃ».⁵⁶² Nelle *Antichità* flaviane allorché un certo Batibio, di classe senatoria, seduto tra i tribuni in platea manifesta il suo stupore per il fatto che Cluvio non ha avuto notizia dei programmi di quel giorno (che comprendevano l'assassinio di un tiranno), Culvio risponde: «Σίγα, μή τίς τ'ἄλλοκ Ἀχαιῶν τοῦτον ἀκούσῃ».⁵⁶³ Giuseppe Flavio, dunque, cita in una sua opera un *intero* verso omerico, e ciò può essere addotto al fine come valida prova per dimostrare una conoscenza diretta – e, nel concreto, una lettura – di Omero (se non di entrambi i poemi, come è comunque probabile, almeno dell'*Iliade* da cui è tratto l'esametro). Si tratta della prova più valida e completa, ma non dell'unica: effettuando un ulteriore confronto tramite il TGL⁵⁶⁴ è possibile individuare ben 50 casi in cui Giuseppe Flavio opera un riuso del materiale lessicale omerico. Non si tratta, come nel caso analizzato, di citazioni letterali, quanto dell'utilizzo delle medesime parole ricorrenti in versi omerici (tratti, soprattutto, dall'*Odissea*), con una differenza e nella disposizione e nei casi in cui le parole stesse si presentano. Per esemplificare quanto detto osserviamo un passo del *Bellum* flaviano, ove nel settimo libro troviamo: «ἀργύρου γὰρ καὶ χρυσοῦ καὶ ἐλέφαντος».⁵⁶⁵ Si tratta di una ripresa omerica riadattata, cambiando – come detto – l'ordine delle parole e i casi: «χρυσῶ τε

⁵⁶¹ Er. I 82, 8.

⁵⁶² Hom. *il.* XIV 90.

⁵⁶³ Ios. Flav. *ant.* XIX 92.

⁵⁶⁴ *Thesaurus Linguae Graecae*.

⁵⁶⁵ Ios. Flav. *bell.* VII 134

καὶ ἀργύρω ἠδ' ἐλέφαντι»;⁵⁶⁶ ο, ancora, «πρώτων εἰσελθεῖν ἔᾶσαι»⁵⁶⁷ per «ἔῶμέν μιν πρῶτα παρεξελθεῖν»⁵⁶⁸ e «πολλὰ μὲν ὑπ' αὐτοῦ πεπόνθοι κακά»⁵⁶⁹ per «πόλλ' ἐπὶ τοῖς πάθομεν κακά». ⁵⁷⁰ Casi del genere non possono essere casuali e, insieme alla prova determinante della ripresa letterale, portano necessariamente alla conclusione che Giuseppe Flavio conosceva i poemi omerici, al pari dell'autore del *Quarto libro dei maccabei*, a discapito della difficoltà linguistica – e filologica – che caratterizza questo epos, e del fatto non irrilevante che Giuseppe non era greco di madrelingua. E non è certo banale chiedersi quanti giudei a quell'altezza cronologica fossero in grado di accedere a quello specifico – e compromesso – patrimonio letterario greco.

L'idea suggestiva che va insinuandosi, anche in seguito alle considerazioni in precedenza effettuate, è che, al fine, questi non costituissero un numero rilevante.

⁵⁶⁶ Hom. *od.* XXIII 200.

⁵⁶⁷ Ios. Flav. *vita* CVIII 4.

⁵⁶⁸ Hom. *il.* X 344.

⁵⁶⁹ Ios. Flav. *ant.* XII 401.

⁵⁷⁰ Hom. *od.* III 113.

Conclusione

Trarre delle conclusioni in merito, nei limiti del possibile, è ora d'obbligo.

Non mi sono posta l'obiettivo, nel presente elaborato, di svellere a forza un'idea così radicata nella critica moderna, col fine di riportare in auge l'opinione suggestiva degli antichi (cosa che certo sarebbe per noi comoda, sicché avremmo al fine un autore, vale a dire almeno una certezza per la nostra opera scardinata da coordinate temporali e cronologiche, senza un genere certo). Si sono volute piuttosto analizzare, sotto una luce quanto più possibilmente critica e razionale, le argomentazioni che hanno alimentato e alimentano tuttora il dibattito critico ormai da più di due secoli, cercando di comprendere quanto siano effettivamente valide ed insindacabili, o quanto accettate passivamente perché autorevoli o consolidate. La mia conclusione in merito è che, benché di valore, poche o nulle siano quelle effettivamente inoppugnabili; alcune, come la mancata conoscenza di Giuseppe di *II Mach.*, sono anzi facilmente contestabili perché basate *e silentio*. Ho attestato che Giuseppe non era uno storico esente da errori, così come il nostro anonimo autore; che la discrasia tra la vita di Giuseppe e il contenuto morale dell'opera non rappresenta un ostacolo insormontabile, né lo stile, che si dimostra giustificabile per il diverso tipo di opera e finalità rispetto al resto della produzione dello storico gerosolimitano; che il contesto filosofico del *Quarto libro*, o, per meglio dire, il modo di rappresentare la religione ebraica, è il medesimo di Giuseppe; che i possibili luoghi di composizione sono tre (Palestina e, più probabilmente, Roma o Antiochia), due dei quali toccano la parabola esistenziale di Giuseppe, e che l'arco cronologico della stesura rappresenta tutt'altro che un problema per il nostro dibattito. Ho infine analizzato gli elementi in comune da un punto di vista culturale e contenutistico: alcune coincidenze, come la medesima eccezione del termine ἡδονή, mi sono sembrate tutt'altro che irrilevanti.

In un secondo momento ho cercato di individuare una nuova possibile via, una nuova prova: la comune conoscenza omerica da parte dei due (o uno?) autori. La presente analisi non può e non vuole chiudere una questione, ma al contrario riapirla: forse si rivelerà al fine sbagliato attribuire il *Quarto libro dei Maccabei a Giuseppe Flavio*, ma credo che non si tratti di un'ipotesi assurda e superata, come si è creduto fino ad ora.

Più che di conclusioni si parla di proposte; se poi v'è l'urgente esigenza di trovare una risposta, questo elaborato fornisce un *possibile* responso: se, dopo aver riaperto il dibattito, si vorrà ancora scartare l'idea di Giuseppe Flavio, ritengo che si debba riconoscere quanto meno un profilo autoriale vicino a Giuseppe stesso, per identità, provenienza, finalità e contesto culturale.

Responso che avvicina il nostro caso a quello della *Lettera VII* di Platone, o chi per lui.

7. Bibliografia

I. Edizioni di riferimento e traduzioni.

IV Mach:

ANDERSON H., *4 Maccabees in The Old Pseudepigrapha II*, a c. di J. H. CHARLESWORTH, New York, 1985.

DEISMANN A., *Das Vierte Makkabäerbuch in Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II*, a c. di L. KAUTZSCH, Tübingen, 1900.

DUPONT-SOMMER A., *Le quatrième livre des Machabées. Introduction, traduction et notes*, Paris, 1939.

GRIMM C.L.W., *Viertes Buch der Maccabäer in Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments*, Leipzig, 1857.

HADAS M., *The third and fourth books of Maccabees*, New York, 1953.

KRAUS REGGIANI C., *4 Maccabei, traduzione e commento*, Genova, 1992.

LÓPEZ SALVA M., *Libro cuarto de los Macabeos in Apócrifos del Antiguo Testamento III*, a c. di A. DIEZ MACHO, Madrid, 1982.

RAHLFS A., *Septuaginta*, Stuttgart, 1935.

SCARPAT G., *Quarto libro dei Maccabei*, Brescia, 2006.

TOWNSHEND R.B., *The fourth book of Maccabees in The apocrypha and pseudepigrapha vol. II*, a c. di D.D., D.LITT., R.H. CHARLES, Oxford, 1913.

TROIANI L., *Apocrifi dell'Antico Testamento V, Letteratura giudaica di lingua greca, sotto la direzione di P. Sacchi*, Brescia, 1997.

Giuseppe Flavio:

Ios. Flav. ant.:

MORALDI L., *Giuseppe Flavio, Antichità giudaiche*, Torino, 2013.

NIESE B., *Flavii Josephi opera, edidit et apparatus critico instruxit*, Berlin, 1885-95.

Ios. Flav. bellum:

VITUCCI G., *La guerra giudaica I*, Roma, 1978.

VITUCCI G., *La guerra giudaica II*, Roma, 1978.

Ios. Flav. c. Ap.:

CALABI F., *In difesa degli ebrei (contro Apione)*, Venezia, 1993.

SIEGERT F., *Flavius Josephus: Über Die Ursprünglichkeit Des Judentums (Contra Apionem)*, Tübingen, 2011.

Ios Flav. *vita*:

MIGLIARIO E., *Autobiografia*, Milano, 1997.

SIEGERT F., Flavius Josephus, *Aus Meinem Leben (Vita)*, Tübingen, 2011.

2. *Studi critici.*

ABRAHAMS I., *Campaigns in palestine from alexander the great*, London, 1922.

ANDERSON H., *Third and Fourth Maccabees and Jewish Apologetics*, in *La Littérature Intertestamentaire. Colloque de Strasbourg (17-19 octobre 1983)*, Paris, 1985.

BARR J., *Hebrew, Aramaic and Greek in the Hellenistic Age* in *The Cambridge History of Judaism v. II: the Hellenistic age*, a c. di W. D. DAVIES e L. FINKELSTEIN, Cambridge, 1990.

BONASIO G., *Kalokagathia and the Unity of the Virtues in the Eudemean Ethics*, «Apeiron» 53, 2020.

BEKKERI I., *Suidae Lexicon ex recognitione*, Berolini, 1854.

BEGG C., *The Exploits of David's Heroes according to Josephus*, «LASBF» 47, 1997.

BICKERMAN E.J., *La Charte séleucide de Jérusalem*, in *Studies in Jewish and Christian History II*, Leiden, 2007 (¹1980).

BOSSINA L., *L'ultima scommessa di Giuseppe Flavio ebreo "cristianizzato" a sua insaputa*, «La Stampa», 2021.

BREITENSTEIN U., *Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs*, Stuggart, 1978.

CAIRO G., *Il santo traditore: Vita e opere di Flavio Giuseppe*, Bologna, 2019.

CANFORA L., *La conversione: come Giuseppe Flavio fu cristianizzato*, Roma, 2021.

CATASTINI A., *Stoici ed Epicurei in Flavio Giuseppe*, *Ant. X 266-281*, «Studi Classici e Orientali» 46, 1997.

COLLINS J.J., *Between Athens and Jerusalem, Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*, New York, 1983.

DAUBE D., *Three legal notes on Josephus after his surrender*, «Law Quarterly Review» 93, 1977.

DESILVA D.A., «...And Not a Drop to Drink»: *The Story of David's Thirst in the Jewish Scriptures, Josephus, and 4 Maccabees*, «Journal for the study of the Pseudepigrapha» 16, 2006.

DESILVA D.A., *4 Maccabees Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Leiden, 2006.

DESILVA D.A., *The Human Ideal, the Problem of Evil, and Moral Responsibility in 4 Maccabees*, «Bulletin for Biblical Research» 23, 2013.

DODDS E.R., *I greci e l'irrazionale*, Milano, 2008 (¹1951), pp. 239-240.

- EWALD H., *Geschichte des Volkes Israele bis Christus III*, Göttingen, 1847.
- FIRPO G., *Il contesto storico in Quarto libro dei Maccabei*, a c. di G. SCARPAT, Brescia, 2006.
- FREUDENTHAL J., *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft (IV Mallabaerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert*, Breslau, 1869.
- FRITZSCHE O. F., *Libri Apocryphi Veteris Testamenti Graeci*, Leipzig, 1871.
- GFRÖRER A.F., *Kritische Geschichte des Urchristenthums II*, Stuggart, 1831.
- HADAS-LEBEL M., *Jérusalem contre Rome*, Paris, 1990.
- HENGEL M., *Judentum und Hellenismus Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palastinas bis zur Mitte des 2. jh.s v. Chr.*, Tübingen, 1998.
- HENTEN J.W., *The Maccabean Martyrs as Saviors of the Jewish People: A Study of 2 & 4 Maccabees*, Leiden, 1997.
- HENTEN J. W., “*Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches*”, in *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature* a c. di J.W. van Henten, H.J. de Jonge et. (eds), Leiden, 1986.
- HIEBERT R.J.V., *4 Maccabees*, in *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, a c. di J. A. AITKEN, London, 2015.
- LAMBECK P., *Commentaria de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi VIII*, Vienna, 1679.
- LEBRAM J., *Die literarische Form des vierten Makkabaerbuches*, «*Vigiliae Christianae*» 28, 1974.
- MARCUS R., *The Pharisees in the light of modern scholarship*, «*Journal of Religion*» 23, 1952.
- MASON S., *Flavius Josephus on the Pharisees. A Composition – Critical study*, Leiden, 1991.
- MOMIGLIANO A., *Pagine ebraiche*, Torino, 1987.
- MOSCICKE H., *The Concept of Evil in 4 Maccabees Stoic Absorption and Adaptation*, «*Journal of Jewish Thought & Philosophy*» 25, 2017.
- NOCK A.D., *Posionius*, «*The Journal of Roman studies*» 49, 1959.
- NORDEN E., *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig, 1923.
- OLSON K., *A Eusebian Reading of the Testimonium Flavianum in Eusebius of Cesarea: traditions and innovations* a c. di A. JOHNSON e J. SCHOTT, Cambridge, 2013.
- PFEIFFER R., *History of New Testament Times with an introduction to the Apocrypha*, New York, 1949.
- RAJAK T., *Josephus, The Historian and his society*, London, 1983.
- RAJAK T., *Paideia in the Fourth Book of Maccabees in Jewish Education from Antiquity to the Middle Ages Studies in Honour of Philip S. Alexander* a cura di G. J. BROOKE e R. SMITHUIS, Leiden, 2017.

- RAMPOLLA DEL TINDARO M., *Del luogo e del martirio e del sepolcro dei Maccabei*, Roma, 1898.
- RENEHAN R., *The greek philosophic background of fourth Maccabees*, «Rheinisches Museum für Philologie» 115, 1972.
- ROBERT L., *Études épigraphiques et philologiques*, Amsterdam, 1938.
- ROST L., *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschliesslich der grossen Qumran-Handschriften*, Heidelberg, 1971.
- SCHMIDT G., *De Flavii Josephi elocutione observations criticae I*, Leipzig, 1893.
- SCHÜRER E., *La storia del popolo ebraico nell'età di Gesù Cristo III*, Edimburgo, 1998.
- SHUTT R. J. H., *Studies in Josephus*, London, 1961.
- SACCHI P., *Appunti per una storia della crisi della legge nel giudaismo del tempo di Gesù*, «Bibbia e Oriente» 12, 1970.
- SOCCI A., *La guerra contro Gesù*, Milano, 2011.
- SWETE H.B., *The Old testament in Greek III*, Cambridge, 1899.
- THACKERAY J., *Josephus the man and the historian with a preface by George Foot Moor*, New York, 1929.
- TRAVERS HERFORD R., *The Pharisees*, New York, 1924.
- TROIANI L., *Greci ed ebrei, ebraismo ed «ellenismo»* in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, v. III: *I Greci oltre la Grecia*, a c. di S. SETTIS, Torino, 2001.
- URBACH E., *Class status and leadership in the World of the Palestinian Sages* in *Atti dell'Accademia israeliana delle scienze e delle lettere II*, Gerusalemme, 1965.
- VAN HENTEN J.W., *The Maccabean Martyrs as Saviors of the Jewish People: A Study of 2 & 4 Maccabees*, Leiden, 1997.
- VEGETTI M., *Platone*, in *Storia della Filosofia I, dall'antichità al Medioevo*, a c. di U. ECO e R. FEDRIGA, Roma.
- VIDAL-NAQUET P., *Il buon uso del tradimento. Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Roma, 1980.
- WENDLAND P., *Die hellenistisch-romische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen, 1972.
- WOLFSON H.A., *Philo II*, Cambridge, 1948.