

ISTITUTO DI STUDI EBRAICI
SCUOLA RABBINICA «S. H. MARGULIES - D. DISEGNI»

HEBRAICA

MISCELLANEA DI STUDI

IN ONORE

DI

SERGIO J. SIERRA

PER IL SUO 75° COMPLEANNO

A CURA DI

F. ISRAEL - A.M. RABELLO - A.M. SOMEKH

TORINO
5759 - 1998

Lo sfondo mitologico e folclorico del racconto di «Susanna e i vecchioni»

I. IL RACCONTO DI SUSANNA DEL LIBRO DI DANIELE

Il racconto di «Susanna e i vecchioni» costituisce, com'è noto, una delle quattro sezioni che sono state aggiunte al libro biblico di *Daniele*, nella fattispecie il XIII capitolo. Le altre tre sezioni sono il salmo di Azaria assieme al cantico dei tre giovani (*Dan.* iii,24-90) e il racconto di «Bel e il drago» (*Dan.* cap. xiv). Data la sua natura di testo supplementare, *Susanna* fu escluso nel novero dei testi normativi quando si trattò di fissare il canone della Bibbia ebraica. L'originale in lingua semitica, verosimilmente in aramaico, non fu quindi più ricopiato e così si è perduto¹. *Susanna* fa invece parte integrante dell'antica versione greca dei Settanta² e di tutte le versioni della Bibbia che, direttamente o tramite la revisione greca di Teodoziona, derivano da essa³. Comunque sia, nella cultura ebraica il ricordo di *Susanna* non si è mai spento, poiché esso è ben radicato nel folclore giudaico di ogni

¹ J.T. MILIK, *Susanne à Qumrân*, pagg. 355-357, ritiene tuttavia di aver individuato tre frammenti minimi di Qumran (#4Q551), scritti in aramaico nella seconda metà del I sec. a.C., i quali sarebbero da mettere in relazione con *Susanna*. Ringrazio il Dr. Corrado Martone per avermi segnalato l'articolo testé citato.

² Circa la versione greca dei Settanta del racconto di Susanna si veda GEISSEN *Susanna. Bel et Draco* e MOORE *Daniel*, pagg. 77-116.

³ L'episodio viene generalmente collocato come nei Settanta dopo *Dan.* cap. xxii, mentre nella recensione greca dell'ebreo Teodoziona (II sec. d.C.) e nella *Vetus Latina* esso precede *Dan.* cap. i. Per la Chiesa cattolica il racconto di Susanna è entrato definitivamente nel canone, sia pure come deuterocanonico, con il Concilio tridentino nel 1546; la Chiesa greca con il Sinodo di Gerusalemme di 1677 lo considera semplicemente come un testo «ecclesiastico», escluso dal canone, mentre le Chiese riformate lo considerano apocrifo, cf. *Dizionario Biblico Feltrinelli*, pagg. 167-168.

epoca⁴. Sebbene il racconto sia arcinoto, mi sia lo stesso concesso di farne un riassunto:

Susanna, figlia di Chelkia, donna pia e di rara bellezza, madre di quattro bambini⁵, era la moglie di un uomo facoltoso di nome Ioakim, uno degli ebrei deportati in Babilonia. Costui possedeva un'ampia casa con annesso parco che egli metteva ogni mattina a disposizione di due giudici, definiti «Anziani del popolo», affinché vi tenessero udienza. I due autorevoli personaggi si invaghiarono di Susanna ed essendosi reciprocamente scoperti in preda alla passione cospirarono per violentarla⁶. Entrati di nascosto nel parco, vi sorpresero la donna sola, in attesa che le ancelle le portassero i profumi e l'unguento per il bagno. Gli anziani allora corsero da lei e passarono presto alle minacce. Se non avesse ceduto ai loro desideri avrebbero testimoniato di averla colta in flagrante con un giovane sconosciuto. Viste le sue resistenze, i due la calunniarono di fronte al popolo e la fecero condannare alla lapidazione. L'Angelo del Signore⁷ ispirò allora il profeta Daniele, che allora era un giovanetto. Questi si fece avanti, e, dopo aver contestato che l'imputata era stata condannata senza un'indagine approfondita, pretese di interrogare lui stesso i due autorevoli testimoni, tenendo l'uno separato dall'altro. Autorizzato a ciò dall'assemblea del popolo, Daniele chiese ad ognuno di loro di indicare sotto quale albero e in quale parte del parco⁸ Susanna fosse giaciuta con lo sconosciuto. L'uno disse «Sotto un lentisco», l'altro «Sotto un leccio». Rilevata la discordanza delle loro risposte, Daniele li dichiarò colpevoli e profetizzò l'imminente punizione da parte dell'Angelo del Signore. Di conseguenza l'assemblea scagionò Susanna e condannò a morte i due falsi testimoni. Secondo i Settanta essi furono legati, portati fuori della città e gettati in un burrone; dopodiché l'Angelo del Signore scagliò su di loro una folgore. Teodoziona si limita a dire che fu eseguita la pena di morte prescritta dalla legge di Mosè.

Negli ultimi 120 anni l'attenzione degli studiosi si è concentrata su due problemi che questo racconto pone: da una parte il quesito sulla sua

⁴ Per una bibliografia sulla fortuna del racconto di Susanna nel folclore giudaico si veda WURMBRAND *Falasha Susanna* e SCHWARZBAUM *Prolegomenon*, pagg. 73-74.

⁵ Che Susanna fosse allora madre di quattro figli lo si apprende solo dal testo greco dei Settanta (v. 30).

⁶ Per sedurla (v. 22), secondo la revisione di Teodoziona.

⁷ Dell'intervento dell'Angelo del Signore che infuse nel ragazzo lo spirito di sapienza parla solo la versione dei Settanta, v. 45.

⁸ La duplice domanda compare solo nella versione dei Settanta, perché in Teodoziona l'interrogatorio mira esclusivamente a stabilire di che tipo fosse l'albero. Comunque in entrambe le versioni viene riportata solo la risposta alla prima domanda. מַלְאֲכָא, *Susanne à Qumrân*, pagg. 350-351, suppone che nel testo originale aramaico la risposta alla doppia domanda abbia dato luogo a giochi di parola per allitterazione tipo *tht 'rb' b-m'rb'* «Sotto il pioppo nella parte occidentale» e *tht špspt' b-špwn'* «Sotto il salice nella parte settentrionale». Il traduttore avrebbe rinunciato a rendere in greco il *calembour* semitico.

funzionalità all'interno del libro sacro, dall'altra quello sulle sue possibili fonti⁹.

Il dibattito sulle motivazioni che possono aver giustificato l'inserimento di *Susanna* nel *Libro di Daniele* vede in campo due diverse posizioni:

1) Secondo alcuni, *Susanna* sarebbe un racconto didattico i cui fini sono essenzialmente morali e religiosi¹⁰. Di recente questa ipotesi è stata riproposta da H. Engel, il quale sostiene che *Susanna* personifica il popolo di Giuda, innocente e minacciato, mentre i due giudici iniqui ne rappresentano i nemici¹¹.

2) Secondo altri, in primo luogo N. Brüll¹² in un articolo apparso nel 1877, e ultimamente A. Catastini¹³, il racconto di *Susanna*, pur rimanendo nel genere didattico, avrebbe un fine più mirato e concreto. Esso si configurerebbe cioè come un libello polemico e satirico in funzione antisaducea che avrebbe compilato, rielaborando un'antica leggenda popolare, un sostenitore dell'esponente farisaico Simeone ben Shetach. Secondo questa ipotesi *Susanna* sarebbe quindi stato scritto negli ultimi anni del regno di Alessandro Janneo, tra il 90 e l'85 a.C., nel quadro della lotta dei Farisei contro i Sadducei per la supremazia nella Gerusia, il consiglio degli anziani del popolo¹⁴.

I due giudici che hanno abusato della propria autorità per estorcere un favore sessuale raffigurerebbero dunque l'arroganza del potere aristocratico dei Sadducei. Al contrario, il giovanetto Daniele rappresenterebbe l'emergente ceto dei Farisei, ansioso di riformare le procedure giudiziarie fin allora applicate dai loro avversari.

Per quanto riguarda invece il problema dell'individuazione delle fonti a cui si sarebbe ispirato l'ignoto autore di *Susanna*, si registrano le

⁹ Faccio riferimento allo stato della questione che Alessandro Catastini ha esposto nel 1988 in un brillante articolo: «Il racconto di *Susanna*: riconsiderazioni di ipotesi vecchie e nuove» (CATASTINI *Susanna*, pagg. 195-196).

¹⁰ Cf. CATASTINI *Susanna*, pag. 195 e nota 9, pag. 202. La bibliografia relativa si veda in PFEIFFER *History of the New Testament Times*, pag. 450; BUSTO SAIZ *Interpretación del relato de Susana*, pagg. 12-30.

¹¹ Cf. CATASTINI *op. cit.*, pag. 195 e nota 10, pag. 202; ENGEL *Die Susanna-Erzählung*, pagg. 178-179.

¹² BRÜLL *Susanna-Buch*, pagg. 1-69.

¹³ CATASTINI *op. cit.*, pagg. 196-201.

¹⁴ Questa lotta si concluse agli inizi del regno di Salomé Alessandra con l'abolizione della Gerusia e la creazione del Sinedrio. In quest'ultimo i Farisei ebbero finalmente la maggioranza, cf. *Dictionary of the Bible*, IV, pagg. 467-468. Tra Farisei e Sadducei ci fu in quell'occasione un'accesa polemica sui criteri di conduzione dei processi contemplanti una eventuale pena capitale.

seguenti tre ipotesi che qui espongo rifacendomi all'articolo precedentemente citato di Catastini¹⁵:

A) Può trattarsi di una leggenda giudaica nota in altra forma a Origene¹⁶ e a S. Girolamo¹⁷; la leggenda prenderebbe lo spunto da una interpretazione haggadica di *Ger.* xxix, 21-23, ove si parla dei due falsi profeti Acab e Sedecia che si macchiarono di adulterio; quest'ultimo particolare offre l'estro per l'aggancio con i due falsi testimoni, i «vecchioni» (πρεσβύτεροι), che vogliono indurre in peccato carnale Susanna e, avendone ottenuto un rifiuto, si vendicano mettendone in atto la minaccia di accusarla ingiustamente.¹⁸

B) Altri hanno pensato di riconoscere in *Susanna* i temi di un mito che è stato ricercato nelle fonti babilonesi e greche, vedendo nell'eroina i tratti ora di una divinità dell'amore e della verginità, ora di una dea solare¹⁹.

C) Incontra il favore di molti l'ipotesi del *folk-tale*, ovvero del racconto popolare. Il racconto di Susanna riprodurrebbe cioè un genere favolistico di pura finzione i cui motivi sono riconoscibili nel tema del «giovane saggio» (ruolo svolto nella fattispecie da Daniele) e in quello di «Geneviève» (la bella donna falsamente accusata). Questa ipotesi è assai accreditata tra gli studi più recenti²⁰.

Nel presente contributo intendo prospettare un'ipotesi che combini i dati della ricerca mitologica con i dati della favolistica. I primi dovrebbero rappresentare la trama del racconto di Susanna che individuo nella tentata seduzione di una giovane donna da parte di due personaggi autorevoli; i secondi, ossia l'intreccio dei motivi narrativi della «bella donna calunniata» e del «giovane saggio», ne costituirebbero invece l'ordito.

¹⁵ CATASTINI *op. cit.*, pag. 195.

¹⁶ CATASTINI *op. cit.*, nota 3, pag. 201: Origene, *Epistola ad Africanum de Susannae historia*, in J.-P. Migne, *Patrologia Graeca* 11, 63-66.

¹⁷ CATASTINI *op. cit.*, nota 4, pag. 201: S. Girolamo, *Commentaria in Jeremiam prophetam*, in J.-P. Migne, *Patrologia Latina* 24, 896-897.

¹⁸ CATASTINI *op. cit.*, nota 5, pag. 202: FRITZSHE-GRIMM *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch*, pagg. 84-85; DELCOR *Le livre de Daniel*, pag. 278. L'episodio di Acab e Sedecia è narrato nel Talmud Babilonese, *Sanhedrin* fol. 93a; si veda la traduzione di M. Gaster in *Jerahmeel*, cap. LXIV, pagg. 200-202: «The Midrash of Ahab ben Qolaya and Zedekiah ben Ma'aseyah». I due falsi profeti cercarono di sedurre la figlia di Nabucodonosor.

¹⁹ CATASTINI *op. cit.*, nota 6, p. 202: si veda la bibliografia riportata in PFEIFFER *History of New Testament Times*, pagg. 452-453.

²⁰ CATASTINI *op. cit.*, pagg. 195-196 e nota 8, pag. 202: S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, IV, Copenhagen 1957, pagg. 76-81, 480-482.

In particolare, voglio richiamare l'attenzione su un *midrash* medioevale che, a prima vista, ha ben poco in comune con l'episodio di Susanna e che parrebbe, anzi, un racconto eziologico su due ordini di cose estremamente eterogenei: da una parte le Pleiadi, dall'altra le interiezioni di fatica e di dolore.

2. IL MIDRASH DI SHEMĤAZAY E 'AZA'EL

Il *midrash* di Shemĥazay e 'Aza'el²¹ è un racconto esegetico medioevale le cui notizie più antiche non risalgono oltre l'XI secolo, ma che tramanda in forma condensata una parte del contenuto del *Libro dei Giganti*, un'opera giudaica di datazione incerta, comunque collocabile tra il III e il I sec. a.C.²² Ecco un sunto di tale *midrash*:

Shemĥazay e 'Aza'el²³ erano due angeli che avevano chiesto al Signore il permesso di dimorare tra gli uomini. Giunti sulla terra essi si invaghiarono delle figlie degli uomini. In particolare Shemĥazay si innamorò perdutamente di una fanciulla di nome Estĕrah²⁴ e tentò di sedurla. Per guadagnar tempo, Estĕrah gli promise che lo avrebbe assecondato, se le avesse rivelato il Nome Ineffabile che gli permetteva di ascendere al cielo. Appena Shemĥazay ebbe pronunciato quel nome, la fanciulla lo ripeté per liberarsi al più presto dalle molestie dell'angelo. Il Signore ricompensò la sua virtù e la sua intraprendenza trasformandola in una delle Pleiadi. Shemĥazay e 'Aza'el si unirono ad altre donne ed ebbero figli. Una notte i due figli di Shemĥazay, di nome Heyyà e Aheyyà, ebbero uno strano sogno e chiesero al padre di interpretarlo. Egli annunciò loro, riferendo una profezia del patriarca Enoc, che entrambi sarebbero morti nel diluvio, ma in compenso il loro nome sarebbe stato pronunciato da chiunque in futuro avesse sollevato e spostato grossi pesi sospirando. Shemĥazay si pentì del suo peccato e da allora è rimasto appeso a testa in giù tra il cielo e la terra. Al contrario 'Aza'el continuò imperterrito a sedurre uomini e donne.

I personaggi maschili della vicenda non sono affatto sconosciuti. Shemĥazay e 'Aza'el sono i due principali esponenti della categoria

²¹ Cf. MILIK *Books of Enoch*, pagg. 321-333; GASTER *Jerahmeel*, cap. XXV, pagg. 52-54 («The Midrash of Shemhazai and Azael»); GINZBERG *Leggende degli ebrei*, pagg. 143-146 («Il castigo degli angeli caduti»).

²² Del *Libro dei Giganti* sono stati ritrovati a Qumran pochi frammenti in lingua aramaica; esso faceva parte del cosiddetto *Pentateuco enochiano*, cf. MILIK *op. cit.*, pagg. 298-339.

²³ Il nome Shemĥazay compare nelle forme šnhz'y, šmhzy, šmhwzy, šnyhzh e šnyhç' «il mio Nome ha visto», mentre 'Aza'el presenta pure le varianti 'Azaz'el e 'Aśa'el «Dio ha fatto», MILIK *op. cit.*, pagg. 428 e 437.

²⁴ Varianti: Estĕrà, Isĕrah e Isĕhar, cf. MILIK *op. cit.*, pag. 323.

angelica dei Vigilanti, angeli del Signore che, secondo il *Libro dei Giubilei*, un'opera apocalittica giudaica del II sec. a.C., scendono tra gli uomini per istruirli e per far applicare la giustizia sulla terra²⁵. Nello stesso tempo, secondo una tradizione riflessa dal *Libro dei Vigilanti* (IV-III sec. a.C.), dal *Libro delle Parabole* (fine del I sec. a.C.) e da frammenti qumranici in aramaico del *Libro dei Giganti*, tutte opere appartenenti al ciclo apocalittico del patriarca Enoc, essi sono i due capi della schiera degli angeli ribelli²⁶ che si sono congiunti con le figlie degli uomini e hanno dato origine alla stirpe dei Giganti²⁷. Anche i due Giganti Heyyà e Aheyayà sono noti. Di loro parlano gli stessi frammenti aramaici di Qumran²⁸ e frammenti greci, medio-persiani e sogdiani del *Libro dei Giganti* manicheo²⁹.

Al contrario il nome dell'eroina, Estêrah, risulta del tutto nuovo e, poiché ha l'aria di essere di origine iranica, solleva un affascinante problema. Estêrah è infatti la trascrizione di un nome che in persiano significa sia «stella, astro», sia il pianeta Venere (Setâre)³⁰. Ora, questo secondo significato sembra accomunare l'eroina del *midrash* di Shemḥazay e 'Aza'el all'eroina di una leggenda islamica parallela che è di evidente origine iranica. Nelle diverse redazioni di questa antica leggenda il personaggio femminile non si tramuta in una delle Pleiadi, bensì proprio nel pianeta Venere, di cui peraltro porta il nome nelle forme di Zuhara (arabo: «splendore»), Bîdokht (persiano: «quella senza figlie») e Nâhid o Nâhîd (arabo-persiano: «quella dal seno turgido»)³¹.

²⁵ *Libro dei Giubilei*, cap. IV, 15, cf. SACCHI *Apocrifi*, pag. 236; MILIK *op. cit.*, pag. 29.

²⁶ Cf. Enoc etiopico: *Libro dei Vigilanti*, vi,3, vi,7; ix,6-8; *Libro delle Parabole*, lxix,2, rispettivamente in SACCHI *Apocrifi I*, Libro di Enoc, pagg. 472-473, 476 e 564; frammenti 7 e 8 del testo del Mar Morto 4QGiganti^a, GARCÍA MARTÍNEZ *Testi di Qumran*, pagg. 428-429. Secondo il *Libro dei Vigilanti*, vi,5, gli angeli che giurarono e si impegnarono vicendevolmente a congiungersi con le figlie degli uomini furono in tutto duecento. Nei frammenti del *Libro dei Giganti* manicheo scritto nel III sec. d.C. in medio-persiano Shemḥazay prende la forma di šlmyz'd «Shahmîzâd», cf. HENNING *Book of the Giants*, pagg. 54, 60.

²⁷ Cf. *Gen.* vi,21. Il Vigilante 'Aza'el viene menzionato come 'Aza'zel in *Lev.* xvi.8.10.26, cf. DEIANA *Azazel in Lv. 16*.

²⁸ 4QGiganti^a, fr. 4 e 7; 4QGiganti^b; 4QGiganti^c, fr. 2, cf. GARCÍA MARTÍNEZ *op. cit.*, pagg. 428, 430, 431.

²⁹ Cf. HENNING *op. cit.*, pagg. 53-54, 65-66, 69-70; GARCÍA MARTÍNEZ *Qumran and Apocalyptic*, pagg. 106-107.

³⁰ Cf. GRÜNBAUM *Vergleichende Mythologie*, pagg. 227-228; MILIK *op. cit.*, pagg. 330-331; Steingass *Persian-English Dictionary*, pag. 654.

³¹ Cf. GRÜNBAUM *op. cit.*, pagg. 227-228. In realtà, il nome Nâhid o Nâhîd rappresenta la trascrizione di Anahita («l'immacolata»), la dea zoroastriana che presiede alla mitica fonte Ardvî Sura da dove sgorgano tutte le acque della terra e, allo stesso tempo, la dea che si manifesta nel pianeta Venere, ritenuto di natura acquatica, cf. RINGBOM *Paradisus Terrestris*, pagg. 75-83.

3. LA LEGGENDA ISLAMICA DI HÂRÛT E MÂRÛT

Riporto in succinto la leggenda islamica degli angeli caduti Hârût e Mârût come è stata esposta da Georges Dumézil nella raccolta postuma di saggi intitolata *Le roman des jumeaux*³².

Hârût e Mârût erano due angeli che avevano libero movimento tra il cielo e la terra. Ad essi si rivolse un giorno per chiedere aiuto una giovane donna sposata in rotta col marito. I due angeli s'infiamarono di passione per lei e tentarono di impadronirsene. Per confonderli, la giovane offrì loro del vino, poi, fingendo di cedere, propose loro di rivelarle prima la parola segreta che gli permetteva di ascendere al cielo. Nella loro ebbrezza gli angeli accondiscesero alla sua richiesta ed essa ne approfittò per salire subito al cielo, dove Iddio la tramutò nel pianeta Venere. Per punizione, gli angeli vennero ridotti allo stato di demoni e furono appesi per i piedi in un pozzo di Babilonia dove insegnano agli uomini le arti occulte³³.

Si deve desumere che la leggenda circolava già in epoca preislamica, poiché agli angeli caduti Hârût e Mârût fa addirittura cenno il *Corano*, laddove, nominandoli espressamente (ii,102 [96]), dice che da loro «gli uomini appresero sortilegi per disgiungere l'uomo dalla sua donna».

Pur non contemplando, assieme al *midrash* di Shemḥazay e 'Aza'el, i temi narrativi della bella donna calunniata (il cosiddetto motivo di «Geneviève») e del giovane saggio che interviene a salvarla, due elementi costitutivi del racconto di Susanna, la leggenda di Hârût e Mârût si distingue lo stesso per due dettagli che la rendono più vicina al racconto dei Settanta di quanto non lo sia il racconto midrascico.

In primo luogo, l'eroina della leggenda islamica non è una giovane nubile come nel *midrash*, ma un'avvenente donna sposata come in *Susanna*. In secondo luogo, i personaggi maschili che abusano del proprio potere attentando alla castità della giovane sposa sono due, come gli autorevoli giudici che insidiano Susanna. Al contrario, nel racconto esegetico giudaico quella colpa è attribuita solamente a Shemḥazay.

³² «La déchéance des anges Hârût et Mârût», in DUMÉZIL *Roman des jumeaux*, pagg. 67-78. Della leggenda islamica esistono varie versioni a seconda dei commentatori del Corano, cf. la voce *Hârût wa-Mârût* in *E.I.*², III, 1971, pagg. 243-244, di G. Vajda. Il teologo Ibn Kathîr (m. 1372) attribuì la leggenda a Ka'b al-Aḥbâr, un letterato yemenita convertito all'Islam all'epoca del Profeta (Ibn Kathîr, *al-Bidâya wa-n-nihâya*, Beirut 1979, I, pagg. 37-38). Come fonti Dumézil (*op. cit.*, pagg. 67-68) cita GRÜNBAUM *op. cit.*, pagg. 225-229 e 322-323, n. 45; e de Menasce *Légende indo-iranienne*.

³³ Sulla presenza di Hârût e di Mârût nel pozzo di Daniele in Babilonia, come ci viene raccontata da scrittori arabi come al-Mas'ûdî, Yâqût, al-Ḥimyarî e al-Qazwînî, si veda JANSSEN *Bâbil, the City of Witchcraft*, pagg. 187-193.

Questo secondo dettaglio è importante perché la leggenda islamica sembra rispecchiare più fedelmente che il *midrash* l'archetipo narrativo da cui entrambi i racconti sembrano derivare. E' noto infatti che i nomi esotici Hârût e Mârût rappresentano l'esito neopersiano e poi arabo dei nomi avestici Haurvatât e Amərətât³⁴ con cui venivano chiamati due dei «Santi immortali» (Aməša Spənta) che Dumézil definisce gli «Arcangeli» dello zoroastrismo³⁵. Come patroni rispettivamente delle acque e delle piante, secondo l'Avesta la funzione di Haurvatât e Amərətât era quella di procurare agli uomini la salute e di liberarli dalla morte³⁶.

Proprio a Dumézil spetta il merito di aver identificato in Haurvatât e Amərətât la «deformazione» zoroastriana della coppia dei Dioscuri, tanto cara alla mitologia indoeuropea. Da epoca immemorabile i «Gemelli Cavalieri»³⁷ sono stati considerati dai popoli indoeuropei come delle divinità di ordine inferiore particolarmente vicine agli uomini, a cui rendevano favori di ogni genere secondo il bisogno del momento: nutrimento, guarigione, protezione dai pericoli, felici unioni coniugali³⁸.

L'insigne mitologo francese ha però anche rintracciato un archetipo comune sia alle leggende parallele giudaica e islamica sia allo stesso racconto di Susanna³⁹. Lo ha individuato in un particolare episodio della versione vedica del mito dei Dioscuri, da cui si apprende che anche i due divini gemelli s'invaghirono di una bella donna sposata.

4. IL MITO INDOEUROPEO DI SUKANYĀ E DEI DIOSCURI

L'episodio mitologico che qui riferisco per sommi capi deve aver goduto di una vasta popolarità, se è vero che ad esso alludono dei rilievi

³⁴ Cf. GRÜNBAUM *op. cit.*, pagg. 225-229 e 322-323, n. 45; DUMÉZIL *op. cit.*, pag. 67.

³⁵ DUMÉZIL *op. cit.*, pag. 60.

³⁶ Cf. DUMÉZIL *op. cit.*, pagg. 59-66; DUCHESNE-GUILLEMIN *Ancient Iran*, pag. 336. Essendo due entità astratte ma efficaci, il nome di Haurvatât significa «salute», mentre quello di Amərətât significa «immortalità».

³⁷ In sanscrito i Dioscuri vengono chiamati Aśvinau «i due Cavalieri, i due Aurighi» oppure Nāsatyau (cf. MONIER-WILLIAMS *Sanskrit Dictionary*, pagg. 116, 538), nome a cui viene attribuito il significato di «i due (nati) dal naso», con riferimento alle froge della cavalla divina da cui sarebbero nati i due Cavalieri celesti, cf. LOMMEL *Vedische Skizzen*, pagg. 29-31.

³⁸ Cf. DUMÉZIL *op. cit.*, pag. 36. La figura dell'angelologia giudaica postesilica che funzionalmente è più affine ai Dioscuri come guaritore degli uomini e fautore di matrimoni è l'arcangelo Raffaele («Dio guarì») descritto in *Tobia* vi e xi. Egli è l'avversario del demoneo Asmodeo (*Tobia* iii,8; dall'iranico Aēšma Daēva «il Demoneo della furia»), nemico dell'unione coniugale.

³⁹ Cf. DUMÉZIL *op. cit.*, pagg. 79-80: «Suzanne et les vieillards».

su antichi reperti archeologici, quali il vaso d'oro di Hasanlu⁴⁰, Azerbaigian iraniano, del XII-XI sec. a.C., e un bronzo del Luristan⁴¹ dell'VIII-VII sec. a.C. Ma è in India, nel *Mahābhārata* (iii,123), che l'episodio ci viene presentato per la prima volta in forma scritta⁴².

Il mitico re Śaryāta diede in sposa sua figlia Sukanyā⁴³ ad un asceta decrepito e sapientissimo di nome Cyavana. Un giorno i divini Gemelli, scendendo sulla terra, videro Sukanyā nuda mentre si bagnava in un fiume della foresta e, incantati, le chiesero di legarsi a uno di loro. Al suo rifiuto essi si immersero nel fiume trascinandosi dietro il vecchio Cyavana e, quando ne uscirono tutti e tre giovani e belli e identici nell'aspetto, proposero alla donna di scegliere come compagno uno di loro. Sukanyā, seguendo il suo istinto, scelse suo marito. Questi ricompensò i Gemelli celesti, che gli avevano restituito la giovinezza, confidando loro il segreto per essere accolti nel numero delle divinità superiori. I divini Gemelli, soddisfatti, ascesero al cielo⁴⁴.

Il racconto indiano, come probabilmente anche il suo archetipo indoeuropeo, gravita attorno al motivo della tentata seduzione di una casta sposa. Ciononostante, nei confronti dei due esseri divini sconvolti dalla passione amorosa e dal desiderio sessuale non viene espresso alcun giudizio di ordine etico. L'episodio si risolve anzi a loro vantaggio nel senso che, seppure delusi nelle loro aspettative terrene, essi ottengono quanto avevano maggiormente a cuore, ossia di essere ammessi in cielo al beneficio dell'oblazione sacrificale.

Per quanto riguarda il versante iranico, anche se nessun testo scritto ci ha tramandato questo episodio, possiamo immaginare che la tradizione popolare abbia attribuito un'identica avventura galante agli arcangeli Haurvatāt e Amərətāt. Come abbiamo visto, essi sono i successori diretti dei Dioscuri nella funzione di benefattori dell'umanità. Nel mondo iranico però la situazione è radicalmente cambiata perché, nel frattempo, è intervenuta la riforma religiosa di Zoroastro (VI sec. a.C.), la quale, come è noto, ha drasticamente modificato l'antico *pantheon* indo-iranico. Alcuni

⁴⁰ Cf. DUMÉZIL *op. cit.*, pagg. 97-99.

⁴¹ Cf. DUMÉZIL *op. cit.*, pagg. 87-96, fotografia tra le pagg. 116-117; cf. DUSSAUD *Anciens bronzes*, pag. 213, fig. 11.

⁴² Cf. DUMÉZIL *op. cit.*, pag. 34-49; *Mahābhārata*, pagg. 456-457.

⁴³ Il nome Sukanyā significa in sanscrito «fanciulla virtuosa» (*su-* «buona»), cf. MONIER-WILLIAMS *Sanskrit Dictionary*, pag. 1220, col. I.

⁴⁴ Le due raffigurazioni più sopra menzionate, quella del vaso in oro di Hasanlu e quella su una placca in bronzo sbalzato del Luristan, riguardano, secondo Dumézil, il prodigio del ringiovanimento di Cyavana, un episodio connesso con l'incontro di sua moglie Sukanyā con i Gemelli.

dèi sono stati trasformati in una sorta di arcangeli; tutti gli altri sono stati declassati al rango di demoni. Con l'affermarsi di nuovi principi morali è ovvio che neppure agli esseri soprannaturali fosse concessa una debolezza in campo sessuale o un'offesa all'istituto del matrimonio. Haurvatât e Amərətât vengono pertanto trasformati in demòni e sono severamente puniti.

Probabilmente è in Mesopotamia, territorio sottoposto all'influenza culturale persiana fin dall'epoca achemenide, che la rielaborazione popolare del mito di Sukanyā e dei Dioscuri è stata trasmessa al folclore degli Arabi e degli Ebrei⁴⁵.

In Arabia essa ha conservato il carattere di apologo sulla sacralità dell'unione coniugale. In ambiente giudaico, secondo quanto suggerisce Dumézil, essa ha invece seguito due percorsi differenti. Da una parte, la leggenda è confluita nella letteratura apocalittica come un momento del dramma della caduta degli angeli, che è uno dei pilastri della speculazione sull'origine del male⁴⁶. Dall'altra, la leggenda si è arricchita dei temi della «bella donna calunniata» e del «giovane saggio» e si è adattata a nuove circostanze fino ad assumere i connotati del racconto biblico di Susanna e i vecchioni.

Ritengo che nella letteratura apocalittica giudaica sia intervenuto un mutamento di prospettiva riguardo al peccato commesso dagli angeli ribelli. Essi vengono condannati non tanto per aver mancato al loro compito specifico di «vigilanti», che comprendeva anche la salvaguardia dell'impegno coniugale tra le donne e gli uomini loro affidati, quanto piuttosto per aver innescato un disordine ontologico mescolando due realtà inconciliabili, il mondo spirituale delle creature soprannaturali e il mondo corporeo delle creature mortali⁴⁷.

5. IL RUOLO DEGLI ANGELI FEDELI AL SIGNORE

L'ipotesi duméziliana sull'antecedente mitologico indoeuropeo del racconto di Susanna è molto suggestiva. In particolare, prospettando come

⁴⁵ Per quanto riguarda l'epoca partica (II sec a.C. - III d.C.) l'archeologia e la filologia hanno dimostrato che non vi è campo della vita spirituale e materiale della Siria e della Mesopotamia e dei territori limitrofi che non sia stato influenzato dalla cultura iranica, cf. WIDENGREN *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*.

⁴⁶ Sui grandi temi dibattuti dall'apocalittica giudaica, in particolare nel cosiddetto *Pentateuco enochiano*, si veda la bella introduzione di Paolo Sacchi al libro di *Enoc* in SACCHI *Apocrifi I*, pagg. 423-461.

⁴⁷ Cf. *Enoc* xv,3-9, in SACCHI *Apocrifi I*, pagg. 487-489.

archetipo una vicenda con tre personaggi di cui due di natura divina o angelica, essa si presta a chiarire un aspetto del racconto biblico a cui finora non è stata rivolta sufficiente attenzione. Che ruolo spetta nella vicenda agli angeli che sono rimasti fedeli al Signore?

Per rispondere a questa domanda è bene ricordare che delle due recensioni del racconto di Susanna — il testo greco dei Settanta e la revisione di Teodoziona — solo la prima riserva all'«Angelo del Signore» un ruolo di qualche peso. Nei Settanta infatti l'angelo infonde in Daniele lo spirito di discernimento e lo incarica di difendere Susanna (v. 45), viene citato due volte nel discorso del giovane a ciascuno dei falsi testimoni (vv. 55 e 59) e infine incenerisce i due reprobri con un fulmine (v. 62)⁴⁸. Nella revisione operata da Teodoziona (II sec. d.C.) si constata invece un pressoché totale eclissamento dell'«Angelo del Signore»⁴⁹.

Qual è la situazione a questo riguardo nella versione giudeo-etiopica e nella versione samaritana del racconto di Susanna? Essa è del tutto antitetica. Daniele nei panni del «giovane saggio» è completamente assente. Al suo posto compare invece un arcangelo o un gruppo di angeli.

Nella versione etiopica del racconto di Susanna, che è stata elaborata, non si sa bene come e quando, dagli Ebrei indigeni dell'Etiopia, i cosiddetti Falascià⁵⁰, la figura che interviene in aiuto di Susanna è l'arcangelo Michele che assume le fattezze di un uomo.

Nella versione samaritana, in particolare nella sua recensione maggiore, più ricca di dettagli, che è contenuta nel libro samaritano di *Giosuè*⁵¹, il ruolo di Daniele è sostenuto da un gruppo di angeli travestiti da bambini e impegnati nel gioco di un dibattimento in tribunale⁵².

⁴⁸ Cf. MILIK *Susanne à Qunrân*, pag. 340.

⁴⁹ Nella recensione di Teodoziona l'accenno all'angelo giustiziere è limitato ai vv. 55 («Già l'angelo di Dio ha ricevuto da Dio la sentenza e ti spaccherà in due.») e 59 («Ecco l'angelo di Dio ti aspetta con la spada in mano per spaccarti in due e così farti morire.»).

⁵⁰ Tale versione è stata redatta in lingua etiopica classica e si è preservata nel manoscritto n. 8 (XV sec. d.C.) della Biblioteca Faitlovitch di Tel Aviv, cf. WURMBRAND *Falasha Susanna*, pagg. 32-34.

⁵¹ Cf. GASTER *Daughter of Anram*, pagg. 201-206. Si tratta di un testo redatto in ebraico samaritano, che deriva da un codice scritto in arabo del XV sec. Una recensione intermedia è contenuta nella cronaca araba samaritana di Abû l-Fath del XIV sec., cf. VILMAR *Abû l-Fath*; STENHOUSE *Falasha and Samaritan versions*. Infine, una recensione minore è inclusa nella cronaca samaritana in lingua ebraica pubblicata in ADLER-SELIGSOHN *Chronique samaritaine*, pagg. 42-44.

⁵² La versione samaritana sembra risalire a un'epoca anteriore all'Islam poiché potrebbe avere ispirato l'aneddoto arabo dei ragazzini che inscenano per gioco un processo per salvare una bella donna sposata calunniata da quattro autorevoli personaggi. L'aneddoto fa parte della *Storia di Davide*, attribuita a Wahb bin Munabbih (654-728), cf. KHOURY *Wahb b. Munabbih*, pagg. 96-101.

Come conciliare queste due diverse impostazioni? Ritengo sia ragionevole supporre che l'archetipo di tutti e tre i diversi racconti di Susanna — quello biblico, quello falascià e quello samaritano — non contenesse ancora il motivo del «giovane saggio» e che la vicenda originaria si concludesse con l'intervento di un angelo nelle vesti di un uomo che avrebbe soccorso Susanna facendo interrogare e punire i suoi molesti corteggiatori (versione falascià).

In un successivo sviluppo, al singolo angelo subentra un gruppo di angeli sotto le apparenze di bambini, i quali, improvvisando per gioco una disputa al tribunale, insegnano come interrogare e punire i calunniatori della giovane donna (versione samaritana).

Nella versione biblica dei Settanta fa invece la sua comparsa un Daniele giovinetto in qualità di fedele esecutore degli ordini di un «Angelo del Signore». Quest'ultimo, prima rimane con discrezione dietro le quinte, poi interviene di persona bruciando i due calunniatori con una folgore.

Con la revisione della storia di Susanna operata da Teodoziona il processo di progressiva emarginazione dell'«Angelo del Signore» giunge al suo termine *ad maiorem Danielis gloriam*⁵³. Nonostante le minacce di Daniele di far intervenire contro i colpevoli un angelo armato di spada, i due vengono giustiziati dai carnefici «secondo la legge di Mosè»⁵⁴. Così viene loro risparmiato uno spettacolare incenerimento da fulmine.

6. CONCLUSIONE

Se poi si accetta l'ipotesi che, in una fase molto antica del racconto, gli spasimanti dell'eroina siano stati non due uomini come gli anziani giudici del popolo, ma due angeli come Shemhazay e 'Aza'el, allora meglio si comprende il motivo dell'intervento dell'«Angelo del Signore». Sotto questa dizione probabilmente si nasconde l'arcangelo Michele, che la tradizione considera il più fiero avversario degli angeli ribelli, sempre vigile e sollecito nel ristabilire l'ordine e la giustizia. All'arcangelo Michele, come si è visto, fa ricorso la versione falascià di *Susanna*.

⁵³ Espressione di WURMBRAND *op. cit.*, pag. 40.

⁵⁴ Nella recensione di Teodoziona l'accenno all'angelo giustiziere è limitato alle minacce che il giovane proferisce ai due vecchioni: v. 55 «Già l'angelo di Dio ha ricevuto da Dio la sentenza e ti spaccherà in due!» e v. 59 «Ecco l'angelo di Dio ti aspetta con la spada in mano per spaccarti in due e così farti morire!».

Credo meriti attenzione il fatto che, in tutte le sue fasi e le sue varianti — sia nel mito che nel folclore — persino nel *midrash* di Shemhazay e 'Aza'el che sottraggono agli uomini le loro donne, il nostro racconto sia incentrato su un principio fondamentale della convivenza umana che nella Bibbia diventerà il IX Comandamento: «Non desiderare la moglie del tuo prossimo!»⁵⁵.

ABBREVIAZIONI

Adler-Seligsohn, *Chronique samaritaine* = Adler, Elkan-Nathan, - Seligsohn, M., *Une nouvelle chronique samaritaine*, Paris 1903.

Busto Saiz *Interpretación del relato de Susana* = Busto Saiz, J.R., «La interpretación del relato de Susana», *Estudios Eclesiásticos*, 57 (1982), pagg. 12-30.

Brüll *Susanna-Buch* = Brüll, N., «Das apokryphische Susanna-Buch», *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur*, 3 (1877), pagg. 1-69.

Catastini *Susanna* = Catastini, Alessandro, «Il racconto di *Susanna*: riconsiderazioni di ipotesi vecchie e nuove», *Egitto e Vicino Oriente*, XI (1988), pagg. 195-204.

Deiana *Azazel in Lv. 16* = Deiana, G., «Azazel in Lv. 16», *Lateranum*, 54 (1988), pagg. 16-33.

Delcor *Le livre de Daniel* = Delcor, M., *Le livre de Daniel*, Paris 1971.

de Menasce *Légende indo-iranienne* = de Menasce, Jean, «Une légende indo-iranienne dans l'angéologie judéo-musulmane: à propos de Hârût-Mârût», *Études asiatiques. Revue de la Société suisse d'études asiatiques*, 1 (1947), pagg. 10-18.

Dictionary of the Bible = *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4 voll., New York — Nashville 1962: Abingdon.

Dizionario Biblico Feltrinelli = *Dizionario Biblico*, Milano 1968: Feltrinelli.

Duchesne-Guillemin *Ancient Iran* = Duchesne-Guillemin, J., «The Religion of Ancient Iran», in C. Jouco Bleeker — Geo Widengren (a cura di), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, Vol. I, Leiden 1988, pagg. 323-376.

Dumézil *Roman des jumeaux* = Dumézil, Georges, *Le roman des jumeaux. Esquisses de mythologie*, Paris 1994: Éditions Gallimard.

Dussaud *Anciens bronzes* = Dussaud, René, «Anciens bronzes du Luristan et cultes iraniens (Pl. IX-X)», *Syria*, 26 (1949), pp. 196-229.

E.I.² = *Encyclopedie de l'Islam, nouvelle édition*, Leyde-Paris 1960-....

⁵⁵ Es. xx, 17 e Deut. v, 21.

Engel *Die Susanna-Erzählung* = Engel, H., *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*, Freiburg (CH)/Göttingen 1985.

Fritzsche-Grimm *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch* = Fritzsche, O. — Grimm, C. (a cura di) *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments*, Leipzig 1851, pagg. 84-85.

García Martínez *Qumran and Apocalyptic* = García Martínez, Florentino, *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Leiden 1992: E.J. Brill.

García Martínez *Testi di Qumran* = García Martínez, F. (a cura di), *Testi di Qumran*, Traduzione italiana dai testi originali con note di Corrado Martone, Brescia 1996: Paideia.

Gaster *Jerahmeel* = Gaster, Moses, *The Chronicles of Jerahmeel, or the Hebrew Bible Historiale being a collection of apocryphal and pseudo-epigraphical books dealing with the history of the world from the creation to the death of Judas Maccabeus*, 2nd ed., New York 1971.

Gaster *Studies and Texts* = Gaster, M., *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, 3 voll., London 1925-1928 (ristampa: Ktav Publishing House, New York 1971).

Geissen *Susanna, Bel et Draco* - Geissen, A., *Der Septuaginta-Text des Buches Daniel Kap. 5-12, zusammen mit Susanna, Bel et Draco sowie Esther Kap. 1, 1a-2, 15 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967*, Bonn 1968 (Papyrologische Texte und Abhandlungen, 5).

Ginzberg *Leggende degli ebrei* = Ginzberg, Louis, *Le leggende degli ebrei. I. Dalla creazione al diluvio*, a cura di Elena Loewenthal, Milano 1995: Adelphi Ed. (traduzione di *The legends of the Jews*, Philadelphia 1925: The Jewish Publication Society of America).

Grünbaum *Vergleichende Mythologie* = Grünbaum, M., «Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 31 (1877), pagg. 183-359.

Henning *Book of the Giants* = Henning, W.B., «The Book of the Giants», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 11 (1943-1946), pagg. 52-74.

Janssen *Bâbil, the City of Witchcraft* — Janssen, Caroline, *Bâbil, the City of Witchcraft and Wine. The name and fame of Babylon in medieval Arabic geographical texts*, Ghent 1995 («Mesopotamian History and Environment», Series I, Memoirs II).

Khoury *Wahb b. Munabbih* = Khoury, Raif Georges, *Wahb b. Munabbih, Teil I. Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23. Leben und Werk des Dichters*, Wiesbaden 1972.

Lommel *Vedische Skizzen* = Lommel, Hermann, «Vedische Skizzen», in *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie*, Hamburg 1951 («Alt- und neu-indische Studien», n. 7).

Mahābhārata = van Buiten, J.A.B. (a cura di), *The Mahābhārata*, 3, *The Book of the Forest*, Chicago and London 1975: The University of Chicago Press.

Milik *Books of Enoch* = Milik, Józef-Tadeusz, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976.

Milik *Susanne à Qumrân* = Milik, J.T., «Daniel et Susanne à Qumrân?», in Maurice Carrez - Joseph Doré - Pierre Grelot (a cura di), *De la Torah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (Octobre 1979)*, Paris 1981: Desclée, pagg. 337-359.

Monier-Williams *Sanskrit Dictionary* = Monier-Williams, M., *A Sanskrit English Dictionary*, Oxford 1960 (1^a ed. 1899).

Moore *Daniel* = Moore, Carey F., *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions. A New Translation with Introduction and Commentary*, in «The Anchor Bible» 44, New York 1977.

Pfeiffer *History of the New Testament Times* = Pfeiffer, R.H., *History of the New Testament Times. With an Introduction to the Apocrypha*, New York 1949.

Ringbom *Paradisus Terrestris* = Ringbom, Lars-Ivar, *Paradisus Terrestris. Myt, bild och verklighet*, Helsinki 1958 («Acta Societatis Scientiarum Fennicæ», Nova Series C., I, N:º 1).

Sacchi *Apocrifi I* = Sacchi, Paolo (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, Torino 1981: UTET.

Schwarzbaum *Prolegomenon* = Schwarzbaum, H., «Prolegomenon» in Moses Gaster *The Chronicles of Jerahmeel*, 2nd ed., New York 1971, pagg. 1-124.

Steingass *Persian-English Dictionary* = Steingass, F., *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London s.d.

Stenhouse *Falasha and Samaritan versions* = Stenhouse, Paul, «Further reflections on the Falasha and Samaritan versions of the legend of Susanna», in *Between Africa and Zion. Proceedings of the First International Congress of the Society for the Study of Ethiopian Jewry*, Ben-Zvi Institute, Jerusalem 1995, pagg. 94-102.

Vilmar *Abû l-Fath* = Vilmar, E., *Abulfathi Annales Samaritani*, Gotha 1865.

Widengren *Iranisch-semitische Kulturbegegnung* = Widengren, Geo, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln-Opladen 1960 («Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften», Heft 70).

Wurmbrand *Falasha Susanna* = Wurmbrand, Max, «A Falasha Variant of the Story of Susanna», *Biblica*, 44, 1 (1963), pagg. 29-45.

FABRIZIO A. PENNACCHIETTI