ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

GIOVANNI DEIANA

L'J = ESSERE FORTE
NEL SEMITICO DEL NORD-OVEST E NELLA BIBBIA MASORETICA

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE
- NAPOLI -
SEMINARIO DI STUDI ASIATICI
Ufficio Pubblicazioni e Redazione
degli "ANNALI"

Supplemento n. 41 agli ANNALI - *vol. 44 (1984), fasc. 4*

NAPOLI 1984

Tipografia Don Bosco - Via Prenestina 468 - 00171 Roma - Tel. 25.82.640

INDICE

Prefazione . . . . . p. V

Elenco delle sigle . . . . . » VII

Introduzione . . . . . » 1

I. DOCUMENTAZIONE EXTRABIBLICA

a) *'bdl'j* nell'epigrafia fenicio–punica . . . . . » 5

b) Altre fonti affini . . . . . » 9

c) *L'j* in ugaritico . . . . . » 14
1) *li* . . . . . » 15
2) *lan* . . . . . » 17
3) *la* . . . . . » 20
4) *tlijt* . . . . . » 22
5) *tlu* . . . . . » 25
6) *ila* . . . . . » 27
7) *lalit* . . . . . » 27

d) *Alijn B'l* . . . . . » 28

II. DOCUMENTAZIONE BIBLICA

Premessa . . . . . » 33

1) *L'j* nell'onomastica biblica . . . . . » 34
a) *le'â* . . . . . » 34
b) *l'l* . . . . . » 36
c) *'l'* . . . . . » 37
d) *le'îti'ēl* . . . . . » 37

2) Sostantivi derivati da *l'j* . . . . . » 40
a) Sal 68,10 . . . . . » 40
b) Sof 2,1 . . . . . » 42
c) Ab 1,12 . . . . . » 44

3) Forme verbali . . . . . » 46
a) Ger 12,5 . . . . . » 46
b) Os 11,7 . . . . . » 47

4) Il titolo divino *l'* . . . . . » 48
a) Os 7,16 . . . . . » 48
b) Is 9,2 . . . . . » 51
c) Ml 2,15 . . . . . » 54
d) Sal 100,3 . . . . . » 55
e) Sal 85,7 . . . . . » 56
f) Job 13,15 . . . . . » 56
g) 1 Sam 2,3c . . . . . » 57
h) 1 Sam 2,9 . . . . . » 58
i) *le'ēl jādî* . . . . . » 60

Appendice . . . . . » 63

Bibliografia . . . . . » 79

PREFAZIONE

L'idea del presente lavoro ebbe origine durante un affascinante corso di ugaritico tenuto dal compianto prof. M. Dahood negli anni 1974–1975. In seguito ho ampliato la ricerca sotto la direzione del prof. A. Soggin cercando di sottoporre a rigorosa verifica scientifica quelli che erano i suggerimenti del prof. M. Dahood.

Più recentemente l'abile e assidua guida del prof. F. Vattioni, al quale va un particolare ringraziamento, mi ha portato ad elaborare, in forma organica, il materiale accumulato in questi anni di ricerca.

È chiaro che eventuali lacune o errori sono da imputare esclusivamente a me. Un grazie sincero al prof. L. Cagni che ha voluto ospitare il presente contributo nella prestigiosa collana di AION Supplementi.

G. DEIANA

ELENCO DELLE SIGLE

AJA = *American Journal of Archaeology*, Princeton
ANET = J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969
AOAT = *Alter Orient und Altes Testament*, Neukirchen
A.T. = Antico Testamento
Aug = *Augustinianum*, Roma
BAC = *Bulletin Archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, Parigi
BASOR = *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, New Haven
BCH = *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Parigi
BH = *Biblia Hebraica*, ed. R. Kittel, Stoccarda 1937
BHS = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger, W. Rudolph, Stoccarda 1968–1977
BeO = *Bibbia e Oriente*, Brescia
Bibl = *Biblica*, Roma
BJ = *La Sainte Bible*, Parigi 1974
BO = *Bibliotheca Orientalis*, Leiden
BP = E. Dhorme, *La Bible. L'Ancien Testament*, I–II, Parigi 1966
BZ = *Biblische Zeitschrift*, Paderborn
CBC = *The Cambridge Bible Commentary*, Cambridge 1975
CBQ = *Catholic Biblical Quarterly*, Washington
CIS = *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Parigi 1881ss
CML = G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo 1956
CRAIBL = *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Parigi
CTA = A. Herdner, *Corpus des Tablettes en Cunéiformes Alphabétiques découvertes à Ras Shamra–Ugarit de 1929 à 1939*, Parigi 1963
M. Dahood, PNSP = M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Roma 1963
DBS = *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Parigi
ET = *Expository Times*, Edinburgo
GA = U. Cassuto, *The Goddess Anath. Canaanite Epics of the Patriarchal Age*, Gerusalemme 1971
GK = W. Gesenius, E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Lipsia 1909 [28]
HTR = *Harvard Theological Review*, Cambridge
HUCA = *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati
HUL = *Hebrew–Ugaritic Lexicography*
IDB = G. A. Buttrick (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nahsville 1962
IEJ = *Israel Exploration Journal*, Gerusalemme
IF = *Indogermanische Forschungen*, Strasburgo
JANES = *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, New York
JAOS = *Journal of the American Oriental Society*, New Haven
JBL = *Journal of Biblical Literature*, Missoula
JBR = *Journal of Bible and Religion*, Boston

JCS = *Journal of Cuneiform Studies*, Cambridge
JNES = *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago
JNSL = *Journal of Northwest Semitic Languages*, Leiden
Joüon = P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1923
JPOS = *Journal of the Palestine Oriental Society*, Gerusalemme
JRAS = *The Journal of the Royal Asiatic Society*, Londra
KAI = H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1964
KME = A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Shamra–Ugarit*, Gütersloh 1962
KTU = M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, Neukirchen 1976
LC = J. Gray, *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament*, Leiden 1965
Meyer = D. R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, I–IV, Berlino 1966–1972
MKTRS = J. Aistleitner, *Mythologische und kultische Texte aus Ras–Shamra*, Budapest 1964
NAB = *The New American Bible*, New York 1970
NEB = *The New English Bible*, Oxford 1970
NSGJ = A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*, Roma 1969
OR = *Orientalia*, Roma
PEQ = *Palestine Exploration Quarterly*, Londra
PL = *Patrologia, Series Latina*, ed. J. P. Migne, 1844–1864
PRU = Ch. Virolleaud, *Le Palais Royal d'Ugarit*, 5, Parigi 1965
Ps I, II, III = M. Dahood, *Psalms I–III*, New York 1965–1970
RAAM = H. Gese, « Die Religionen Altsyriens », H. Gese, M. Höfner, K. Rudolph, *Die Religionen der Menscheit*, X, 2, Stoccarda 1970
RB = *Revue Biblique*, Parigi
RAO = C. Clermont–Ganneau, *Recueil d'Archéologie Orientale*, I–VIII, Parigi 1888–1924
RES = *Répertoire d'épigraphie Sémitique*, publié par la Commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum, Parigi 1900ss
RHPR = *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Strasburgo
RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*, Parigi
RSF = *Rivista di studi fenici*, Roma
RSO = *Rivista degli Studi Orientali*, Roma
RSP = L. R. Fisher, (ed.) *Ras Shamra Parallels, I–II*, Roma 1972–1975
RSP III = S. Rummel, (ed.) *Ras Shamra Rarallels, III*, Roma 1981
RSV = *Revised Standard Version*
SM = *Studi Magrebini*, Napoli
SP = J. C. De Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu*, Neukirchen 1971
TWAT = J. Botterweck, H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stoccarda 1970
TLZ = *Theologische Literaturzeitung*, Lipsia
TM = *Testo Masoretico*
T.O. = A. Caquot, M. Sznycer, A. Herdner, *Textes Ougaritiques*, I, *Mythes et Légendes*, Parigi 1974
UF = *Ugarit Forschungen*, Neukirchen
UG, V/VI/VII = C. F. Schaeffer et *al.* (ed.), *Ugaritica V/VI/VII/*, Parigi 1968–1978
UGU = J. Aistleitner, *Untersuchungen zur Grammatik des Ugaritischen*, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, 100 (1954)
UHP = M. Dahood, *Ugaritic–Hebrew Philology*, Roma 1965

UM = C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, Roma 1955
UT = C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965
Vg = Volgata
VT = *Vetus Testamentum*, Leiden
WLOT = F. F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament*, Leiden 1962
WUS = J. Aistleitner, *Wörterbuch der Ugaritischen Sprache*, Berlino 1965
ZAW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlino
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Wiesbaden
Zorell = F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1965.

INTRODUZIONE

Il popolo di Israele nel suo processo di insediamento nel territorio cananeo ha affrontato quello che in termini di antropologia culturale si chiama acculturazione [1]: ossia le tribù israelitiche, a contatto con l'ambiente locale, hanno accolto nel loro bagaglio culturale molta parte della civiltà propria della popolazione autoctona [2]. Questo processo è stato più determinante in alcuni settori come l'agricoltura, l'arte, la tecnica [3]; in altri più sfumato (costumi–famiglia) [4]; in altri ancora il processo di assimilazione culturale è stato fortemente ostacolato all'interno del popolo ebraico, ma non per questo completamente evitato: il campo religioso fa parte di questo settore [5]. L'A.T. fornisce gli unici elementi per valutare tale processo in tutti i suoi aspetti; ma non sempre il solo testo biblico ci permette un'indagine completa; proprio il suo carattere teologico ufficiale rende la ricerca estremamente complessa [6]. D'altra parte è noto che la documentazione letteraria della civiltà fenicia è quasi inesistente per cui manca un termine di confronto per stabilire anche in maniera approssimativa quanti e quali elementi della vita religiosa fenicia siano confluiti nella religione israelitica.

Tuttavia già la documentazione archeologica aveva aperto qualche spiraglio: così si era potuto constatare che per la parte più strettamente cultuale, l'influsso cananeo sulla religione veterotestamentaria era stato veramente

---

1 V. Lanternari, *Antropologia e imperialismo*, Torino 1974, 5.

2 Cfr. G. Garbini, *I Fenici. Storia e religione*, Napoli 1980, 10–11. 91–93; Th. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel*, Londra 1967, 22–78.

3 S. Moscati, *Il mondo dei Fenici*, Milano 1966, 33–37; G. Herm, *Die Phönizier*, Vienna 1973, 125–130.

4 Cfr. A. F. Rainey, « Institutions: Family, Civil, and Military », *RSP*, II, 71–107.

5 W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Londra 1968; W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttinga 1975, 21–25; R. De Vaux, *Le istituzioni dell'A.T.*, Torino 1964, 273–274; *Id.*, « El et Baal, le dieu des pères et Yahweh », *UG, VI*, 501–517; R. Rendtorff, « El, Ba'al und Jahwe », *ZAW*, 78 (1966), 277–292; H. Ringgren, *Die Religionen des Alten Orients*, Gottinga 1979, 199–246; A. Ohler, *Elementi mitologici nell'Antico Testamento*, Torino 1970, 152–157; I. Mihalik, « Ugarit and the Bible », *UF*, 13 (1981), 147–150; Th. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the O.T.*, New York 1969, specialmente la parte riguardante Osea e Salmi.

6 A. Soggin, « Der offiziell geförderte Synkretismus in Isreal während des 10. Jahrhunderts », *ZAW*, 78 (1966), 180, con bibl. in n. 3.

enorme: la stessa struttura del tempio [7], i diversi sacrifici coi quali veniva adorato Jhwh, parte della terminologia cultuale, erano stati presi in prestito dalla religione locale [8].

È stata tuttavia la scoperta della letteratura ugaritica agli inizi del secolo (1929) a portare in tale campo un contributo veramente sconvolgente. Nonostante la difficoltà di capire completamente i testi, per lo stato di deterioramento del materiale e per l'impossibilità di stabilire il significato di una considerevole parte del lessico, si sono acquisiti numerosi elementi che aiutano a capire molti aspetti della religione veterotestamentaria [9]. Infatti nonostante la distanza cronologica tra A.T. e testi ugaritici, i punti di contatto tra le due letterature sono innegabili non solo perché la lingua usata in ambedue appartiene ad un medesimo ceppo, secondo un'opinione diffusa il semitico del nord-ovest [10], ma anche perché, specie in poesia, vengono adottate tecniche letterarie affini [11]. È il campo religioso tuttavia quello che ha fornito le sorprese più importanti. Ad iniziare dal nome *'el* [12], che indica sia in ugaritico che in ebraico il nome della divinità suprema, fino agli attributi riferiti in ugaritico alle diverse divinità del pantheon locale e nell'A.T. sistematicamente attribuiti a Jhwh [13], è innegabile una graduale assimilazione da parte israelitica di numerosi concetti teologici presenti nei testi ugaritici. È altrettanto evidente che questo processo di assimilazione non può essere frutto di un contatto diretto dei due popoli dato che Ugarit scomparve intorno al tredicesimo secolo; è quindi pensabile un rapporto indiretto tra le due culture il cui tramite sono state forse le popolazioni cananee presenti in Palestina al momento dell'insediamento ebraico.

---

[7] D. Van Berchem, « Sanctuaires d'Hercule–Melqart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Mediterranée », *Syria*, 44 (1967), 84–85; cfr. però Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem* I, Leiden 1970, 582–617.

[8] R. De Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Parigi 1964, 42-44; G. Herm, *op. cit.*, 127-129; R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Parigi 1941.

[9] R. De Langhe, *Le Textes de Ras Shamra–Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu Biblique de l'Ancien Testament*, I–II, Parigi 1945; A. S. Kapelrud, *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament*, Londra 1962.

[10] R. De Langhe, *op. cit.*, I, 320–330; A. Caquot, M. Sznycer, *T.O.*, 47. Per la classificazione dell'ugaritico nel quadro delle lingue semitiche cfr. G. Garbini, *Le lingue semitiche*, Napoli 1972, 38–65; H. Cazelles, « Semitique occidental », *DBS*, V, 284–299; P. J. Van Zijl, *Baal. A Study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics*, *AOAT*, 10, Neukirchen 1972, 2–4; S. Segert, « Le rôle de l'Ugaritique dans la linguistique sémitique comparée », *UG, VI*, 461–477.

[11] A. Caquot, M. Sznycer, *T.O.*, 41; cfr. anche *RSP*, I–III: tutta l'opera, per un totale di oltre 1500 pagg. è dedicata allo studio dei rapporti tra letteratura ugaritica e A.T.; W*i* Albright, *Yahwh*, *op. cit.*, spec. cap. 1.

[12] R. De Vaux, *art. cit.*, 513–514; R. Rendtorff, *art. cit.*, 277–292.

[13] W. F. Albright, *op. cit.*, 134. 146. 164.; cfr. con qualche riserva L. Viganò, *Nom.*

La presente ricerca vuole studiare la presenza della radice verbale *l'j = essere forte* e dei suoi derivati nel così detto semitico di nord–ovest con speciale riguardo al mondo ugaritico, fenicio–punico e veterotestamentario.

Gli altri campi di ricerca (accadico, amorreo, greco, letteratura tardo–giudaica) [14] saranno solo accennati per le connessioni che offrono con il filone principale di indagine. Benché in proposito esistano studi parziali [15], manca finora un lavoro monografico che offra un quadro organico dell'argomento.

---

e titoli di Yhwh alla luce del semitico del Nord–ovest, Roma 1976; A. Cooper, « Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts », *RSP*, III, 335–469 (con abbondante bibliografia per ogni titolo divino); F. M. Cross, « The Council of Jahweh in Second Isaiah », *JNES*, 12 (1953), 274–277.

[14] Viene escluso l'eblaita a causa della situazione fluida degli studi.

[15] Vengono citati nel corso del lavoro e nella bibliografia.

I. – DOCUMENTAZIONE EXTRABIBLICA

a) 'bdl'j *nell'epigrafia fenicio-punica.*

Nel 1897 gli scavi di Cartagine subirono una svolta decisiva per la scoperta, dopo tanti ex-voto, di una epigrafe votiva, ritrovata da A. L. Delattre durante gli scavi sul colle Bordj Djedid [1]. Si trattava di una iscrizione di nove righe, composta di due parti; la prima conteneva la dedica di due santuari, circondati da un unico recinto, ad Astarte e Tanit, la seconda, riportava l'elenco dei magistrati eponimi sotto i quali l'opera fu costruita [2]. Questa ultima parte attirò, in modo particolare, l'attenzione degli studiosi sia per l'importanza di tali nomi ai fini della datazione del reperto, che per la presenza di un antroponimo non ancora attestato nell'epigrafia punica. Nella settima linea si poteva infatti leggere in maniera chiarissima: *bn 'bdl'j bn b'ljtn*.

Il nome *'bdl'j* era fino ad allora sconosciuto [3] e gli studiosi interpellati al riguardo tentarono le prime spiegazioni pensando ad un errore dell'incisore o ad un'abbreviazione di qualche nome più familiare [4].

M. Lidzbarski [5], che fu tra i primi epigrafisti a studiare questo nome, riconobbe di trovarsi di fronte ad un « merkwürdiger Name », ed escluse, per il carattere schiettamente punico degli altri nomi della genealogia contenuta nell'epigrafe, che *'bdl'j* potesse stare per *'bdlhj*, opinione questa, avanzata dallo stesso studioso per un altro nome simile, *'mtl'j*, contenuto nel *Talmud babilonese* [6]. Conclude M. Lidzbarski: « Anzunehmen *'bdl'j*, sei für *'bdj'l* verschrieben, wäre ein bequemer, zu bequemer Ausweg » [7].

In un studio successivo, nonostante queste iniziali perplessità, M. Lidzbarski sembra preferire questa seconda soluzione [8]. Un così autorevole giudizio venne poi riportato dal *CIS* che, a proposito di tale nome, scrive: « Inso-

---

[1] Ph. Berger, « Inscription dédicatoire des Sanctuaires d'Astarté et Tanit à Carthage », *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 5-6 (1903-1907), 1-25.

[2] *Ib.*, 12-13.

[3] Per le attestazioni di nomi composti con *l'j* nell'onomastica fenicio-punica cfr. F. L. Benz, *Personal Names in the Phœnician and Punic Inscriptions*, Roma 1972, 132; 154; 336-337.

[4] C. Clermont-Ganneau, *RAO*, VIII, Parigi 1924, 102-103.

[5] M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I, Giessen 1902, 24.

[6] M. Lidzbarski, *TLZ*, 24 (1899), 172, n. 1.

[7] M. Lidzbarski, *Ephemeris*, *op. cit.*, 24.

[8] M. Lidzbarski, *Altsemitische Texte. Kanaanäische Inschriften*, I, Giessen 1907, nr.

litum, cuius etymon nobis incompertum est. Opinatus est Lidzbarski *l'j* pro *j'l* scribi potuisse » [9]. G. A. Cooke, dal canto suo, cercò di risolvere il problema avanzando l'ipotesi che si trattasse di « a numidian or berber name » [10].

Gli studiosi, in netto disaccordo sulla etimologia del nome, furono invece unanimi nel datare questa iscrizione al III sec. a.C. [11] Nel 1907, nello stesso sito archeologico venne ritrovato da A. Merlin un'altra iscrizione funeraria di appena due righe [12], contenente lo stesso nome: *'bdl'j bn mlkj.*

Ph. Berger, incaricato di studiare l'epigrafe come membro dell'« Académie des Inscriptions et Belles Lettres » di Parigi, non ricordandosi più della precedente segnalazione sollevò di nuovo il problema senza risolverlo [13]; si rammaricò solo di non potere individuare nel nome *l'j* nessuna divinità conosciuta, come richiesto dalla struttura del nome; come ipotetica soluzione, propose quindi di correggere il nome *'bdl'j* in *'bd'lj* [14]. In seguito C. Clermont–Ganneau, facendo il punto degli studi su tale argomento, sottolineò la « phisionomie bizarre » di tale nome, e, poiché a suo giudizio esso « n'a pas encore trouvé une interprétation satisfaisante au point de vue étymologique », propose di considerare *'bdl'j* come forma contratta di *'bd'lnm* [15].

Il *CIS*, che pubblica questa iscrizione nel 1962, deve prendere atto delle difficoltà non ancora superate e ripete quanto scritto nel 1947: « N. pr. adhuc ignotum » [16]. Anche la datazione di questa iscrizione, è fissata in base all'analisi paleografica del testo al III sec. a.C. [17]. Alle due attestazioni sicure fin qui viste, se ne possono aggiungere altre due, una proveniente da El–Hofra [18], nei pressi di Costantina, ed un'altra ritrovata ad Utica [19], nella quale la lettura dell'*aleph* di *l'j* non è sicura per il cattivo stato di conservazione del materiale. M. Sznycer però, che ha studiato in modo particolare queste iscrizioni, dà questa lettura come certa [20].

Una quinta iscrizione proveniente da Malta, pubblicata da A. M. Honey-

---

69,54: a proposito di *'bdl'j* scrive « In *'dbl'j* ist *'j* wohl eine Kosendung, wenn nicht *l'j* für *j'l* verschrieben ist ».

9 *CIS*, I, nr. 3914.

10 G. A. Cooke, *A Text–Book of North–Semitic Inscriptions*, Oxford 1903, 129.

11 Ph. Berger, *art. cit.*, 25; *RES*, nr. 787.

12 *CIS*, I, nr. 5989.

13 Ph. Berger, « Inscriptions funéraires de Carthage », *CRAIBL*, 1907, 184.

14 *Ib.*

15 Ch. Clermont–Ganneau, *RAO*, VIII, 102.

16 *CIS*, I, nr. 5989.

17 *RES*, nr. 787.

18 A. Berthier, R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Costantine*, Parigi 1955, nr. 172.

19 *CIS*, I, nr. 1940.

20 M. Sznycer, « À propos du nom propre punique *'bdl'y* », *Semitica*, 13 (1963), 24.

man nel 1961 [21], conferma i dati delle precedenti epigrafi e la diffusione di tale nome nell'ambiente punico. Su un'architrave di pietra (1 m × 40 cm) è perfettamente leggibile *š'r 'bdl'j* (= porta di *'bdl'j*) il cui esame epigrafico fa risalire l'iscrizione ad una data oscillante tra il II e il IV sec. a.C. [22] Alla luce delle precedenti attestazioni acquista particolare significato un frammento epigrafico rinvenuto a Tell el-Qedah [23], l'antica città biblica di Hazor; si tratta di una breve iscrizione su vaso, di appena tre lettere: *l'j*. Y. Yadin [24] propone la scomposizione del testo in *l* + *'j* secondo il classico schema dell'epigrafia fenicio-punica. Dalla fotografia riportata dagli autori alla tav. CLXIX sembra tuttavia possibile, visto il taglio dell'orlo destro, che le tre lettere contenute nel reperto non costituiscano l'inizio dell'epigrafe, ma piuttosto l'elemento teonimo di un nome composto, del tipo incontrato precedentemente. Se così fosse avremmo una testimonianza antichissima (VIII sec. a.C.) dello elemento teonimo *l'j*, e, dato particolarmente interessante per la seconda parte del presente lavoro, rinvenuta in territorio palestinese.

Un posto di rilievo ai fini del presente studio meritano gli ostraka di Elefantina [25]. La loro importanza è determinata dall'antichità dei reperti e dai testi ivi rinvenuti. Come si sa, i testi di Elefantina risalgono almeno al V secolo e testimoniano i legami culturali della comunità giudaica ivi residente con la Palestina, ed in genere, con l'ambiente cananeo. Il materiale in questione offre parecchi elementi interessanti sul nome *'bdl'j*; esso viene attestato due volte [26], ma con una variante grafica di grande importanza.

Ecco il testo dei due ostraka:

a) *'bdl' bn 'bd'bst*
b) *l'bdl' bn. . .*

Un terzo ostrakon [27] ci presenta invece un nome simile:

l'pṭḥ bn klbl'

Si rimanda ad un momento successivo l'analisi morfologica del fenomeno; qui è sufficiente segnalare la caduta dello *j* nella parte finale dei nomi *'bdl'j*

---

[21] A. M. Honeyman, « Two Semitic Inscriptions from Malta », *PEQ*, 93 (1961), 151–153.

[22] *Ib.*

[23] Y. Yadin, Y. Aharoni, *et al.*, *Hazor* II. *An Account of the Second Season of Excavations, 1956*, Oxford 1960, 70–71; cfr. rec. di M. Dahood, *Bibl.*, 42 (1961) 460; cfr. anche B. Delavault, A. Lemaire, « Les Inscriptions phéniciennes de Palestine », *RSF*, 7 (1979), 7.

[24] Y. Yadin, *op. cit.*, 70.

[25] M. Lidzbarski, *Phönizische und aramäische Krugaufschriften aus Elephantine*, Berlino 1912, nr. 12; 29; 42; cfr. anche P. Magnanini, *Le iscrizioni fenicie dell'Oriente*, Roma 1973, 75, 77.

[26] M. Lidzbarski, *Phönizische, op. cit.*, nr. 12; 29.

[27] *Ib.*, nr. 42.

e *klbl'j*, e come questa variazione grafica sia riscontrabile proprio in un ambiente strettamente legato alla Palestina. Alla luce di tali testi diventa comprensibile un quarto ostrakon sempre rinvenuto ad Elefantina, finora trascurato dagli studiosi, che qui riporto:

lw' br ṣḥpmw

M. Lidzbarski [28] propone di considerare *lw'* come un nome formato da *l* (preposizione indicante il possessore dell'anfora) + *w'*, nome proprio da intendersi quale abbrevazione di *'b'*. L'ipotesi di M. Lidzbarski viene giustificata facendo ricorso ad alcuni esempi del *Talmud di Gerusalemme.* Data la distanza cronologica tra i due testi, forse è più corretto, dal punto di vista metodologico, spiegare questo nome cercando la soluzione nei testi di Elefantina. Sarebbe più semplice considerare *lw'* come « scriptio plena » di *l'* che costituisce la seconda parte del nome *'bdl'*. Il *waw* non crea difficoltà in quanto può essere considerato *mater lectionis*; si avrebbe così una preziosa indicazione della pronuncia antica di questo nome.

La caduta dello *j* finale del nome *'bdl'j* non è una particolarità esclusiva del materiale epigrafico di Elefantina. È significativo che lo stesso fenomeno sia riscontrabile in due iscrizioni cartaginesi. La prima [29], conservata nel museo di Cartagine, benché fortemente rovinata, riporta chiaramente il nome di *mtl'*, nel quale G. Halff vede un antroponimo teoforo composto da *Mt* (= *uomo*, come l'accadico *mûtu* e ugaritico *mt*) e *l'*, di cui non propone alcuna spiegazione. Una seconda [30] epigrafe sempre del museo di Cartagine riporta ancora il medesimo nome:

b'lḥn' bn mtl'

Anche in questo caso G. Halff fornisce la stessa spiegazione. A queste due attestazioni se ne possono aggiungere altre quattro [31] nelle quali ricorrono gli antroponimi

mtlj e *mtlt*

Per la verità se non esistessero i precedenti esempi, sarebbe spontaneo leggerli rispettivamente *mt(')lj* e *mt(')lt*; alla luce degli antroponimi precedenti è possibile che si tratti invece di *mtl'j* e *mtl't*; in punico, infatti, la caduta dell'*aleph* è un fenomeno frequente [32]. Tali antroponimi assumono

---

[28] *Ib.*, nr. 11b.

[29] *CIS*, I, 3141; cfr. anche G. Halff, « L'onomastique punique de Carthage », *Karthago*, 12 (1963-64), 124.

[30] *CIS*, I, 4878; G. Halff, *op. cit.*, 124.

[31] *CIS*, I, nr. 1273; 3934; 5231; 4075.

[32] J. Friedrich-W. Röllig, *Phönizisch-Punische Grammatik*, Roma 1970, § 29.

una grande rilevanza ai fini della presente ricerca sia perché convalidano il carattere fenicio-punico degli antroponimi rilevati negli ostraka di Elefantina sia perché escludono che la caduta dello *j* finale possa essere spiegata ricorrendo semplicemente all'aramaico. Agli antroponimi fin qui rilevati nello ambito dell'epigrafia fenicio–punica mi sembra opportuno far seguire il testo di un'altra iscrizione punica del III sec. a.C. [33] contenente un sostantivo riconducibile alla radice verbale *l'j*. Essa è stata studiata a più riprese [34], tuttavia l'analisi più dettagliata è forse quella di J.–G. Février che [35] ricostruisce così il testo della 5ª linea contenente il nome *l'tj*: *k km khn bḥjj qdšm 'br w 'lnm šmš 'd l'tj*. Le difficoltà per ottenere una soddisfacente traduzione sono numerose: J.–G. Février attribuisce a *'br* il senso di « offrire »; *šmš* diventa un verbo (« servire ») in base ad un parallelismo con il siriaco ed il palmireno. Per quanto riguarda *l't* lo studioso pensa ad una derivazione dal verbo accadico *le'u* = essere potente; propone quindi la seguente traduzione [36]:

> « parce que, comme un prêtre, durant
> sa vie, il a présenté les choses saintes
> et a servi les dieux *de toute sa force* »

Secondo tale lettura si ha il sostantivo *l't* (forza) + *j* suff. di 3ª sing. masch.

b) *altre fonti affini*

Questo materiale epigrafico può essere ampliato con altre attestazioni provenienti da fonti affini. Un nome proprio già visto nell'epigrafia semitica si ritrova negli Annali di Sennacherib [37] (705–681 a.C.), contenuti nel così detto « Prisma di Taylor » che risale al 689. In esso vengono elencati quattro re di Amurru, dei quali uno si chiama *Ab–di–li–'–ti* d'Arvad che è chiaramente il nome fenicio *'bdl't* trascritto in assiro e nel quale la seconda parte è il femminile di *l'j* precedentemente incontrato.

Nell'ambito della tarda letteratura ebraica ha suscitato un interesse particolare il nome della madre di Abramo e della madre di Aman, tramandatici dal *Talmud babilonese*: ambedue si chiamavano *'mtl'j*. Nel trattato *Baba Bathra* [38], infatti, si legge:

---

[33] *BAC*, 75.

[34] *CRAIBL*, 1899, 247–248; *Ib.* 560–1 (con foto a p. 560); M. Lidzbarski, *Ephemeris*, I, *op. cit.*, 164.

[35] *BAC*, 1951–52, 76–80.

[36] *BAC*, 80; cfr. però J. Ferron, « L'Epitaphe de Milkpillès à Carthage », *SM*, 1 (1966), 67–79, spec. 74–75: preferisce ricollegare *l't* all'ebraico *l'h* = essere debole.

[37] D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, II, Chicago 1924, 30; *ANET*, 287, col. 2; K.L. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Leipzig 1914, 3.

[38] *Baba Bathra*, 91 a.

w'mr rb ḥnn br rb' 'mr rb
'mjh d'brhm 'mtl'j bt krnbw
'mjh dhmn 'mtl'j bt 'wrbtj

L. Goldschmidt [39] così traduce: « Ferner sagte R. Hanan b. Raba im Namen Rabhs: die Mutter Abrahms hiess *Amathlay*, Tochter Karnebos; die Mutter Hamans hiess *Amathlay*, Tochter Orabthis ».

M. Lidzbarski [40], che fu il primo epigrafista ad attirare l'attenzione degli studiosi su questo nome, propose di considerare *'mtl'j* come una variante di *'mtlhj*; ma a seguito delle successive attestazioni epigrafiche del nome *'bdl'j*, il medesimo studioso non nascose perplessità sull'ipotesi precedentemente avanzata.

M. Sznycer [41], invece, dal confronto di tale nome con *'bdl'j*, concludeva che anche *'mtl'j* doveva essere un nome teoforo formato, come accade frequentemente nell'onomastica semitica, da due nomi comuni *'bd* (servo), *'mt* (serva), e la parte teonima *l'j*. Per l'analisi etimologica dell'ipocoristico *l'j* anche M. Sznycer si rifaceva, seguendo A. M. Honeyman, all'appellativo di Baal, *'al'ijn*, e traduceva « il servo/a del Potente ».

L'analisi fatta da M. Sznycer, se da una parte dimostra inequivocabilmente che *l'j* è un appellativo divino riferito a Baal, lascia però in sospeso un altro dubbio, e cioè se nella tradizione ebraica tale appellativo sia mai stato attribuito a Jhwh. A questo proposito sembra particolarmente significativo un altro testo tratto ancora dal *Talmud babilonese*. Nel trattato *Sabbath* [42] si legge: *lsjmṭ' ljm' hkj bzbzjjh msmsjjh ksksjjh śrl'j w'mrl'j 'jljn ml'kj d'jštlḥw m'r'' dsdwm l's'h šḥjnjn k'jbjn*. L. Goldschmidt [43] così traduce: « Gegen Geschwüre spreche man Folgendes: Basbasjah, Masmasjah, Kaskasjah, *Sarlaj* und *Amarlaj* sind Engel, die aus dem Land Sedom geschickt wurden, um die schmerzhaften Geschwüre zu heilen ». Tale testo ci presenta una serie di nomi di angeli composti con l'ipocoristico *jh* e con *l'j*. In modo particolare bisogna notare che i due nomi *'mrl'j* e *śrl'j* sono simili sia per la struttura che per l'elemento teonimo, *l'j*, ai nomi *'mtl'j* e *'bdl'j*; inoltre nello A.T. i due nomi *'mrjh* e *śrjh* ricorrono frequentemente [44]; è quindi possibile che nei nomi di angeli riportati dal testo talmudico l'elemento teonimo, *l'j*, sia sostitutivo di *jh*; questa illazione trova una valida giustificazione in due considerazioni:

---

[39] L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, VI, Lipsia 1906, 1185.

[40] M. Lidzbarski, *TLZ*, 6 (1899), 172, n. 1.

[41] M. Sznycer, *art. cit.*, 25.

[42] *Sabbath*, 67 a.

[43] L. Goldschmidt, *op. cit.*, I, 475.

[44] G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stoccarda 1958, 1587; 1667.

– i nomi di angeli sono normalmente composti con nomi e titoli divini [45];
– nel testo citato, i nomi con l'ipocoristico *l'j* si trovano insieme ad altri nomi di angeli composti con l'ipocoristico *jh*.

L'etimologia dei nomi *'mrjh* e *śrjh* non presenta reali difficoltà essendo questi abbastanza comuni in ebraico; gli autori [46] concordano nel considerarli come nomi teofori composti con *'mr* e *śr* (rispettivamente « parola, comando » e « principe ») più l'abbreviazione del nome Jhwh, *Jh*; analogamente perciò i due nomi *'mrl'j* e *śrl'j* possono essere tradotti « parola del Potente » e « principe del Potente ».

I tre nomi *Bzbzjjh*, *Msmsjjh*, *Ksksjjh*, data la loro scarsa frequenza nella letteratura ebraica, richiedono una più ampia analisi filologica. Il primo, *Bzbzjjh*, si può fare risalire al verbo *bzbz* [47] (= distribuire) usato nel *Talmud* per indicare la distribuzione di favori ed onori con liberalità, in favore dei bisognosi; si potrebbe perciò proporre il significato di « il mio benefatotre Jhwh ». Il secondo nome, *Msmsjjh*, può trovare la sua radice etimologica nel verbo *msms* [48] (= consolare); si potrebbe perciò rendere con «il mio consolatore Jhwh ». Il terzo nome, *Ksksjjh*, analogamente agli altri due, può essere spiegato con il verbo *ksks* [49] (= pulire, togliere la sporcizia, purificare); si può perciò proporre il significato di « il mio purificatore Jhwh ». È importante notare inoltre che il significato proposto per questi nomi si armonizza perfettamente con la missione di togliere le ulcere affidata a questi angeli.

Naturalmente il valore probativo di tale testo è particolarmente importante per il periodo del tardo giudaismo, nel quale chiaramente il titolo divino *l'j* (il Potente) era usato nei nomi composti teofori come sostitutivo dell'ipocoristico *jh*; dato però il carattere estremamente conservativo dell'onomastica, si può dedurre che tale uso risalga ad un periodo ben più antico del *Talmud*, forse, al periodo redazionale dell'A.T.

A conclusione di questa sommaria rassegna del materiale relativo alla onomastica legata alla radice *l'j* vorrei segnalare altri antroponimi *probabilmente* legati al lessema in esame. In un contratto rinvenuto a Dura-Europos e risalente al 121 d.C. [50], uno dei contraenti si chiama βαρλάαι nipote di 'Αβλαίου. A prima vista, dato il carattere strettamente semitico dei due

---

[45] Cfr. M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, Parigi 1897.

[46] M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Hildesheim 1966, 173; 191.

[47] J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, I, Berlino 1924, 20.

[48] *Ib.*, III, 171.

[49] *Ib.*, II, 365.

[50] M. Rostovtzeff, C.B. Welles, « Un contrat de Prêt de l'an 121 ap. J.C. », *CRAIBL* Parigi 1930, 173; C.B. Welles, R. Fink, J.F. Gilliam, *Excavations at Dura-Europos. The Parchments and Papyri*, New Haven 1959, 114-116; (testo a p. 115).

antroponimi, viene spontaneo metterli in relazione con l'ipocoristico *l'j* precedentemente segnalato. Un esame più accurato del testo, tuttavia, fa rilevare che βαρλάαι è il dativo di βαρλάας la cui seconda parte, λᾶας, è attestata sia come sostantivo comune [51] che come nome proprio [52] nella letteratura greca. L'antroponimo, infatti, è riconducibile per quanto concerne la seconda parte, al sostantivo λᾶας (= pietra) usato anche in diversi composti (λᾶ–τόμος = tagliatore di pietra; λᾶ–τομία = cava di pietra; λᾶ–τομέω = tagliare pietre) [53]. Tuttavia la sua etimologia rimane ancora sconosciuta [54].

In genere si accettava l'ipotesi di K. Brugmann [55], che faceva derivare λᾶας da un ipotetico *lăFăs/lăFăsos*, da cui, per la caduta di *F* e *s* si sarebbe avuto λᾶος. Desta però meraviglia che nelle antiche attestazioni di λᾶος nelle quali ci si aspetterebbe la conservazione del digamma non si abbia invece tale suono. Ad esempio nelle iscrizioni di Cipro [56] e nella letteratura micenea in genere [57], λᾶος è privo di *F* intervocalico nonostante il digamma sia presente in altri vocaboli delle medesime iscrizioni [58].

Tenendo conto di questo dato, emerso dal materiale epigrafico greco più antico, A. Heubeck [59] così sintetizza il problema: « Mit Recht naben deshalb M. Ventris [60] und L.R. Palmer [61] mit dem Hinweis dass für die Existenz eines *F* in λᾶος/λᾶας kein Beweis vorliege,... *ra–e–ja* bedenkenlos als Stoffadjektiv λαείᾶ « steinern » aufgefasst; *ra–e–jo* λάειος stellt also das Aequivalent zu späterem ... λάϊνος ... dar ». Conclude l'autore: « Die myk. Zeuguisse zeigen also das die Situation schrvieriger ist, als man ursprünglich angenommen hatte » [62]. L'autore riconosce l'impossibilità di trovare una etimologia soddisfacente [63]. Forse una ipotesi risolutiva si può intravedere

---

51 Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Parigi 1968, s.v. λᾶας; H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg 1970, s.v. λᾶας.

52 Cfr. W. Pape, G. Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, II, Graz 1959, s.v. Λᾶας; per gli antroponimi composti con λα–, usati a Roma cfr. H. Solin, *Die griechischen Personennamen in Rom*, I, New York 1982, 102–3.

53 P. Chantraine, *op. cit.*, s.v. λᾶας.

54 *Ib.*

55 K. Brugmann, « Griechische und italische Miszellen », *IF*, 11 (1900), 102.

56 O. Masson, *Les Inscriptions Chypriotes syllabiques*, Parigi 1961, 140.

57 E. Vilborg, *A Tentative Grammar of Mycenaean Greek*, Göteborg 1960, 44; A. Morpurgo, *Mycenaeae Graecitatis Lexicon*, Roma 1963, 282; M. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1973, 339.

58 È presente in κυπροκρατιFος, ΔιFισω: cfr. O. Masson, *op. cit.*, 140.

59 A. Heubeck, « Myk. *rao λᾶος « Stein » und Verwandtes », *IF*, 6 (1961), 29–34, spec. 30.

60 M. Ventris, « Mycenaean furniture on the Pylos tablets », *Eranos*, 53 (1955), 116.

61 *Minos*, 5 (1957), 63.

62 A. Heubeck, *art. cit.*, 34

63 *Ib.*, 34.

proprio nella radice semitica oggetto del presente studio [64]. Notiamo infatti che il nome Λᾶ è attestato già nella letteratura greca come nome di eroe. Pausania [65] ricorda questo eroe, probabilmente ucciso da Achille, come fondatore di Araino. Il testo di Pausania si presta ad un piccolo commento: nel toponimo Araino è in effetti conservato l'antica pronuncia di 'Αλαινο come risulta dalla letteratura micenea [66] in cui *r* = *l* ed è chiaro che il toponimo deriva dal fondatore Λᾶ. Se questo nome è derivato dal sostantivo comune λᾶας (pietra) ci troveremmo di fronte alla « pietra, roccia » come simbolo di forza e questo ci potrebbe ricondurre alla radice *l'j = essere forte* [67]. Del resto il simbolo della roccia come forza entra negli antroponimi semitici (cfr *ṣûrî'ēl*; *ṣûrîšaddaj* [68]); in tal senso *ṣûr* ricorre nell'A.T. come titolo di Jhwh [69].

Per quanto concerne βαρλάας e 'Αβλαῖος, se l'ipotesi precedente è esatta, non sarebbe strano che λα si trovi come elemento antroponimico di nomi semitici; a meno che non si debba pensare ad un fenomeno di adattamento onomastico, frequente nel mondo giudaico a partire dal periodo ellenistico, per cui al nome ebraico ne veniva aggiunto un altro omofono greco (es. Saulo – Paolo).

Un'altra serie di nomi interessanti ai fini della presente ricerca si può trovare nell'opera di J.-B. Frey [70] sulle iscrizioni giudaiche d'Europa.

Nelle iscrizioni nr. 621 e 622 è attestato il nome *l'wn*. La spiegazione più ovvia è che si tratti della normale traslitterazione ebraica del greco λέων con palese allusione al leone di Giuda rappresentato nei monumenti funebri [71] e di cui è attestato l'ebraico *'rj'l* nella traslitterazione greca, 'Αριήλ [72].

Suscita però perplessità che J.-B. Frey non ponga a fianco come fa per altri nomi ('Εσιδώρα, 'Ιούστου) il corrispondente greco [73]; per l'antro-

---

[64] Meno convincente sembra la proposta di S. Levin, « Greek occupational terms with semitic counterparts », *Paleontolcgia linguistica, Atti del VI congresso internazionale di linguisti*, Brescia 1977, 175–177: pone in connessione λάιος con *lwj*, e non tiene conto dell'epigrafia micenea.

[65] Pausania, 3, 24, 10.

[66] E. Vilborg, *op. cit.*, 44.

[67] La riprova di quanto detto si può trovare nell'accadico in cui esiste il verbo *le-'-u*, essere forte, ma anche il sostantivo *le-'-u*, tavola di pietra; cfr. B. Meissner, W. Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, I, Wiesbaden 1965, 546–547.

[68] G. Lisowsky, *op. cit.*, 1658; cfr. anche Thiel, IV, 429; *Hier. On. Num.* 20,10 che traduce « fortis meus deus ».

[69] Per il titolo divino *ṣûr* nell'A.T. e nell'ambito semitico cfr. E. Lipiński, *Le poème royal du Psaume LXXXIX, 1–5. 20–38*, Parigi 1967, 67–68.

[70] J.B. Frey, *Corpus of Jewish Inscriptions*, New York 1975, nr. 621; 622; 562.

[71] *Ib.*, nr. 516–517.

[72] *Ib.*

[73] *Ib.*, indice finale.

ponimo λέος invece suggerisce, sia pure in modo dubitativo, che si possa trattare dell'ebraico *lwj* [74]. Oltre a questo è ancora attestato in un graffito di Pompei un nome ebraico *l'jn'nt* [75]. La sua lettura proposta da M.M. Ginsburger nel 1933 non ha ricevuto alcuna valida spiegazione etimologica [76]. Potrebbe invece trattarsi di un nome composto da *l'j*, ipocoristico, come già accennato, di *alijn*, derivato dalla radice *l'j*, titolo divino del dio Baal e *'nt* che ricorda *'nt* dei testi ugaritici (il passaggio da *'ayn* ad *aleph* non è raro nel fenicio-punico [77] e nei testi di Elefantina [78]). Trattandosi di antroponimi, la persistenza di elementi così antichi non dovrebbe destare eccessiva meraviglia.

Dal materiale finora riportato si possono fissare alcuni punti fermi:

1 – sono attestati nell'area di influenza fenicio–punica e nell'arco di vari secoli alcuni nomi composti chiaramente da due parti: una (*'bd*, *'mt*, *klb*) di significato chiaro, l'altra (*l'j*, *l't*) che sfugge agli schemi dell'onomastica semitico–occidentale finora conosciuta.

2 – questi antroponimi sono chiaramente teoforici come risulta dal confronto con altri nomi nei quali la seconda parte è costituita da una divinità conosciuta.

Ecco alcuni esempi [79]:

'bdmlqrt, *'bd'šmn*,
'mt'štrt, *'mtmlqrt*
'mtb'l.

3 – le attestazioni sono relativamente numerose e provenienti da ambiti geografici vari per cui è chiaro che non si possono accettare le spiegazioni basate semplicemente sulla correzione del testo o su ipotetiche abbreviazioni.

c) *L'j in ugaritico*

Il nome teoforo *'bdl'j* ha trovato una possibile giustificazione etimologica nei testi di Ugarit. Già A.M. Honeyman [80], rifacendosi a C.H. Gordon [81],

---

[74] *Ib.*, nr. 157; da notare che non esiste tra i nomi propri greci raccolti da W. Pape, G. Benseler, *op. cit.*

[75] J.B. Frey, *op. cit.*, nr. 562; viene fatto risalire ad una data anteriore al 79 d.C.

[76] *RB*, 42 (1933), 383.

[77] S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936, 27; S. Segret, *A Grammar of Phoenician and Punic*, Monaco 1976, 62–63.

[78] *ANET*, 491; E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka*, Lipsia, 1911, 83.

[79] Cfr. *KAI*, III, Wiesbaden 1969, 50–51; M. Guzzo Amadasi, *Le iscrizioni fenicie delle colonie in Occidente*, Roma 1967, 193.

[80] A.M. Honeyman, *art. cit.*, 151–153.

[81] *UM* (gloss), nr. 997.

avanzò l'ipotesi che *l'j* fosse un appellativo divino riconducibile alla radice verbale ugaritica *l'j* (= vincere, essere forte, essere potente) [82], già conosciuta in accadico (*le-'-u* = essere forte, potere, essere capace, essere abile) [83]; metteva quindi in relazione questo verbo con l'appellativo di Baal, *Alijn*, frequente nella letteratura ugaritica. Data l'importanza che tale radice assume nella presente ricerca è indispensabile soffermarsi nell'analisi dettagliata delle forme verbali e nominali ad essa riconducibili.

1) *li*

L'epopea di Keret (*KTU* [84], 1.16 VI 1–2; *CTA* [85], 16 VI 1–2) offre una chiara attestazione del verbo *l'j*:

[m]t dm ḫt
š'tqt dt(dm) li

Tra i numerosi problemi connessi con l'interpretazione del brano, il più semplice da risolvere è quello testuale: l'edizione critica curata da M. Dietrich–O. Loretz–J. Sammartin [86] propone la correzione di *dt* in *dm* [87] sia per la correlazione con il precedente *dm* e sia, specialmente, per il confronto con il testo delle ll. 13–14. Data la documentata presenza di errori di trascrizione in altri passi ugaritici [88], tale correzione non crea eccessiva difficoltà specie se si tiene conto di una certa somiglianza tra il segno ugaritico del *m* () e del *t* ( ); del resto la confusione tra le due lettere era già stata rilevata da C.H. Gordon [89] come un fenomeno frequente. Più arduo

---

[82] A.M. Honeyman, *art. cit.*, 152.

[83] Per i nomi propri accadici composti con elementi riconducibili a tale radice verbale cfr. K.L. Tallqvist, *op. cit.*, 5 (*A-bi-li-e* = mio padre è forte), 17 (*Aḫi-li* = mio fratello è forte), 41 (*Assur-li* = Assur è forte), 60 (*Bēl-li* = Bēl è forte); per altri esempi cfr. 292. Per l'onomastica amorrea cfr. H.B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimora 1965, 224; C.G. Rasmussen, *A Study of Akkadian Personal Names from Mari*, Philadelphia 1981, 71 (*I-le-e-^{d}Addu* = Addu ha vinto), 84 (*Ištar-ta-al-e* = = Ištar ha vinto), 94 (*^{d}Ma-ma-ta-al-e* = Mamma ha vinto). Per le Lettere di el-Amarna cfr. J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln*, II, Lipsia 1915, p. 1454; per le iscrizioni di Tell Halaf cfr. J. Friedrich, G. R. Meyer, A. Ungnad, E. F. Weidner, " Die Inschriften vom Tell Halaf ", *Archiv für Orientforschung, Beiheft 6*, Berlino 1940; in esse sono attestati gli antroponimi *Aḫu-li-i* = il fratello è forte (p. 26); *Li-'-ti-ilu* = la mia forza è Dio (p. 32): *Aḫu-li-ti* = il fratello è forza (p. 48–49)

[84] M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, *Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, Neukirchen 1976.

[85] A. Herdner, *Corpus des Tablettes en Cunéiformes Alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, Parigi 1963.

[86] *KTU*, 1.16.VI 1–2.

[87] Cfr. anche G. Del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaan*, Madrid 1981, 319.

[88] *UT* (gramm), 4.22.

[89] Cfr. *UT* (gramm), 4.13: tra le numerose lettere simili spesso confuse dagli scribi segnala « *m* » per « *t* ».

è determinare il significato dei singoli vocaboli. *Mt* [90], in questo contesto, è da intendersi come nome proprio, personificazione della « Morte », personaggio legato al pantheon ugaritico [91] opposto a Baal, dio della fertilità e della pioggia benefica [92]. Benché non figuri negli elenchi di divinità ufficiali di Ugarit il suo ruolo è abbastanza caratterizzato poiché risulta legato al regno dei morti [93].

All'azione di *Mt* si oppone, nel brano in esame, *š'tqt* divinità benefica femminile non meglio caratterizzata [94], la quale restituisce la salute a Keret. La difficoltà più grossa si incontra nell'interpretazione di *dm* . . . . *dm*. C. H. Gordon considera il vocabolo come particella avverbiale derivata da *d*(= mano) + *m* enclitico [95], sullo schema di *gm*(= a voce alta), da *g*(= voce), da tradursi « on the one hand... on the other » [96], mentre A. Caquot [97] preferisce rifarsi all'arabo *dama*(= restare) e traduce:

(Toi) [Mo]rt, reste abattue
(toi) Sha'atqat, reste victorieuse.

---

[90] Il termine *mt*, secondo il contesto, può assumere almeno tre significati; oltre ad essere un nome proprio, come nel caso in esame, indicante la personificazione della morte, (cfr. *T.O.*, 230–235), può assumere il valore di *verbo* (ebr. *mwt*, *UT* (gloss), nr. 1443); talvolta, come in accadico, significa *uomo* (*UT*, (gloss), nr. 1569); cfr. anche Ἄνθρωπος, Ἀνδρ– negli antroponimi greci, W. Pape, G. Benseler, *op. cit.*, alle voci relative; H. Solin, *op. cit.*, III, 1506.

[91] Cfr. l'espressione *bn ilm Mt* = il divino Mt (*KTU*, 1.6 II 13,25; *KTU*, 1.133.1–2); cfr. sull'argomento D.T. Tsumura, « A Ugaritic God, *mt–w–šr*, and his two Weapons, (*UT* 52.8–11) », *UF*, 6 (1974), 407–13; H.W. Haussig (ed.), *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, I, Stoccarda 1965, 300; N. Wyatt, « The identity of *Mt w šr* » *UF*, 9 (1977), 379–81; J.C. De Moor, « The Semitic Pantheon of Ugarit », *UF*, 2 (1970), 222.

[92] *T.O.*, 73; 77.

[93] *T.O.*, 231–232.

[94] Il nome è oscuro anche dal punto di vista etimologico; è stata proposta la derivazione da *'tq* (= passare); il nome sarebbe di tipo *šaph'el* (*UT* (gramm), 8.50; per l'ebr. cfr. *GK*, 55 i, e significherebbe *colei che fa passare* (la siccità (?), la sterilità (?)); cfr. *UT* (gloss), nr. 1938; altra etimologia in B. Margalit, « Studia Ugaritica II », *UF*, 8 (1976), 156; A. Saliba, « A Cure for King Keret (II K, col. VI, 1–13) », *JAOS*, 92 (1972), 108; H.W. Haussig, *op. cit.*, 294; L. Badre, « Notes ougaritiques I, Keret », *Syria*, 53 (1976), 123: attribuisce a *'tq* il senso di « invecchiare », il nome perciò, di tipo *šaph'el*, equivarrebbe a «colei che fa invecchiare, vivere». *T.O.*, 491: *s'tqt* (= celle qui fait passer) verrebbe creata da El proprio per guarire Keret.

[95] Per il *m* enclitico, che aggiunto a sostantivi conferisce ad essi un valore avverbiale cfr. M. Pope, *JCS*, 5 (1951), 123.

[96] *UT* (gloss), nr. 670: per un fenomeno analogo porta l'esempio di *gm* (a voce alta) formatosi da *g* = voce.

[97] *T.O.*, 568; cfr. però anche 532; una traduzione poco diversa in H. Sauren, G. Kestemont, « Keret, roi de Ḫubur », *UF*, 3 (1971), 218: *Que Mort demeure brisée / Que Sa'tiqat demeure puissante*; cfr. anche L. Badre, *art. cit.*, 123: « *demeure confondue... demeure victorieuse* »; cfr. anche J. Aistleitner, *WuS*, s.v. *dm* II; G.R. Driver, *CML*, 45: *dm... dm* = truly... truly ».

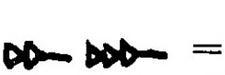
L'opinione di A. Caquot presenta il pregio non trascurabile di rendere alla frase un senso accettabile; si può tuttavia osservare che *ḫt* e *li* sono indiscutibilmente due imperativi [98] e quindi non risulta facile farli precedere da due imperativi ausiliari: il parallelo con l'arabo (*dm* + imperativo) non trova altri esempi in ugaritico; per lo meno tra le attestazioni di *dm* riportate da R.E. Whitaker [99] non sono riuscito a trovare altri esempi del genere. G. Del Olmo Lete [100] attribuisce ai due termini un valore avverbiale o di congiunzione e li rende con « pues . . . así pues » rifacendosi a J.C. De Moor [101], ma senza una motivazione convincente.

Forse è ancora preferibile la proposta di C. H. Gordon che offre il vantaggio di una plausibile etimologia [102]. I due verbi *ḫt* e *li*, come già accennato, sono due imperativi femminili rispettivamente di *ḫtt* [103](= essere abbattuto) e *l'j*(= vincere) [104].

2) *lan*

Il brano di Keret esaminato precedentemente offre, alcune linee più avanti [105], il medesimo testo con una variante che ha suscitato non poche interpretazioni:

mt dm ḫt
š'tqt dm lan

Nella seconda linea al posto di *li* si trova *lan*. Sono possibili due soluzioni: si può pensare ad un altro errore dello scriba, come rilevato a proposito di *dt* nella linea 2, il quale avrebbe scritto *lan* al posto di *lat* [106]. Anche in questo caso una certa somiglianza dei segni alfabetici delle due parole ( = *lan*, = *lat*) rende verosimile un errore di trascrizione. Se si accetta questa correzione ci troviamo di fronte ad un *qaṭal* 3ª sing. femm. parallelo a *ḫt* [107]; meno giustificata sembra la traduzione di C.H. Gordon [108]: « Death, then is stilled, S'tqt, then prevails over him ».

---

98 *UT* (gramm), 9.20; *T.O.*, 568.

99 R.E. Whitaker, *op. cit.*, s. v. *dm*.

100 G. Del Olmo Lete, *op. cit.*, 319.

101 J.C. De Moor, *SP*, 107.

102 *UT* (gloss), nr. 670; K. Aartum, *Die Partikeln des Ugaritischen*, I, Neukirchen, 1974, 58.

103 *T.O.*, 568; K. Aartum, *op. cit.*, 58; J. Aistleitner, *WuS*, nr. 1101.

104 *Ib.*; *UT* (gloss), nr. 1342; K. Aartum, *op. cit.*, 58.

105 *KTU*, 1.16 VI 13-14.

106 Cfr. G.R. Driver, *CML*, 45; G. Del Olmo Lete, *op. cit.*, 320; J.C. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo 1978, 101; J.C. De Moor, « Some Remarks on U5 V, No. 7 and 8 (*KTU* 1.100 and 1.107) », *UF*, 9 (1977), 366, n. 5.

107 *UT* (gramm), 9.7.

108 C. Gordon, *Ugarit and Minoan Crete*, New York 1966, 118.

Egli interpreta quindi *lan* come *qaṭal* 3ª sing. femm. con suff. di 3ª sing. masch. in *-n*(= *lat* + *n*) [109]. Š'tqt richiede però la forma femminile del verbo (*lat*).

La posizione del Gordon può essere motivata solo dal parallelismo *ḫt/lat*. Il cambiamento di tempo dall'imperativo (*ḫt/li*) al perfetto, ha una motivazione logica nel testo. La pericope formata dalle ll. 1–14 ha una sua unità letteraria facilmente individuabile grazie ai due versetti (*Mt . . . li*; *Mt . . . lan*) che si ripetono e che perciò formano un'inclusione. Nelle ll. 1–2 si ha l'ordine di El affinché Š'tqt procuri la guarigione di Keret. Ella con la somministrazione di una pozione ottenuta con un'erba medicinale (*ḫṭm*) [110] libera Keret dalla Morte. Il testo quindi si conclude con la constatazione dell'esecuzione dell'ordine di El: *Mt* è sconfitto e *Štqt* ha vinto; il parallelismo *ḫt/lat* giustifica questa lettura.

Non si può tuttavia escludere che il testo debba essere accettato senza correzioni [111]: in questo caso *lan* sarebbe un sostantivo derivato dal participio *qal* del verbo *l'j* con l'aggiunta del *n* nominale [112]. Il lessico ugaritico fornisce altri esempi analoghi [113]: *gan* (= altezza, da *gaj*) *hlmn* (da *hlm* = arma); il fenomeno è comune anche in ebraico [114]: *ḫzn*, *'wn*, *g'n*, ecc. È que sta la soluzione suggerita da H.L. Ginsberg [115] il quale traduce *lan* con « il vincitore » e da A. Caquot [116] e H. Sauren–G. Kestemont [117] che rendono il vocabolo rispettivamente con « victorieuse » e « Puissant ».

A favore della lettura di H.L. Ginsberg, inoltre, esistono due altre attestazioni [118] di *lan* che possono rafforzare l'opinione di coloro che sono contrari alla correzione del testo: *KTU*, 1.6.IV 22–23

an lan jšpš
an lan il jg [ ]

Sul testo non esistono grosse divergenze se non per l'ultimo vocabolo che B. Margalit [119] legge *jgrk*: « tenere–guardare »; per la sua traduzione

---

109 *UT* (gramm), 6.18.

110 G.A. Saliba, *art. cit.*, 109.

111 H.L. Ginsberg, « The Legend of King Keret, a Canaanite Epic of the Bronze Age », *BASOR*, Suppl. St. 2–3 1946, 31; M. Dahood, *RSP*, I, 116; *RSP*, I, 245; *RSP*, III, 428.

112 J. Aistleitner, *UGU*, 20; *UT* (gramm), 8.58.

113 *UT* (gramm) 8.58; *UT* (gloss), nr. 548; 839.

114 *GK*, 85u; Joüon, 88 Ma; Meyer II, 41,1.

115 H.L. Ginsberg, *op. cit.*, 31.

116 *T.O.*, 570.

117 H. Sauren, G. Kestemont, *art. cit.*, 219.

118 *KTU*, 1.6. IV 22–23; *KTU*, 1.107.12.

119 B. Margalit, *op. cit.*, 171; cfr. però Th. H. Gaster, « Ugaritic Philology », *JAOS*, 70 (1950), 10.

invece, esistono diverse proposte. J. Aistleitner [120] considera il vocabolo *an* come particella interrogativa e la traduce con « wo? wie? ». Così pure M. Dahood [121] che lo considera il corrispondente ebraico di *'an* = dove? B. Margalit [122] preferisce vedere nella frase un sottile gioco di parole: *an* = *'ôn* ebraico(= forza) e *lan* sostantivo derivato dal verbo *l'j* = essere forte; propone perciò la seguente traduzione:

« From strength to strength, o Špš,
(From) strength to strength
may El keep ».

La proposta di B. Margalit benché filologicamente possibile sembra un po' complicata. Se si osserva il contesto del brano è più facile trovare una soluzione più semplice. Nei vv. 33–40 *'nt* chiede al sole che vada alla ricerca di Baal con la sua luce; nei vv. 41–44 il sole risponde che egli andrà alla ricerca di Baal e 'Anat riprende il suo invito:

« O vincitore, o sole,
o vincitore, El (ti) guardi »

an potrebbe quindi corrispondere alla particella precativa ebraica *'nn'* = *ti prego* [123] (cfr Gn 50, 17; Ex 32, 31 ecc....).

Una terza attestazione di *lan* si trova in *KTU*, 1.107.12 [124]. Purtroppo il brano è fortemente lacunoso per cui non è possibile una ricostruzione del testo e quindi una traduzione affidabile. La l. 12 contiene però chiara l'espressione *'l arṣ lan* che viene così tradotta da M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin [125]: « vom starken Land ». L'attestazione scarsamente utile da sola, ha valore come attestazione di *lan* derivato da *l'j*, nei testi ugaritici. Forse è possibile evitare la correzione di *lan* in *laat*, come suggerito da J.C. De Moor [126], visti gli altri casi in cui il vocabolo ricorre.

---

120 J. Aistleitner, *WuS*, nr. 293.

121 *RSP*, I, 116.

122 B. Margalit, *A Matter of Life and Death*, *AOAT* 206, Neukirchen 1980, 173.

123 L. Koehler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1967–1974, *s. v. 'ann'*.

124 Cfr. anche M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, « Einzelbemerkungen zu RS 24.251 = *UG* 5, 574–578 Nr 8 », *UF*, 7 (1975), 129; forse la medesima espressione è presente anche nella l. 10; cfr anche *UG*, VII, 115.

125 *UF*, 7 (1975), 129.

126 J.C. De Moor, *art. cit.*, 366.

3) *la*

Nel testo mitologico di Baal e Anat si trova ripetuta due volte (*KTU*, 1.3.V 17–18; *KTU*, 1.4.VIII 21–24) la seguente espressione:

nrt ilm špš
ṣḫrrt la šmm
bjd bn ilm mt;

una terza volta (*KTU*, 1.6.II 24–26) essa ricorre con una leggera variante:

nrt ilm špš
ṣḫrrt la šmm bjd bn
mdd ilm mt.

Benché i contesti siano diversi la frase risulta pronunciata sempre da una divinità:

El (*KTU*, 1.3 V 17–18)
Baal (*KTU*, 1.4 VIII 21–24)
Mt (*KTU*, 1.6 II 24–25)

Ma se il testo è sicuro proprio per la sua frequenza, non è altrettanto chiaro quanto a significato. La stessa ripetizione in contesti diversi cataloga la frase come stereotipa. I tentativi ermeneutici sono numerosi ma quanto mai divergenti proprio per la difficoltà di attribuire un significato sicuro ai singoli vocaboli.

La prima riga *nrt ilm špš* è relativamente facile da interpretare: *špš luce degli dèi* (*nrt* dal verbo *njr* = splendere, brillare) [127]; anche sul senso di *bjd bn ilm mt*, esiste una sostanziale convergenza di opinioni: « in mano (o per mezzo) del figlio degli dèi, Mot » [128], o, secondo la variante segnalata precedentemente, « . . . in mano del figlio amato (*mdd* dalla rad. *jdd*, ebr. *jādîd*) [129] degli dei, Mot ». La controversia sorge in special modo a proposito di *ṣḫrrt* e *la*. Per quanto riguarda *la* prevale l'opinione che si tratti di una forma nominale derivata dalla radice verbale *l'j*. Il significato che più si armonizza col contesto in esame è quello di « forza », « vigore », oppure « potere » [130]; sembra invece poco probabile la sua equivalenza al *lo'* [130a] ebraico [131] dato che la negazione viene espressa in ugaritico con il semplice *l* [132].

---

[127] *UT* (gloss), nr. 1644; J. Aistleitner, *UGU*, 16; G. Del Olmo Lete, « Notes on Ugaritic Semantics, IV », *UF*, 10 (1978), 38.

[128] G. Del Olmo Lete, *UF*, 10 (1978), 37, n. 4; M. Dijkstra, J.C. De Moor, « Problematical Passages in Legend of Aqhâtu », *UF*, 7 (1975), 198, n. 230.

[129] Si tratta di un part. passivo: *UT* (gramm) 9.24.

[130] W.G.E. Watson, « Ugarit and Mesopotamian Literary Texts », *UF*, 9 (1977), 275; G. Del Olmo Lete, *UF*, 10 (1978), 39.

[130a] Nel corso del lavoro *ḥolem* senza *waw* viene trascritto *o*.

[131] Ch. Virolleaud, « Un nouveau chant du poème d'Aleïn-Baal », *Syria*, 13 (1932), 160.

[132] *UT* (gloss), nr. 1338.

L'interpretazione di *ṣḥrrt* è più controversa: da alcuni studiosi è stato considerato un sostantivo da porsi in relazione con la radice verbale *ḥrr* = bruciare, arrostire [133]. La difficoltà di giustificare filologicamente un tale accostamento ha suggerito ad altri semitisti di porre in risalto il parallelismo con *nrt* e di conseguenza, data la somiglianza con l'ebraico *ṣaḥor* = *bianco*, attribuire a *ṣḥrrt* il senso di « chiarore, luce, splendore » [134]. Forse è meglio, seguendo l'opinione più corrente, vedere in *ṣḥrrt* un *qaṭal* 3ª sing. femm. di *ṣḥrr* = *bruciare* [135], riferito o a *špš* o a *la*; è possibile intenderlo anche in senso intransitivo come *splendere* [136]; meno convincente mi sembra l'ipotesi che si tratti di una forma causativa di *ḥrr* con trasformazione dello *š* in *ṣ* [137]. A tale proposito le altre attestazioni ugaritiche riportate da R. E. Whitaker [138] non aiutano un granché. L'unico testo sicuro (*KTU*, 1.23.41, 45, 48, = *TU*, 52,41.45.48 = *T.O.*, 55.41, 45, 48) può essere interpretato sia come « arrostire » che come « far arrostire » al fuoco [139].

È possibile quindi proporre due interpretazioni:

špš, luce degli dèi,
brucia la forza dei cieli
per mezzo del figlio degli dèi, Mt.

In questo caso soggetto di *ṣḥrrt* è *špš*. Si può anche considerare *la* come soggetto:

---

133 Ch. Virolleaud, « Un nouveau chant », *art. cit.*, 160; Id., *La déesse Anat*, Parigi 1938, 6; R. Dussaud, « Le Sanctuaire et les Dieux Phéniciens de Ras Shamra », *RHR*, 105 (1932), 272; Id., « Le Mythe de Ba'al et d'Aliyan d'après des documents nouveaux », *ib.*, 111 (1935), 34, 55; Th. Gaster, « The Ritual Pattern of a Ras-Shamra Epic », *Archiv Orientální*, 5 (1933), 120 lo traduce: « the barren unwatered wastes »; J. Aistleitner, *WuS*, 266: lo collega con l'arabo *ṣaḥara* = deserto.

134 U. Cassuto, *GA*, 101; 148: dalla radice *ṣḥr* = bianco, con riferimento alla luce solare.

135 J. Aistleitner, *MKTRS*, 20; 30; Th. Gaster, *Thespis*, *cit.*, 200; 221; M.J. Mulder, « Hat man in Ugarit die Sonnenwende begangen », *UF*, 4 (1972), 82; P. Xella, *Il mito di ŠḤR e ŠLM*, Roma 1973, 68; F.E. Deist, « A note on *ṣḥrrt* in the ugaritic text 51: VIII: 22 », *JNSL*, 1(1971), 68–70; pone in relazione *ṣḥrr* con l'ebraico *zrḥ* = sorgere, da cui deriva bruciare; G.R. Driver, *CML*, 102–103; *T.O.*, 175 lo interpreta come un causativo da *ḥr(r)* con riferimento all'ebr. *ḥar*.

136 C.H. Gordon, *UL*, 22, 37, 45; G.R. Driver, *CML*, 91, 103, 111; J. Gray, *LC*, 68; A. Jirku, *KME*, 34, 55, 69; H. Gese, *RAAM*, 68; A.S. Kapelrud, *Violent Goddess Anat in the Ras Shamra Texts*, Olso 1969, 38; F.F. Hvidberg, *WLOT*, 34; M. Tsevat, « Sun Montains at Ugarit », *JNSL*, 3 (1974), 75; *T.O.*, 175, 220, 260: « est ardente. Le cieux sont épuisés »; M. Dietrich, O. Loretz, « Zur ugaritischen Lexikographie », *BO*, 23 (1966), 132; M.J. Dahood, *UHP*, p. 99; J. Aistleitner, *WuS*, 266; C.H. Gordon, *UT*, p. 473; G.R. Driver, *CML*, 150.

137 G. Del Olmo Lete, *UF*, 10 (1978), 38.

138 R.E. Whitaker, *A Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge 1972, v. *ṣḥrrt*.

139 Per l'analisi di questo testo cfr. P. Xella, *op. cit.*, 68.

špš, luce degli dèi,
la forza dei cieli brucia,
per mezzo del figlio degli dèi, Mt.

Affine al passo precedente risulta *UT*, 77,44 = *KTU*, 1.24.44 in cui è attestata la forma *llaj*:

dm llaj ʿm lẓpn

G. R. Driver [140] traduce il termine *llaj* con «for my toiling» facendo derivare *laj* dalla radice *l'j* ma nel senso di « essere debole, affaticato »; J. Aistleitner [141] lo intende come ipocoristico per Alijn, mentre C. H. Gordon [142] e A. Jirku [143] ne evitano la traduzione. Interessante mi sembra la versione datane da A. Caquot [144] che rende *llaj* con « Oui ma force »; si ottiene così la scomposizione del vocabolo in *l* asseverativo [145] + *la* (= forza) + suff. di 1ª sing. Con tale spiegazione etimologica viene rispettato il testo e si ha una ulteriore attestazione del sostantivo *la* = forza, visto precedentemente.

4) *tlijt*

Questa forma nominale compare in quattro testi:

a) *KTU*, 1.3.III 30-31
bqdš bǧr nḥltj
bnʿm bgbʿ tlijt

Il brano non presenta eccessive difficoltà lessicali ed il senso è chiaro grazie anche al perfetto parallelismo dei due stichi rilevabili dalle coppie di vocaboli *qdš*/ */nʿm*; *ǵr*/ */gbʿ*; *nḥlt*/ */tlijt*. In forza del parallelismo con *nḥlt* (da *nḥl* = ereditare), termine ben attestato oltre che in ug. [146], anche nello A.T. [147], *tlijt* assume il significato di « dominio, territorio » [148]. Il brano può essere così tradotto:

« nel Santuario nel monte della mia eredità,
nella meraviglia, nella collina del (mio) dominio ».

---

140 S.R. Driver, *CML*, 127.
141 J. Aistleitner, *WuS*, nr. 1430.
142 C. Gordon, *UM*, 100.
143 A. Jirku, *KME*, 79.
144 *T.O.*, 396.
145 *UT* (gloss) 1339: *l* III (= verily–surely).
146 J. Aistleitner, *WuS*, nr. 1769.
147 L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, vv. *nḥl(I)*, *nḥlt*.
148 La derivazione da *l'j* (= potere) è stata proposta da M.J. Dahood, *Ps II*, 137; cfr. anche M.H. Pope, J.T. Tigay, « A Description of Baal », *UF*, 3 (1971), 123.

b) *KTU*, 1.10.III 27-28; 30-31
jrk t'l b ǵr mšlmt
bǧr tlijt
. . . . . .
bm arr wbṣpn
bn'm bǧr tlijt

C. H. Gordon [149] così traduce:

« She goes up to the Mountain of Mslmt
into the Mountain of Power
. . . . . .
into Arr and into Saphon
into the good (place) in the Mountain of Power ».

J. Aistleitner [150] non si discosta molto da questa versione:

« Hernach stieg sie hinauf
auf den Berg Mšlmt /auf den Berg der Macht
. . . . . .
auf den Arr und auf den Ṣpn, den Schönen
Am Berge der Macht ».

G. R. Driver [151] rende *ǵr tlijt* con « rock of victory » e U. Cassuto [152] « Hill of Might », intendendo *tlijt* come derivato da *l'j* « to be mighty » [153]. Meno fedele mi sembra la traduzione di A. Caquot che rende *ǵr tlijt* con « hauteur majestueuse » [154] e « montagne majestueuse » [155], senza alcuna nota filologica. La stessa espressione *ǵr tlijt* si trova in un altro testo pubblicato in *UG*, V [156] e per il quale M. Dahood [157] conferma la precedente traduzione.

Dal punto di vista morfologico questo sostantivo non presenta delle particolari difficoltà, essendo un comune nome di tipo *taqtil(at)* abbastanza comune in ebraico [158]. Esempi simili sono:

taklît (fine)
tarbît (aumento)
ta'nît (umiliazione)

---

149 C. H. Gordon, *Ugarit and Minoan Crete*, New York 1966, 90.
150 J. Aistleitner, *MKTRS*, 54.
151 G.R. Driver, *CML*, 119.
152 U. Cassuto, *GA*, 93.
153 *Ib.*, 129.
154 *T.O.*, 116.
155 *Ib.*, 228.
156 *UG*, V, 557–558; *KTU*, 1.101.3.
157 RSP, I, 247.
158 *GK*, 85r; Meyer, III, 40c; Joüon 88 L r.

Ciò che risulta particolarmente interessante in questi testi è che *tlijt* è sempre in stretto rapporto con *ǧr* [159] ed inoltre nel testo *KTU* 1.3.III 30–31, visto in precedenza, si ha un perfetto parallelismo tra *tlijt* e *nḫlt*, ciò che permette di chiarire il Sal 68, 10 (cfr p. 40).

In *KTU*, 1.19 II 34–36 si trova una forma simile a quella fin qui vista:

bm jd ṣpnhm
tlijm ...ṣ] pnhm
nṣḫj

A. Jirku [160] interpreta tale termine come sinonimo di *tlijt* e così traduce:

« In der Hand des Zapon
ist der Sieg
In der Hand des Zapon mein Triumph ».

G. R. Driver [161] riporta il testo traslitterato leggendo direttamente *tlijt* e traduce:

« Victory was in the hand of Zephon
if only my triumph was assured ».

J. Aistleitner [162] ne tralascia la traduzione considerando questi versetti corrotti, ma in *UGU* elenca questa voce tra i nomi di tipo *taqtal* con terminazione particolare [163]. A. Caquot [164] tralascia questi due versetti per la impossibilità di ricostruirne il senso. Benché il brano sia estremamente corrotto, la parola *tlijm* è certa, per cui non è possibile leggere semplicemente *tlijt*; a conferma di questo si può notare che i segni alfabetici del *m* e del *t* non sono facilmente confondibili. Sarebbe possibile leggere un *t* per un *m* incompleto, ma non viceversa [164a]. Bisogna notare inoltre che questo sarebbe il primo esempio di *tlijt* senza *ǧr*, che negli altri casi precede sempre la parola *tlijt*. Forse sarebbe meglio pensare ad un plurale o ad una forma verbale. Dato lo stato attuale del testo ogni interpretazione lascia insoddisfatti.

---

159 *UT* (gloss), nr. 1983; 1953.

160 A. Jirku, *KME*, 131.

161 G.R. Driver, *CML*, 60–61.

162 J. Aistleitner, *MKTRS*, 78.

163 J. Aistleitner, *UGU*, 147.

164 *T.O.*, 448; ma cfr. n.h in cui in modo dubitativo propone la derivazione di *tl'ijm* da *l'j* = essere debole.

164a Cfr. p. 15.

5) *tlu*

Ricorre in un testo di non facile interpretazione, pubblicato per la prima volta in *UG*, V (= *KTU*, 1.100.68–69) [165]. Alle ll. 68–69 si legge:

jštql [166] *l ḫẓrh*
tlu ḫt km nḫl
tplg km plg

M. Astour così traduce:

(Ḥoron) entered his court
his vitality became strong like a torrent
it streamed like a stream.

Il nodo più difficile da sciogliere è costituito da *ḫt* che C. Virolleaud fa risalire alla radice *ḫjt* / *ḫwt* (= vita–dinastia–eredità) [167]; sulla stessa linea si colloca l'interpretazione di M. Astour che traduce il vocabolo con « vitality » [168]. A. Caquot [169] proponeva invece di risolvere la difficoltà leggendo *ḫmt* (= veleno) al posto di *ḫt*; al verbo *tlu* assegnava il senso di " essere debole » [170]. La proposta di A. Caquot fu poi accolta da M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartìn [171], i quali, dopo avere in un primo tempo conservato a *tlu* il significato di « essere forte » [172], in un successivo lavoro [173] preferirono adeguarsi in pieno alla proposta di A. Caquot e tradussero l'espressione

---

165 *UG*, V, 564–572; cfr M. Astour, « Two Ugaritic Serpent Charms », *JNES*, 27 (1968), 13–36; A. Caquot, « Noveaux documents ougaritiens », *Syria*, 46 (1969), 241–254; E. Lipiński, « La légende sacrée de la conjuration des morsures de serpents », *UF*, 6 (1974), 169–174.

166 Si è adottata la lezione *jštql* invece di *jtšql*, come si trova in KTU, sia in base alla riproduzione grafica di UG, V, e sia anche per la costatazione che questo verbo nelle altre attestazioni ugaritiche ricorre nella forma Gt; cfr R.E. Whitaker, v. *šql*; nel medesimo testo in esame cfr. I.72; per uno studio del verbo *šql* alla luce dell'accadico e dell'aramaico cfr J.C. Greenfield, « The Root *šql* in Akkadian, Ugaritic and Aramaic », *UF*, 11 (1979), 324–327.

167 *UG*, V, 571: per la scomparsa della radicale media (j/w) cfr *UT* (gramm), 9.54.

168 *JNES*, 27 (1968), 22.

169 A. Caquot, *Syria*, 246 (1969), 251; cfr. anche P. Xella, *I testi rituali di Ugarit*, I, Roma, 1981, 239.

170 A. Caquot, *art. cit.*, 252; P. Xella, *op. cit.*, 239.

171 M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, « Bemerkungen zur Schlangenbeschwörung », *UF*, 7 (1975), 121–125.

172 *Ib.*, 125.

173 M. Dietrich, O. Loretz, « Die Bannung von Schlangengift (*KTU* 1.100 und *KTU* 107:76 13a, 19b–20) », *UF*, 12 (1980), 157, cfr. anche D. Pardee, « A Philological and Prosodic Analysis of the Ugaritic Serpent Incantation UT 607 », *JANES*, 10 (1978), 97.

tlu ḫ(m)t km nḫl con « schwach wird das Gift wie ein Wadi, zerteilte sich wie ein Rinnsal ». Benché l'interpretazione sia possibile, il contesto immediato (*km nḫl* = come un ruscello, *km plg* = come un canale artificiale) [174] sembra suggerire l'idea di forza; di conseguenza è preferibile collegare *tlu* con *l'j* = *essere forte*. Tale interpretazione è anche confermata da un tentativo di lettura proposto da J. Gray il quale traduce « ...is as strong as a wadi » [175].

Dal punto di vista grammaticale *tlu* è chiaramente un *jiqṭol* 3ª sing. femm. di tipo *taqtul*, con la perdita della III radicale [176] e la conservazione della vocalizzazione (*jaqtul*) tipica del protocananeo. Essa del resto è attestata frequentemente nei verbi di 2ª e 3ª *aleph* [177], i quali permettono di ricostruire tale vocalizzazione. In *KTU*, 1.14.I.33 si può notare la stessa forma verbale con il suffisso pronominale di 3ª masch. sing. accus. in *-n* [178]:

šnt tluan wjškb

che C. H. Gordon [179] così traduce:

« Yea, sleep overcomes him
and he lies down ».

H. Sauren e G. Kestemont [180] invece preferiscono vedervi una forma verbale di *l'j* ma nel senso di *essere stanco*, affaticato, perciò traducono: « Le sommeil le fatigua et il reposa ». Forse proprio in considerazione del contesto, dato che il sonno non affatica ma ristora, sembra più logico pensare al sonno che vince gli sforzi di chi gli resiste. Forse la traduzione di C. H. Gordon rende il testo più comprensibile. Dal punto di vista morfologico la difficoltà di tale testo è data dai due *aleph* presenti in *tluan*; il primo non presenta difcoltà essendo la seconda radicale del verbo mentre il secondo *aleph* è più

---

174 La radice *plg* riconducibile probabilmente all'accadico *palgu* = canale, (W.F. Albright, « Contributions to biblical archäology and philology », *JBL*, 43 (1924), 387–388) gode di una vasta gamma semantica di cui l'A.T. offre diversi esempi: il verbo al *niph.* significa *dividere* (Gn 10,25, Job 38,25); *peleg* nel senso di *divisione* si trova in Sal 55,10. Lo stesso vocabolo assume però prevalentemente il senso di « canale artificiale » (Sal 65,10; 46,5; Is 30,25; 32,2; ecc.; per altri esempi cfr. G. Lisowsky, *op. cit.* s.v. *peleg*).

175 J. Gray, «Canaanite Religion and Old Testament Study in the Light of New Alphabetic Texts from Ras Shamra », *UG*, VII. 84; cfr. però W. Johnstone, « Lexical and comparative philological contributions of the mythological texts of the 24th Campaign at Ras Shamra », *ib.*, 114; Ch. Virolleaud, « Les Noveaux Textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra », *UG*, V, p. 571.

176 *UT* (gramm), 9.52; (paradigma III *J*), p. 158; cfr J. Aistleitner, *UGU*, 69; *WuS*, nr. 1429.

177 J. Aistleitner, *UGU*, 69; Meyer, II, 63,2; *GK*, 477; *UT* (gramm) 9.10; per le forme in *jaqtul* presenti nella Bibbia ebraica cfr. *NSGJ*, 15; M. Dahood, *UHP*, 9.10.

178 *UT* (gramm) 6.17, (paradigma) p. 149.

179 C. Gordon, *Ugarit*, *op. cit.*, 102.

180 H. Sauren, G. Kestemont, *UF*, 3 (1971), 195.

difficile da spiegare. Per C. H. Gordon [181] esso sarebbe una *mater lectionis* della vocale di collegamento del suffisso *-n*, mentre J. Aistleitner [182] ne fornisce una spiegazione più complessa: « Das erste Aleph ist der 2 Radikal des Zeitwortes, das zweite aber ein trennendes Aleph, das zwischen dem *-ū* des Plurals und dem Bindevokal des Suffixes steht ». A sostegno di questa opinione J. Aistleitner adduce un fenomeno analogo frequente in accadico [183]. Mi sembra poco probabile che *tlu* possa essere un plurale dato che il soggetto (*šnt*) è singolare [184]; mi sembra più semplice considerare *tlu* come 3ª femm. sing.[185] che si accorda benissimo con *šnt* (da *jšn* = dormire, da cui *šnt* = sonno).

6) *ila*

Una ulteriore attestazione di una forma verbale del verbo *l'j* si può forse individuare in *KTU*, 1.19 IV 57:

bjn jšt ila (*iln*)

« Attraverso il vino, o signora, io divento forte ». Sull'interpretazione esistono i pareri più disparati; C. H. Gordon attribuiva al vocabolo *št* [186] il valore di « Signora »; *T.O.* intende *št* come derivato da *štj* = bere; inoltre preferisce correggere *ila* in *iln* [187] e propone la traduzione: « Par le vin que boit notre dieu ». M. Dijkstra e De Moor [188] propendono per interpretare *št* secondo l'opinione di C. H. Gordon e *ila* (*jiqṭol* 1ª sing.) come forma di *l'j* = essere forte. Il brano, interrotto da numerose lacune, non permette una traduzione pienamente soddisfacente, tuttavia la presenza di vocaboli come « vino », « soldato » rendono l'interpretazione di M. Dijkstra, J. C. De Moor verosimile.

7) *lalit*

In un testo pubblicato per la prima volta da *PRU*, V nr. 5 [189], molto frammentario e perciò intraducibile, è presente la forma *lalit* che potrebbe essere il femminile di *alijn* preceduto dalla preposizione *l.* Di tale nome, però, non esistono altre attestazioni.

---

181 *UT* (gramm), 4.5.

182 J. Aistleitner, *UGU*, 9.

183 *Ib.*, cfr. anche F. Delitzsch, *Assyrische Grammatik*, Berlin 1906, 145.

184 *UT* (gloss), nr. 1162 s.v. *jšn*.

185 *UT* (gramm), 9.52.

186 *UT* (gloss), nr. 2500, v. *št*.

187 *T.O.*, 457; la correzione proposta di T.O. è poi stata accolta da KTU.

188 M. Dijkstra, J.C. De Moor, « Problematical Passages in the Legend of Aqhâtu » *UF*, 7 (1975), 213.

189 *KTU*, 1.90. 19.

d) *Alijn b'l*

Questa espressione ricorre oltre 70 volte [190] per cui non ci sono dubbi che *alijn* sia riferito a Baal [191]. *Alijn* ricorre altre 6 volte [192] senza la *-n* finale nella frase stereotipata:

thm alijn b'l
hwt alij qrdm

che viene tradotta da A. Caquot

« Message du Très Puissant Baal
la parole du plus puissant des héros » [193].

La caduta del *-n* finale nei nomi propri costituisce in ugaritico un fenomeno usuale [194]. Se gli studiosi sono concordi [195] nel vedere in *alijn* un titolo divino riferito a Baal, non altrettanto si può dire per la sua spiegazione morfologica. Per W. F. Albright [196] la parola *Alijn*, abbreviazione della formula più ampia, *aliju qurâdîma qârijêja ba'arṣi malḥamati* = io vinco gli eroi che incontro nel campo di battaglia, [197] sarebbe uno sviluppo di un originario *aqtal* + *an* (terminazione aggettivale); l'*aleph* iniziale sarebbe elativo [198] per cui *alijn* avrebbe il senso di « il più potente » [199]. Tale interpretazione ebbe autorevoli seguaci tra cui J. Aistleitner,[200] il quale traduce *alijn* con « der Mächtigste », « der sehr Starke » [201], G. R. Driver [202], J. Gibson [203],

---

190 R. Whitaker, *op. cit.*, 18-19.

191 W.F. Albright, « The North-Canaanite Epic of 'Alêyân Ba'al and Môt», *JPOS*, 12 (1936), 188; J. Aistleitner, *WuS*, 1430.

192 R. Whitaker, *op. cit.*, 18.

193 *T.O.*, 169; cfr. però M. Dietrich, O. Loretz, « Ba'al-Titel *B'l arṣ* und *aliy qrdm* », *UF*, 12 (1980), 391-93, i quali preferiscono attribuire a *qrdm* il senso di « eroi del regno dei morti ».

194 J.C. De Moor, *SP*, 68-69; *UT* (gramm), 8.58-59; M. Liverani, *RSO*, 38 (1963), 131-160; F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Roma 1967, 44c e 84.

195 Per una esposizione sintetica delle diverse opinioni cfr. J. Van Zijl, *Baal, cit.*, 341-345.

196 W.F. Albright, « The North-Canaanite Epic », *cit.*, 188-189.

197 W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1946, 195 n.11.

198 W.F. Albright, « The North-Canaanite Epic », *cit.*, 189.

199 *Ib.*, 189 n.7.

200 *UGU*, 20, 38,40, 89; J. Van Zijl, *op. cit.*, 343, pone J. Aistleitner tra i sostenitori dell'*aleph* prostetico.

201 *WuS*, nr. 1430.

202 *CML*, 136.

203 *CML*, 39: *alijn b'l* = mightiest Baal.

A. Caquot [204], G. Del Olmo Lete [205]. Tale opinione ha, tuttavia, il suo punto debole nel fatto che il tipo elativo sembra uno sviluppo dell'arabo del nord mentre nel resto del semitico non sembra accertato [206]. È forse preferibile pensare ad un *aleph* eufonico dato che in ugaritico è accertata l'esistenza dell'*aleph* prostetico in diversi nomi; si trova per esempio in e *udm'teusb't* [207]. Esempi del genere si trovano anche in ebraico [208]:

'ezrôa'	per il	frequente	*z^{e}rôa'*
'es'ādâ	»	»	*s^{e}'ādâ*
'etmôl	»	»	*t^{e}môl*

Un'ulteriore conferma si può trovare nel nome proprio *Lij* [209] che ricorre nei testi ugaritici ben 11 volte [210] in elenchi di nomi propri sempre preceduto o seguito da *bn*, ciò che assicura trattarsi di un antroponimo. Lo stesso nome figura come elemento teoforo in *'bdlij* attestato oltre che nella epigrafia punica in *KTU*, 4.155 l. 14. Il fatto che in *Lij* si abbia la perdita dell'*aleph* sembra indicare il carattere eufonico di tale consonante. La parte centrale di *alijn*, *lij*, può essere un participio *qal* di tipo *qaṭil* (seguito dal *n* nominale) col significato di « Potente » [211]. Esempi del genere sono frequenti in ugaritico: [212]

bnj bnwt	= Creatore delle creature
r'j	= pastore
qnjt ilim	= Creatrice di dèi.

Uguale fenomeno si riscontra in ebraico dove sono frequenti gli aggettivi verbali di tipo *qaṭil* sostantivati [213]. Possiamo riassumere quanto fin qui detto: esiste nell'ambito del semitico nord-occidentale il nome *Lij* come elemento teonimo; ora questo elemento teonimo trova la sua spiegaziohe nella radice che ha dato luogo all'appellativo di Baal, *Alijn*, per cui *Lij* potrebbe essere la forma abbreviata (forma ipocoristica) di Alijn. Essendo infatti, come si è visto, l'*aleph* prostetico ed il *-n* finale elementi estremamente labili possono essere

---

204 *T.O.* 75

205 *op. cit.*, 513: « el más valeroso ».

206 J. Van Zijl, *op. cit.*, 343.

207 Cfr. in *UT* (gloss), nr. 676 (*dm'*); nr. 2141 (*ṣb'*).

208 Cfr. altri esempi in D. Aberbach, « *mnh 'ḥt 'pjm* (1 Sam 1,5): a New Interpretation », *VT*, 24 (1974), 353; cfr. M. Dahood, *Ps*, III, 372: cfr. anche *GK*, 85 b; D.R. Meyer, I, par. 29,1, p. 117.

209 F. Gröndahl, *op. cit* 66;70.

210 R. Whitaker, *op. cit.*, 394–395.

211 J. Friedrich, W. Röllig, *op. cit.*, 196; *UT* (gramm), 8.26; 9.52.

212 *UT* (gramm), 9.52.

213 Joüon, 88 Db; 41b; *GK*, 83a; 84g.

facilmente soggetti ad elisione [214]. Sotto l'aspetto morfologico *Lij* (fen.–pun. *l'j*) può essere un participio attivo di tipo *qaṭil* sostantivato (dal verbo *l'j* essere forte, essere potente, vincere, dominare) col significato di « Il Potente, Il Vincitore ». Questa forma di participio attivo, normale in ugaritico, (cfr. quanto detto precedentemente) è scomparsa quasi completamente nel punico ed in ebraico per la trasformazione dei verbi di III *j* in III *h* [215].

Non mancano nell'A.T. però degli esempi specialmente in poesia, nei quali questa forma con lo *j* è ancora conservata: *r'j* (= pastore) in Is 38, 12; 63, 11; *r'j* (= veggente) in Gn 7, 8; 16, 13 [216]. Bisogna inoltre notare un fenomeno riscontrabile nel fenicio per cui si ha la formazione di sostantivi dal participio di verbi di III *j* per elisione della III radicale.

Dal verbo	*bnj/h*	deriva *bnm*	(i costruttori)[217].
Dal verbo	*bkj/h*	deriva *bk*	(colei che piange) [218].
Dal verbo	*qnj/h*	deriva *qn*	(Creatore) [219].
Dal verbo	*r'j/h*	deriva *r'*	(pastore) [220].
Dal verbo	*ḥjj/h*	deriva *ḥj*	(vivente) [221].

Questo fenomeno potrebbe spiegare in maniera abbastanza soddisfacente la forma *'bdl'*, *klbl'* che abbiamo incontrato nelle iscrizioni di Elefantina e *mtl'* rilevato nell'epigrafia punica.

A questa argomentazione di carattere strettamente filologico se ne può aggiungere un'altra di indole storico–religiosa. Nell'ambito della religione greca si è discusso piuttosto ampiamente sulla figura mitica di Lino e specialmente sulla sua origine. Già F. C. Movers [222] nel secolo scorso sosteneva l'origine fenicia della divinità identificata in seguito con Adonis [223] e il cui culto si diffuse con le adonie. Le tracce di tale origine sarebbero evidenti nel grido di αἴλινον certo non greco, presente nei culti di Lino e che troverebbe, a detta di F. C. Movers, un parallelo nel grido di dolore ebraico *hôj lānû* (= sciagura per noi) e *'ôi lānû* [224]. L'opinione di F. C. Movers aprì un dibattito

---

214 *UT*, 8.59: gli stessi nomi ricorrono indifferentemente dal punto di vista grammaticale con o senza *–n*.

215 R. Meyer, III, 82; *GK* 75; J. Friedrich–W. Röllig, *op. cit.*, 81.

216 Cfr. per altri esempi M. Dahood, « Proverbs 8,22–31 », *CBQ*, 30 (1968), 520; Id., « The Name *yišmā"ēl* in Gn 16,11 », *Bibl.*, 49 (1968), 88.

217 Z.S. Harris, *op. cit.*, 88.

218 *UT*, (gloss), nr 464.

219 *Karat.* III, 18; cfr. J. Friedrich–W. Röllig, *op. cit.*, 174.

220 Z.S. Harris, *op. cit.*, par. 147.

221 *Ib.*, 100. cfr. anche *UT* (gloss), nr. 856.

222 F.C. Movers, *Die Phönizier* I, Bonn 1841, 244–253.

223 Cfr. P. Grimal, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Parigi 1958, 11–13; S. Ribichini, *Adonis, aspetti orientali di un mito greco*, Roma 1981; O. Loretz, « Vom Baal–Epitheton *adn* zu Adonis und Adonaj », *UF*, 12 (1980), 287–292.

224 Cfr. Ger 4,13; 6,4; Lam 5,6; 1 Sam 4,8.

piuttosto vivace che solo i documenti di Ugarit posero a tacere [225]. Risultò da essi che F. C. Movers aveva ragione nello attribuire un'origine orientale al dio Lino e al lamento αἴλινον, ma errava nel rifarsi per l'etimologia all'ebraico *'ôj lānû*; il nome Lino come pure il grido di lamento αἴλινον non era altro che la traslitterazione dell'appellativo di Baal *alijn* [226]. Il primo a trovare un certo rapporto di dipendenza tra αἴλινον e *alijn* fu R. Dussaud [227] mentre H. Bauer [228] pensò di spiegare in tal modo anche il nome *Lino*. Lo studio più sistematico in proposito si deve a O. Eissfeldt [229], il quale analizza tutte le attestazioni di αἴλινον nella letteratura greca. Da questa si ricava che si tratta quasi sempre di un grido di lamento importato e perciò di carattere non greco [230] e di cui i testi ugaritici forniscono la patria: αἴλινον non sarebbe altro che una traslitterazione greca dell'ugaritico *'j Alijn* « dov'è Alijn » [231]; uguale origine avrebbe il dio Lino; il nome λίνος si sarebbe formato dall'espressione *'ôj Alijn* che i Greci avrebbero capito come αἰ λίνος e perciò avrebbero inteso λίνος come persona su cui si fa il lamento [232]. Benché la spiegazione di O. Eissfeldt sia nel complesso plausibile forse lascia un po' di spazio alla fantasia. È più probabile pensare invece alla caduta in *alijn* dell'*aleph* prostetico visto che lo stesso fenomeno si è verificato già nell'ugaritico col nome proprio *Lij*. Si avrebbe così il nome *lijn* che poi i Greci hanno grecizzato aggiungendo la desinenza *-os*. O. Eissfeldt a conferma ricorda che lo stesso nome di Adonide non è altro che l'appellativo *'dn* + suff. di 1ª pers. sing. grecizzato e diventato una divinità greca [233].

---

225 Per i termini del dibattito cfr. una sintesi con bibliografia in O. Eissfeldt, « Linos und Alijn », *Mélanges R. Dussaud*, Parigi 1939, 161–170; cfr anche E. de Martino, *Morte e pianto rituale*, Torino 1975, 265.

226 *Ib.*, 163.

227 R. Dussaud, « La Mythologie Phénicienne d'après les Tablettes de Ras Shamra » *RHR*, 104 (1931), 383.

228 H. Bauer, « Die Gottheiten von Ras Shamra », *ZAW*, 51 (1933), 81–101 (spec. 97).

229 O. Eissfeldt, *art. cit.*, 161–170.

230 *Ib.*, 168.

231 *Ib.*, 169.

232 *Ib.*, 170.

233 Mentre il presente lavoro era in corso di stampa ho preso visione dell'articolo di E. Puech, « Présence phénicienne dans les îles à la fin du IIº millénaire », *RB*, 90 (1984), 364–395, nel quale si ipotizza la radice *l'j* = essere forte, nell'antroponimo *l'mn* interpretato dal succitato studioso come un ipocoristico composto da *l'* (*qal* del verbo *l'j*) + *mn* = Minosse. Tale interpretazione è sostanzialmente accettabile; per la parte teonima (*l'*), tuttavia, penserei piuttosto ad un participio, in modo da rendere più facilmente giustificabile la perdita della III radicale. Non escluderei però l'ipotesi che *l'm* sia semplicemente il plurale di *l'j* attestato in *KTU*, 1.3.II.33 [per l'interpretazione cfr. J. Gray, « The blood bath of the Goddess Anat in the Ras Shamra texts », *UF*, 11 (1979), 319]. L'interpretazione di E. Puech troverebbe un'autorevole conferma nella proposta di C. Gordon (*UT* (gloss), nr. 191) il quale interpretava *ilmn* = Minosse è dio.

II. – DOCUMENTAZIONE BIBLICA

Premessa

La seconda parte del presente lavoro vuole analizzare i passi biblici nei quali è possibile individuare la radice *l'j*. Un'attenzione particolare sarà dedicata al problema del *l'*: è noto infatti che in alcuni passi veterotestamentari tale particella non può essere intesa come negazione[1]; per tale motivo alcuni studiosi hanno avanzato l'idea che talvolta essa possa essere ricollegata al verbo *l'j*[2]: in tal caso si tratterebbe, come rilevato nella prima parte del presente lavoro, di un nome o titolo divino, la cui ipotetica vocalizzazione sarebbe *lē'* [3], derivato dal participio di *l'j* per la caduta della 3ª radicale. A tale proposito premetto che non mi propongo di ampliare l'elenco dei testi proposti per tale interpretazione, essendo tale elenco più ampio del dovuto [4], ma semplicemente, nella maggioranza dei casi, di revisionare le diverse proposte ponendo in evidenza non solo i motivi a favore di tale interpretazione ma anche le difficoltà che si oppongono a tale esegesi. Talvolta si ha infatti la sensazione che alcuni dei suddetti studi abbiano messo in evidenza solo gli aspetti in favore della propria tesi trascurando totalmente gli argomenti contrari.

La seconda parte della presente ricerca si articola perciò nel modo seguente:

a) *l'j* nell'onomastica biblica
b) sostantivi e verbi derivati dalla radice *l'j*
c) il titolo divino *l'*.
d) appendice: testi proposti in diversi studi come spiegabili facendo ricorso alla radice *l'j* ma, a mio avviso, senza motivazioni sufficienti.

---

1 Cfr. per alcuni di questi testi *GK*, 103g; L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, s.v. *lo'*; cfr. per l'elenco completo C. F. Keil–F. Delitzsch, *Die Psalmen*, Lipsia 1894, 624–625, n. 2.

2 Per una sommaria bibliografia in proposito cfr. *RSP*, III, 429.

3 *RSP*, III, 70; L. Viganò, *op. cit.*, 82, n. 218 .

4 Cfr. per un elenco dei testi *RSP*, III, 428–431.

1) L'j *nell'onomastica biblica*

a) *Le'â*

Lea, la moglie di Giacobbe, oltre ad avere avuto un'esistenza tormentata dai noti problemi familiari, ha avuto anche un nome non meno tormentato dal punto di vista esegetico. Il testo di Gn. 29, 17 sembra mettere in relazione il nome Lea con lo sguardo della donna: la figlia maggiore di Labano aveva gli occhi *rakôt*. La radice verbale *rkk* [5] di per sè significa « essere timido, tenero, soffice, morbido » e l'aggettivo ha la stessa valenza semantica; dato però che il contesto di Gn 29, 17 suggerisce per l'aggettivo *rak* una qualità negativa, si è preferito tradurlo con « *lippis* » [6], « *smorti* » [7], traduzione avallata dai LXX che hanno ἀσθενεῖς [8]. Singolare è la spiegazione di Filone Alessandrino [9] il quale pone in relazione la scarsa peluria (λεῖος) di Giacobbe con il nome λεῖα benché altrove [10] il medesimo autore non trascuri di mettere in rapporto il nome di Lea con la vita faticosa (κοπιῶσα) da lei affrontata. In questo secondo testo è chiaro che egli sostanzialmente fa propria l'etimologia suggerita da Gn 29, 17 ma ne varia l'eziologia.

Nella tradizione giudaica [11] l'interpretazione è quella suggerita dal testo biblico: il nome Lea viene messo in diretta connessione con il verbo *l'h* = *essere debole, affaticato*, e tale interpretazione fu comunemente accettata fino al secolo scorso; in seguito [12] prevalse l'opinione che Lea significasse « vacca selvatica » e Rachele « pecora madre ». Si avevano così gli elementi per individuare una fase totemica anche nella religione vetero-testamentaria [13]. In questa linea si collocava anche lo studio di P. Haupt [14], il quale vedeva nelle lotte tra Lea e Rachele, cui accenna il testo biblico, una traccia di ostilità tra due clan rivali: l'uno dedito all'allevamento di bovini (Lea) e quindi seden-

---

[5] L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, s.v. *rk*; *rkk*.

[6] R. Weber, *Biblia Sacra*, I, Stoccarda 1969, 42.

[7] S. Garofalo, *La Sacra Bibbia*, I, Torino 1960, 91.

[8] J. W. Wevers, *Genesis*, Gottinga 1974, 278.

[9] *Legum Allegoriae*, II, 59; cfr. anche F. Wutz, *Onomastica Sacra*, I, Lipsia 1915, 17; *ib.*, II, 1139.

[10] *De Cherubim*, 41.

[11] M. Zlotowitz, *Genesis*. (A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic Midrashic and Rabbinic Sources), IV, New York 1979, 1265; cfr. anche *Encyclopaedia Judaica*, X, Gerusalemme 1971, s.v. *Leah*.

[12] Th. Nöldeke, recensione a W. R. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge 1885, *ZDMG*, (1996) 167: Lea « vielleicht » significa « vacca selvatica » e Rachele « pecora madre ».

[13] *Ib.*, 127; cfr. anche G. B. Gray, *Studies in Hebrew Proper Names*, Londra 1896, 96–99.

[14] P. Haupt, « Lea und Rahel », *ZAW*, 29 (1909), 281–286; *Id.*, « The five Assyrian stems *la'u* », *JAOS*, 32 (1912), 17–18.

tarizzato, l'altro (Rachele) seminomade, composto da allevatori di bestiame ovino [15].

Questa spiegazione fu comunemente accettata e fatta propria da M. Noth [16] e, in seguito, da prestigiose opere [17]. La prima ipotesi alternativa, sia pure proposta in modo non esclusivo, è forse quella di L. Koehler, W. Baumgartner [18] che insieme alla radice accadica *littu* (= vacca) ricordano anche l'accadico *le–'–u* = *essere forte*. Per la verità anche P. Haupt [19] aveva ricordato che l'arabo *la'an* può significare anche « forza » ma senza accennare alla possibilità che Lea potesse derivare da tale radice. In seguito M. Dahood [20] richiamandosi all'ugaritico *l' j* = *essere forte*, propose di correggere l'interpretazione di P. Haupt dando a Lea il significato di *domina* [21]; egli non forniva però ulteriori spiegazioni filologiche. Alcuni anni più tardi S. e S. Rin [22], senza tuttavia accennare alla proposta precedente di M. Dahood, proposero il senso di « la forte, la vigorosa » richiamandosi al verbo ugaritico *l'j*, il quale a sua volta veniva messo in relazione con l'accadico *le–'–u* avente il doppio valore semantico di « forte » e « toro » [23].

Secondo i medesimi autori il doppio valore della radice accadica si sarebbe conservato nel lessico ugaritico per cui *alijn* avrebbe il doppio significato di « il potente » « il toro » [24]. L'intuizione di S. e S. Rin, in sé suggestiva, non è facilmente verificabile nell'ambito dell'ugaritico essendo *ṯr* (= toro) piuttosto un appellativo di El che di Baal [25]. Lea potrebbe essere quindi una forma femminile del maschile *l'j* più volte attestato come antroponimo nella letteratura ugaritica e, come visto precedentemente, nella forma ipocoristica anche in fenicio–punico. A conferma di questa spiegazione si può ricordare che nella letteratura accadica *li'at* (= la più forte) è spesso riferito alla dea Ištar [26].

---

[15] *Ib.*

[16] M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der Gemeinsemitischen Namengebung*, Hildesheim 1928 (rist. 1966), 10; più recentemente cfr. O. Odelain–R. Séguineau, *Dictionnaire des Noms propres de la Bible*, Parigi 1978, 230 che condivide la posizione di P. Haupt.

[17] *Enciclopedia de la Biblia*, IV, Barcellona 1964, s.v. *Lia*; *IDB*, III s.v. *Leah*.

[18] L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, s.v. *lē'â*.

[19] P. Haupt, *art. cit.*, *ZAW*, 19 (1909), 282.

[20] M. Dahood, *Bibl.*, 42 (1961), 475.

[21] *Ib.*

[22] S. e S. Rin, « Ugaritic–Old Testament Affinities », *BZ*, 11 (1967),174.

[23] *Ib.*

[24] *Ib.*

[25] R.E. Whitaker, *op. cit.*, s.v. *ṯr*.

[26] L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, s.v. *le'āh*.

b) *l'l*

L'antroponimo *l'l*, *hapax* nell'A.T. [27], viene normalmente interpretato alla luce delle iscrizioni dedicatorie fenicio-puniche. In effetti basta sfogliare qualunque raccolta epigrafica per notare che molti testi iniziano secondo uno schema fisso: *l* + nome della divinità (*l'str* [28]; *lrbt l'strt* [29]; *lrbt ltnt* [30]; *l'dn lb'l* [31], etc.); di conseguenza *l'l* viene normalmente tradotto con « appartenente a Dio » [32]. Le riserve nei confronti di tale interpretazione sorgono dalla mancanza di paralleli [33] negli antroponimi vetero-testamentari e fenicio-punici specie tra quelli più antichi [34]. M. Dahood [35] vede nel nome un *l* vocativo + *'l* (= « o El »). La soluzione proposta da M. Dahood urta però nelle stesse difficoltà segnalate precedentemente: non esistono paralleli di antroponimi costituiti da *lamed vocativo* + nome di divinità. Una possibile pista di soluzione può essere offerta da una variante della siro-esaplare segnalata da G. Lisowsky [36] nella quale sarebbe attestato *l''jl*. Il condizionale è necessario visto che la verifica sulla riproduzione fotostatica pubblicata da A. Vööbus [37] conferma la lezione *l'jl* che corrisponde perciò all'attuale testo masoretico *l'l*. Tuttavia se la variante segnalata da G. Lisowsky non è un banale errore di lettura del testo siriaco, potrebbe confermare l'ipotesi che *l'l* contenga un nome costituito dall'ipocoristico *l'*, già visto nell'epigrafia fenicio-punica, con significato di *potente*, + *'ēl* (= « Dio potente »).

---

[27] Num 3,24; la difficoltà a capire il significato del nome è rilevabile dalle varianti lezioni delle versioni più antiche; i LXX a seconda dei codici hanno αηλ, δεηλ, δαιηλ, δαουηλ cfr J.W. Wevers, U. Quast, *Numeri*, Gottinga 1982, *ad l.* per la Vg: *iahel, gahel, johel*, cfr H. Quentin, *Biblia sacra*, III, Roma 1936 *ad l.*; U. Robert, *Pentateuchi Versio Latina antiquissima*, Parigi 1888, *ad l.*

[28] *RES*, 5,1.

[29] *Ib.*, 17,1.

[30] *Ib.*, 103,1; 105,1; 106,1; 107,1.

[31] *Ib.*, 329,1; 330,1; 331,1; 332,1 etc....

[32] G.B. Gray, *op. cit.*, 206-207; M. Noth, *op. cit.*, 32, 153; O. Odelain, R. Séguineau, *op. cit.*, 228; *Enciclopedia de la Biblia, op. cit.*, s.v. *La'el*; IDB, III, s.v. *lael.*

[33] Un esempio purtroppo non facile da interpretare è segnalato da L.Y. Rahmani, « Two Syrian Seals », *IeJ*, 14 (1964), 180-184: in un sigillo forse del VI-VIII secolo è attestato *l'l*; dato però che si tratta di un sigillo, il *lamed* indica, forse, l'appartenenza.

[34] I nomi composti con proposizione appartengono al periodo postesilico: cfr. M. Noth, *op. cit.*, 206-207.

[35] M. Dahood, *Bibl*, 47 (1966), 407.

[36] G. Lisowsky, *Die Tansskription der hebräischen Eigennamen des Pentateuch in der Septuaginta*, (diss.), Basilea 1940, 68.

[37] A. Vööbus, *The Pentateuch in the version of the Syro-Hexapla*, Lovanio 1975, f. 107 in cui si ha *l'jl.*

c) *'l'* (1 Re 4, 18)

L'antroponimo in esame palesa una certa affinità con il precedente. È possibile pensare ad una aggiunta di un *aleph* finale al nome *'el* come suggerisce M. Noth [38]. Tuttavia trattandosi di un antroponimo, la correzione non sembra probabile. Si può invece trattare di un nome strutturato sullo schema inverso di *l''l*; originariamente si può pensare a *'ll'*, che per assimilazione del *lamed* ha dato luogo a *'l'*. Il suo significato sarebbe « Dio potente »; a meno che non si debba pensare ad un antroponimo ipocoristico per *'lijn*, come già rilevato precedentemente; la caduta del *n* finale e della III radicale *j* non crea difficoltà.

d) *le'îtî'ēl*

La traduzione di Prov. 30, 1–2 è condizionata dai nomi propri che si riesce ad individuare in alcuni vocaboli; in proposito esistono le opinioni più disparate sia sul numero che sul significato da attribuire loro. I LXX [39], per esempio, hanno tradotto il testo senza minimamente accennare alla presenza di nomi propri, mentre Aquila e Teodozione [40], traducono *le'îtî'ēl we'ukāl* rispettivamente con τῷ Ἐθιὴλ καὶ τέλεσον (= porta a termine) [41] e τῷ Ἐθιὴλ καὶ δυνήσομαι (= sarò capace–potrò) [42]. La Vg [43] considera *'āgûr* e *jāqeh* come personaggi simbolici; probabilmente S. Girolamo ha fatto derivare *'āgûr* dal verbo *'āgar* (= raccogliere il grano) considerandolo come participio passivo di senso attivo e *jāqeh* dalla radice *qj'* [44].

I moderni esegeti individuano nei vv. 1–2 almeno quattro nomi: *'āgûr, jāqeh, 'îtî'ēl, 'ukāl* [45]. Il nome *'îtî'ēl* rientra più direttamente nell'ambito di questo lavoro in quanto nel testo biblico assume la forma di *le'îtî'ēl*, e sulla sua interpretazione esistono diverse opinioni.

---

[38] M. Noth, *op. cit.*, 38.

[39] R. Holmes–J. Parsons, *Vetus Testamentum Graece*, III, Oxonii 1823, *ad. loc.*: 30, 1–14 viene riportato dopo 24,22.

[40] F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, II, Oxonii 1875, 370.

[41] Aquila ha pensato al verbo *klh* = finire–portare a compimento; non si spiega invece l'imperativo.

[42] La traduzione di Teodozione suppone la derivazione da *jkl* (= potere)..

[43] R. Weber, *op. cit., ad l. dibrê agûr bin–jāqeh* viene tradotto con « verba Congregantis filii Vomentis ».

[44] G. Sauer, *Die Sprüche Agurs*, Stoccarda 1963, 93.

[45] *The Interpreter's Bible*, IV, New York 1955; 946; C.H. Toy, *The Book of Proverbs*, Edinburgo 1904, 518–520, 526; A. Barucq, *Le Livre des Proverbes*, Parigi 1964, 220; cfr. anche L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*: considera nomi propri *'gûr* che mette in relazione con l'ug. *'gr*; *jāqeh*, nome maschile e di cui non fornisce spiegazione; *'ukāl* con la referenza di Prov 30,1 viene definito « unerklärt »; cfr. anche M. Noth, *op. cit.*, 228, 231, 236; O. Odelain–R. Séguineau, *op. cit.*, 14.

È possibile scomporre il vocabolo in *l* (preposizione) + *'îtî'ēl* (nome proprio). In favore di tale soluzione esistono due motivazioni non certo secondarie: il medesimo nome è attestato in Neh 11,7 con la grafia *'îtî'ēl*, e nella stessa forma ricorre frequentemente nell'area del semitico occidentale [46]. Il significato di un tale nome sarebbe deducibile dal confronto con Dn 2,28 che non contiene un nome ma l'espressione *'îtaj 'elāh* tradotta dai LXX ἀλλ' ἔστι θεός (= c'è Dio) [47].

Le riserve contro tale interpretazione derivano proprio dai LXX i quali non hanno creduto di vedere in Prov 30,2 la stessa espressione di Dn 2,28 e traducono il primo *le'îtî'ēl* con τοῖς πιστεύουσιν θεῷ che forse ha il corrispondente nella Vg (« cum quo est Deus ») e suppone la scomposizione del nome in *l* + *'t* + *'ēl*; il secondo *le'îtî'ēl* non viene preso in considerazione ma è presente invece nell'attuale testo masoretico; ci sarebbe inoltre da chiedersi come mai l'autore che usa la lingua ebraica fa ricorso ad una espressione aramaica quando esiste in ebraico *'jn 'lhjm* (Sal 14,1) che ha lo stesso significato.

Più recentemente si è pensato di vedere in *le'îtî'ēl* un antroponimo formato da *la'îtî* (perf. *qal* 1ª sing. da *l'j* = essere forte) + *'ēl* [48].

L'ipotesi forse può sembrare peregrina ma non mancano a suo sostegno valide motivazioni. Esiste un innegabile rapporto tra gli antroponimi contenuti nel versetto: *geber* è usato nell'A.T. anche nel senso generico di *uomo* ma la sua gamma semantica è dominata dall'idea di *forza*; il verbo *gābar* (opp. *gābēr*), da cui *geber* deriva, significa « essere forte » [49]; l'aggettivo *gibbôr* è usato in particolare con riferimento all'attività guerriera [50], mentre il sostantivo *gebûrāh* indica la forza sia fisica che morale [51]. Nel medesimo versetto è presente un terzo nome *'ukāl* che può derivare dal verbo *jkl* = potere [52]: tale derivazione trova un'autorevole sostegno nella versione di Teodozione [53].

---

[46] Per una completa trattazione del nome *'îtî'ēl* ed il punto sulla sua interpretazione cfr. F. Vattioni, « Note sul libro dei Proverbi, II », *Aug*, 9 (1969), 533–536; cfr. in 1 Re 16,31 il nome proprio *'etba'al*.

[47] F. Vattioni, *art. cit.*, 534.

[48] M. Dahood, *PNSP*, 57.

[49] L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, *gbr*; *geber.*; cfr anche E. Lipiński, « Peninna, iti'el et l'athlète », *VT*, 17 (1967), 73–75: lo traduce « l'atleta » per meglio evidenziare lo aspetto di forza contenuta nel nome; cfr. anche E. Jenni, C. Westermann, *Dizionario teologico dell'A.T.*, I, Torino 1978, coll. 345–348.

[50] L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, v. *gibbôr*; E. Jenni, C. Westermann, *op. cit.*, col. 346.

[51] L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, v. *gᵉbûrâ*: il termine si trova in parallelo con *'oz* (Sal 21,14); *zᵉroa'* (Sal 71,18); *koaḥ* (1 Cron 29,12; Cron 20,6).

[52] L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, v. *jkl*; M. Dahood, *PNSP*, 57; E. Lipiński, « Peninna, iti'el » *cit.*, 74; G. Sauer, *op. cit.*, 98.

[53] F. Field, *op. cit.*, 370.

Se si fa risalire la prima parte del nome *le'îtî* alla radice *l'j* (= essere forte) si avrebbe una serie di nomi dominati dal medesimo tema della « forza » [54]. Non si può inoltre sottovalutare che tra i codici utilizzati da B. Kennicott [55] quello che porta il nr. 147 (sec. XIII) ha la variante *l'jtj'l*, al quale se ne devono aggiungere altri due segnalati da G.B. De Rossi [56] portanti il nr. 380 (sec. XIII) e nr. 607 (sec. XIII); un tale dato di critica testuale ha indotto numerosi esegeti del secolo scorso [57] ma anche moderni [58] a considerare *l'jtj* come forma verbale di *l'h* = essere affaticato, morfologicamente uguale a *l'j* = essere forte. L'argomento dell'affinità tra il nome *le'îtî'ēl* e *'ukāl* risulta più convincente se si nota che la coppia *l'h| | jkl* è presnte anche in Is 16,12 e in Ger 20,9; in ambedue i testi *l'h* nel significato di *affaticarsi* si trova seguito dalla frase avversativa *we lo' jûkāl.*

Agli indizi fin qui esposti si può aggiungere un'altra motivazione ricavata dal v. 3, nel quale la presenza di un *lo'* disturba la struttura del versetto:

we lo'–lāmadtî ḥokmāh
we da'at qedošîm 'ēdā'
« Non appresi la sapienza
e la scienza dei santi ho conosciuto ».

Il versetto così come si trova è palesemente contraddittorio e ciò appare più lampante data la struttura chiastica (verbo–oggetto–oggetto–verbo) del testo. Per eliminare la difficoltà si è cercato di trasformare *lo'* in un *lamed* enfatico [59]. Non è escluso che si tratti invece dell'ipocoristico *lo'* incontrato nell'epigrafia punica, nel nostro caso attribuito a Jhwh. È particolarmente interessante notare che i LXX [60] hanno reso *lo'* con θεός:

θεὸς δεδίδαχε με σοφίαν
καὶ γνῶσιν ἁγίων ἔγνωκα

---

[54] G. Sauer, *op. cit.*, 98–99.

[55] B. Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum*, II, Oxonii 1780, 474.

[56] J.B. De Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, II Parma 1786, 193; per la descrizione e datazione dei singoli codici cfr *ib.*, I, LXVI; CVIII; CXV.

[57] H.F. Mühlau, *De Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis* (*Provv. XXX, 1–XXXI, 9*) *origine atque indole*, Lipsia 1869, 12–13: a p. 13 riporta le varie opinioni.

[58] Tra le moderne versioni la *BP*: « Je me suis fatigué, ô Dieu »; in italiano segnalo la traduzione della *CEI*: « sono stanco, o Dio, sono stanco, o Dio, e vengo meno ». Tra gli esegeti moderni cfr. H. Ringgren, *Sprüche*, Gottinga 1967, 114: « ich mühte mich ab mit Gott »; H. Lamparter, *Das Buch der Weisheit*, Stoccarda 1959, 179: « ich habe mich gemüht, o Gott »; altre opinioni in A. Barucq, *op. cit.*, 220; più recentemente cfr. P. Franklyn, *The Sayings of Agur in Proverbs*, *ZAW*, 95 (1983), 238–252, spec. 241–244.

[59] G. Sauer, *op. cit.*, 99 n. 46; cfr anche A. Cooper, « Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts », *RSP*, III, 431.

[60] R. Holmes, J. Parsons, *op. cit.*, *ad l.*: la traduzione manoscritta è su questo punto concorde.

Si potrebbe pensare, semplicemente, che i LXX abbiano letto *'ēl* per *lo'*; tuttavia se si vuole trovare una giustificazione all'attuale testo masoretico non si può escludere che *lō'* sia da intendere come titolo divino di Jhwh col significato di « potente » [61]; in questo caso funzionerebbe da complemento d'agente senza preposizione:

> Ma dal potente ho appreso la saggezza
> e la scienza dei santi ho conosciuto.

Questa soluzione, filologicamente possibile, rafforzerebbe la derivazione dell'antroponimo *l^e'îtî'ēl* dalla radice *l'j* = essere forte.

In questa seconda ipotesi, pur conservando l'etimologia suddetta, preferirei attribuire a *l'jt* il valore di sostantivo (cfr. ug. *tlijt*) + *j* (suff. 1ª sing.) + *'ēl*; assumerebbe il significato di « la mia vittoria (opp. forza) è Dio ». (Cfr. altri esempi simili *'zj'l*, *'zrj'l*) [62]. La traduzione proposta da M. Dahood (« io sono forte, o El ») [63] mi sembra poco adatta ad un nome teoforo.

2) *sostantivi derivati da l'j*

a) Sal 68,10

Una formazione nominale riconducibile all'ug. *l'j* può essere individuata nel Sal 68,10:

> *gešem n^edābôt tānîph 'elohîm*
> *naḥ^alāt^ekā w^enil'āh 'attāh kônantāh*

L'interpretazione più frequente vede in *nil'āh* un participio *niphal* del verbo *l'h* = essere debole, esausto, da rendere con un participio passato [64]; in contrasto però sia con i LXX che con la Vg che leggono rispettivamente ἠσθένησεν e « et infirmata est »; viene inoltre tralasciato il *waw* di collegamento riportato invece fedelmente sia dai LXX [65] che dalla Vg [66]; bisogna pure notare che i masoreti hanno apposto a *nl'h* la vocalizzazione del *niphal* perf. 3ª sing. masch.; quest'ultimo elemento rende ancora più problematica la traduzione del versetto.

Una soluzione filologicamente valida viene offerta dal confronto di questo

---

[61] Cfr. L. Viganò, *op. cit.*, 105.

[62] G. Lisowski, *Konkordanz*, *op. cit.*, *ad l.*

[63] M. Dahood, *PNSP*, 57.

[64] H.J. Kraus, *Psalmen* I, Neukirchen 1961, 464; *BJ*, ad L.; G. Castellino, *Libro dei Salmi*, Torino 1955, 476; R. Kittel, *Die Psalmen*, Lipsia 1914, 248.

[65] A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, Göttingen 1931, 189: su tale particolare la traduzione manoscritta è concorde.

[66] R. Weber, *op. cit.*, *ad l.* (Ps 67,10).

versetto con un testo ugaritico [67], già analizzato nella prima parte di questo lavoro e nel quale *nḥlh* ricorre in perfetto parallelismo con *tlijt*; nel versetto biblico lo stesso termine *nḥlh* si trova in rapporto stretto, essendo congiunto da un *waw*, con *nl'h*. Le affinità esistenti tra *tlijt* e *nl'h* sono evidenti: ambedue derivano dalla radice verbale primitiva *l'j* (la perdita dello *j* in *nl'h* è normale come in altri nomi femminili derivati da verbi di III *j* [68]; cfr. *mrbh* (da *rbh*), *t'lh* (da *'lh*), *mbnh* (da *bnh*); ambedue sono formati da due preformanti (*t/n*), in questo caso, nominali [69], essendo uno in parallelo con un nome, l'altro legato da un *waw* allo stesso nome.

Essendo poi un nome derivato da un participio *niphal* (*l'j/h* = vincere, dominare) mi sembra opportuno sottolineare in *nl'h* la sfumatura di oggetto posseduto, conquistato, che questo termine assume; concetto questo molto vicino a quello di *nḥlh* con cui *nl'h* è in stretto rapporto nel nostro testo. L'interpretazione proposta mi sembra particolarmente in armonia con la teologia della terra promessa che fa da trama a tutto l'A.T.

A questi argomenti di carattere filologico se ne possono aggiungere altri offerti dalla recente indagine biblica relativa al salmo nel suo complesso.

L'antichità del salmo è universalmente riconosciuta; e se anche non si vuole condividere la datazione proposta da W.F. Albright e da M. Dahood [70] (XIII–X sec. a.C.), in base all'ortografia e al confronto col «cantico di Debora» si deve attribuire la composizione allo stadio più antico dell'A.T [71]. In secondo luogo, molti temi che si incontrano nel salmo risultano provenienti dal substrato religioso cananeo assimilato in seguito dalla teologia ebraica. Già i primi due versetti molto probabilmente fanno allusione alla festa della intronizzazione [72], festa già conosciuta nel mondo mesopotamico e in Canaan ed in seguito passata nel culto ebraico dopo l'insediamento in Palestina; in essa si celebrava la figura di Jhwh guerriero [73] che trionfa dei suoi nemici (vv. 2–3). Alla sconfitta dei nemici si contrappone la gioia (*śimḥâ*) degli adoratori di Jhwh; il verbo *śmḥ*, attestato anche in ugaritico (*šmḫ*) [74] sembra indicare lo stato di gioia durante le festività religiose [75], con particolare riferimento alla sfrenata licenziosità permessa durante i riti orgiastici cananei,

---

[67] *KTU*, 1.3. III, 30–31; per tale accostamento cfr. M. Dahood, *Ps II*, 139–140.

[68] *GK*, 94b

[69] Per i nomi con preformante cfr. *GK*, 85n (per i nomi con preformante *n*); 85p (per i nomi con preformante *taw*).

[70] W.F. Albright, « A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII) », *HUCA*, 23/I (1950–51), 10–11; M. Dahood, *Ps II*, 133: IX sec.

[71] A. Caquot, « Le Psaume LXVIII », *RHR*, 177 (1970), 148.

[72] A. Caquot, « Le Psaume 47 e la Royauté de Jahwé », *RHPR*, 39 (1959), 331.

[73] *Ib.*

[74] R. Whitaker, *ad l.*

[75] P. Humbert, *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel 1958, 136.

celebrati in onore della divinità [76]. Nel v. 5, Jhwh è *rōkēb bā'ᵃrabôt* la cui corrispondenza con *rkb 'rpt*, appellativo quest'ultimo riferito nei testi di Ugarit a Baal, è ormai riconosciuta dalla quasi totalità degli studiosi [77]; Jhwh è quindi « colui che cavalca sulle nubi », con palese allusione al suo potere sulla causa immediata della pioggia e quindi sulla fertilità [78]. Ci troviamo perciò di fronte ad un ulteriore elemento che dimostra un innegabile contatto tra il salmo in questione e il mondo cananeo. Nel v. 6, Jhwh viene riconosciuto come « difensore degli orfani e colui che fa giustizia alla vedova », espressione che trova un parallelo in un testo ugaritico in cui si descrive Danel come *jdn dn almnt jtpṭ tpṭ jtm* (egli giudica la causa delle vedove e difende la causa degli orfani) [79]. Nel v. 10, Jhwh è dispensatore della pioggia; svolge quindi la stessa funzione di Baal nella religione cananea [80].

Sarebbe troppo lungo elencare tutti i punti di contatto che questo salmo offre con la letteratura ugaritica; del resto, altri lavori hanno già compiuto tale analisi [81]; mi limito quindi a richiamare l'attenzione sui vv. 22–23 in cui si parla della vittoria di Jhwh su due mostri marini [82], Bashan (ug. *bṯn*) e Jam (ug. *jm*) conosciuti anche nella letteratura ugaritica (*KTU*, 1.5, I, 1–2; *KTU*, 1.3, III, 39–41). Tenendo presente tutti questi elementi di contatto tra il salmo e la letteratura ugaritica credo sia giustificato l'accostamento filologico tra *nl'h* del testo biblico e *tlijt* ugaritico.

In base alle precedenti considerazioni proporrei la seguente traduzione:

> « Hai versato, o Signore, una pioggia generosa,
> hai ristorato la Tua eredità e il Tuo dominio ».

b) Sof 2,1:

hitqôšᵉšû wāqôššû haggôj lo' niksāph

Se il libro di Sofonia può essere definito uno dei libri profetici più difficili [83], il versetto in questione è senz'altro uno dei più oscuri all'interno del

---

[76] *Ib.*

[77] Cfr. L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, (suppl. III), ad v. *'ᵃrbâ* II; UT (gloss), nr. 1924; S.E. Loewenstamm, « Grenzgebiete ugaritischer Sprach-und Stilvergleichung », *UF*, 3 (1971), 99–100; *RSP*, I, 357; *RSP*, III, 458–460 (con bibl.).

[78] Per il significato di *rkb* = adunare cfr. S.P. Brock « Νεφελληγερέτα = *rkb 'rpt* », *VT*, 18 (1968), 395–6.

[79] *KTU*, 1.17,7–8; *KTU*, 1.3, III, 39–41 cfr. anche *Ps II*, 136.

[80] T.H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the O.T.*, New York 1969, 761.

[81] Oltre all'art. di A. Caquot, « Le psaume LXVIII (*art. cit.*) », cfr. Th. H. Gaster, *Thespis*, *cit.*, 87–97.

[82] Th. H. Gaster, *Myth* (*cit.*), 762; W.F. Albright, *art. cit.*, 26; per la bibliografia cfr. *RSP*, III, 442.

[83] G.A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, Londra 1898, 35; J.D. Watts, *The Books of Joel, Abadiah, Jonah, Nahum, Habbakkuk and Zephaniah*, Cambridge 1975, 163.

libro stesso. Innanzitutto è difficile determinare a chi sia rivolto l'ammonimento [84] in esso contenuto, ma è anche problematico stabilire il significato esatto dei singoli vocaboli in esso ricorrenti. Per rendersi conto dei problemi che questo testo pone agli esegeti basta confrontare anche superficialmente le più autorevoli traduzioni e commenti [85]. Un solo esempio: la *BJ* tralascia la prima parte del versetto accontentandosi di riportare in nota ben quattro possibili traduzioni.

La causa principale di questa disparità di opinioni riscontrabili tra gli studiosi si deve attribuire alla effettiva difficoltà di ricostruire il significato esatto del lessico usato dall'autore in questo versetto. Su cinque parole, infatti, tante ce ne sono nel versetto, ben tre sono di significato ambiguo. Il testo inizia con un *hapax* variamente interpretato dagli esegeti: chi lo considera un *hitpael* + *qal* del verbo *qšš* lo traduce « colligite vos »; in questo senso sembra l'abbiano inteso la Vg, che traduce « convenite » ed i LXX (συνάχθητε); altri ricorrono al verbo *qwš* (regolare la condotta) [86], altri ancora al verbo *nqš/jqš* (= tendere insidie) [87]. Le difficoltà del testo però non si esauriscono in questo vocabolo; un altro problema non meno arduo e che condiziona la traduzione di questo versetto è costituito dall'espressione *l'nksp*.

Anche a questo proposito le opinioni degli studiosi sono svariate [88]. La soluzione è forse oggi possibile grazie agli studi di filologia comparata cui è stato sottoposto il testo dell'A.T. [89]. In ugaritico, infatti, ricorre un termine che potrebbe parzialmente illuminare tale testo. Nella prima parte del presente lavoro è stato analizzato il testo di *KTU*, 1.6 IV 22–23 nel quale *lan* è riferito al sole, definito « vincitore ». È possibile che il medesimo termine si trovi anche nel versetto biblico in esame; infatti, conservando l'attuale testo consonantico tramandatoci dalla tradizione masoretica si può leggere *l'n ksp* invece di *l' nksp*.

Il termine *l'n* non presenta alcuna difficoltà essendo semplicemente la forma arcaica di un sostantivo in *-ôn* [90]; su questo modello si sono formati

---

[84] W. Nowack, *Die kleinen Propheten*, Gottinga 1905, 310; A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Parigi 1908, 516–17.

[85] J.M.P. Smith, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk*, Edimburgo 1912, 211; cfr. anche F. Zorell, s.v. *qšš*.

[86] A. Van Hoonacker, *op. cit.*, 516; cfr. in J.M.P. Smith, *op. cit.*, 211–212 una sintesi delle diverse opinioni.

[87] L. Sabottka, *Zephanjah*, Roma 1972, 60.

[88] Per una sintesi delle svariate opinioni cfr. A. Van Hoonacker, *op. cit.*, 516–17; J.M.P. Smith, *op. cit.*, 222.

[89] *RSP*, III, 429 (con bibl.).

[90] R. Meyer, *op. cit.*, par. 41; Joüon, 88 Mab: in questo modo oltre a nomi astratti vengono formati anche aggettivi denominativi.

molti nomi derivati dai verbi di III *j* (cfr. *ḥzn* da *ḥzh*; *g'n* da *g'h*; *rzn* da *rzh*). L'espressione *l'n ksp* potrebbe essere tradotta «potente in denaro». Questa traduzione è giustificata oltre che dall'argomentazione filologica, da altre due considerazioni:

1) Il verbo *ksp*, da cui si fa derivare la forma *nksp* sia al *qal* che al *niphal* significa « desiderare » e dovrebbe essere seguito da *l* + l'oggetto desiderato [91], per cui la traduzione della volgata « non amabilis » è per lo meno approssimativa. Del resto il vocabolario di L. Koehler, W. Baumgartner per il significato di « vergognarsi », segnalato col punto interrogativo, cita soltanto il testo di Sof 2,1 [92].

2) Il contesto generale del brano giustifica questa interpretazione. È noto infatti che nel periodo storico in cui svolse l'attività il profeta vengono favoriti gli scambi commerciali tra Gerusalemme ed il resto del Medio Oriente [93]. I Fenici, nonostante la preminenza politica degli Assiri, conservano ancora un ruolo egemone nella rete commerciale, estesa ormai a tutto l'occidente; del resto quanto fosse vitale la potenza economica delle città fenicie si può dedurre in modo eloquente dagli oracoli profetici di Isaia [94] e di Ezechiele [95]. Sofonia si inserisce in tale filone letterario; il profeta si scaglia contro coloro che si dedicano a questi commerci: in 1,11 il giorno di Jhwh colpirà in modo speciale i commercianti, chiamati dallo scrittore *'am k^{e}na'an* (= Cananei) e *n^{e}ṭilê kāsep* (= pesatori d'argento); non sembra perciò strano che in 2,1 il profeta si riferisca ancora alla stessa categoria chiamandoli *l'n ksp* (= potenti in argento), con una terminologia presa forse dal vocalario commerciale coniato in ambiente fenicio. La presenza di un termine simile non dovrebbe creare troppa meraviglia se si pensa che lo stesso nome del profeta è composto da *ṣpn*, il monte sacro a Baal e sua dimora, e l'ipocoristico *jh*.

c) Ab 1, 12

h^{a}lô' 'attāh mi-qedem jhwh
'elohaj q^{e}došî lo' nāmût
Jhwh l^{e}mišpāṭ śamtô
w^{e}ṣûr l^{e}hôkîaḥ j^{e}sadtô

---

[91] Zorell. s.v. *ksp*.

[92] *Op. cit.*, s.v. *ksp*.

[93] Il periodo esatto di attività è difficile da determinarsi ma probabilmente è da collocarsi in un periodo anteriore alla riforma di Giosia (630–609), quando la vita religiosa era ancora dominata dai culti introdotti da Manasse; cfr. *IDB*, IV, s.v. *Zephanjah*.

[94] Is 23,1–18.

[95] Ez 27,3–25.

La traduzione di questo versetto è condizionata dalla lettura di *lo'nāmût* che si trova alla fine del primo stico. Alcuni studiosi [96], seguendo la lezione proposta dal testo masoretico, lo interpretano come una professione di fiducia in Dio: Il Signore non lascerà perire il suo popolo nonostante la forza distruttrice dei Caldei; altri esegeti [97] ancora, seguendo il *tikkun soferim* [98] preferiscono la variante *lo' tāmût* e traducono « Tu non morirai »; in questo modo l'espressione conterrebbe un'affermazione della immortalità divina. In qualunque modo si interpretino queste due parole esse sono difficilmente armonizzabili con la struttura poetica del brano. L'unica traduzione che, forse, è riuscita in questo intento è la *NEB*, che riferisce l'espressione a Dio e traduce « l'Immortale »; purtroppo la traduzione non è giustificata da nessuna nota filologica; è però probabile che col termine « immortale » abbia voluto rendere, in modo libero, la lezione *lo' tāmût*.

Una soluzione [99], credo, possibile, pur conservando l'attuale testo consonantico del TM, si ha con una diversa divisione del testo; leggendo cioè *l'n mwt* invece di *lo' nāmût*. Si avrebbe così il termine *l'n* già visto precedentemente nel testo di Sof 2,1; si potrebbe quindi tradurre *l'n māwet* con « Dominatore della morte » riferito a Dio. Del resto questa caratteristica della personalità di Jhwh è ben attestata nella teologia dell'A.T. Un altro profeta del sec. VIII, Amos espressamente estende il dominio di Jhwh fino agli inferi: « Se scenderanno fino agli Inferi, li caverà da quel luogo la mia mano » (9,2); uguale concetto in modo più specifico viene espresso in Is 25,8. « E (Jhwh) distruggerà la morte per sempre ».

In questo modo si ottiene uno stico composto da una serie di titoli e nomi divini disposti in una struttura chiastica: *hl' 'th mqdm Jhwh 'lhj qdšj l'n mwt*. Verrebbe così rispettato il testo consonantico attuale, ma anche la struttura poetica del versetto. È possibile però intravedere nel v. 12, considerato nel suo complesso, una struttura poetica più ricercata. Se consideriamo *hl'* come titolo divino preceduto dall'articolo si avrebbe la seguente struttura chiastica:

hl' 'th mqdm Jhwh 'lhj qdšj l'n mwt



Una valida giustificazione per tale lettura mi sembra suggerita oltreché

---

[96] A. Van Hoonacker, *op. cit.*, 470; C. Keil, *Die zwölf kleinen Propheten*, Lipsia 1888, 418-19.

[97] NEB; NAB.

[98] K. Marti, *Das Dodekapropheton*, Tubinga 1904, 335; W. Nowack, *Die kleinen Propheten*, Gottinga 1905, 279; *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*, 15, v. *tiqqun soferim*.

[99] Credo che la prima proposta in tal senso si debba a M. Dahood; cfr. *RSP*, III, 429 (con bibl.).

dalla struttura chiastica, dal parallelismo che si avrebbe tra *hl'* e Jhwh che si trova in 12c, parallelismo che controbilancia il successivo tra *'lhj* e *ṣwr* (o Roccia): *hlw' // Jhwh–'lhj // ṣwr.*

In questa maniera il v. 12 risulta legato più strettamente con il v. 11 e con tutto il contesto.

I Caldei sono presentati nel v. 11 come coloro che fanno della forza il loro Dio: ad essi il profeta contrappone Jhwh il vero Potente (*hl'*), il Vincitore della Morte (*l'n mwt*). In base alle precedenti considerazioni proporrei perciò la seguente traduzione:

« Tu (sei) l'Onnipotente, l'Eterno, Jhwh
Dio mio, mio Santo, Vincitore della Morte,
Jhwh, per il Giudizio l'hai costituito,
o Roccia [100], per castigare l'hai reso forte ».

3) *Forme verbali*

a) Ger 12,5

kî 'et– raglîm raṣtāh wajjal'ûkā
w^{e}'êk t^{e}taḥ^{a}reh 'et–ha–sûsîm

Il testo masoretico ci ha tramandato il termine *wajjal'û* vocalizzato come un *hiphil* del verbo *l'h* (= essere affaticato, stanco) + suff. si 2^{a} sing. masch. [101]; normalmente perciò si ha la seguente traduzione:

« Se tu corri con i pedoni e questi ti affaticano,
come potrai gareggiare con i cavalli? ».

In questo modo il testo grammaticale è reso anche nei minimi particolari. Ci si può chiedere però se questa interpretazione è altrettanto soddisfacente dal punto di vista logico. È possibile correre senza essere affaticati? Se si considera *jl'w* come un *jiqṭol* del verbo *l'j/h* (= vincere) si avrebbe la seguente traduzione:

« Se tu gareggi con i pedoni e questi ti vincono,
come potrai gareggiare con i cavalli? ».

Essendo infatti *rwṣ* (= correre) in parallelo con *ḥrh* (all'*hitpael* = correre in gara) [102] bisogna intenderlo con questa sfumatura. Mi sembra perciò più logico, in un contesto di gara attribuire a *l'h* il significato di « vincere » anzichè quello di « essere affaticato ». [102a]

---

100 Per il *waw* vocativo cfr. M. Dahood, *Ps*, III, 402.

101 *BH*, *ad l.*

102 L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, v. *ḥrh.*

102a Prof. C. Zedda mi segnala che tale proposta trova un valido appoggio in Teodoreto di Ciro (P.G. 81 580: μετὰ πεζῶν τρέχουσα ἡττήθης) il quale a sua volta si rifà alla tradizione siriaca.

b) Os 11,7

w^{e}'ammî t^{e}lû'îm lim^{e}šûbātî
w^{e}'el-'al jiqrā'ūhû
jaḥad lo' j^{e}rômēm

W. Rudolph [103] qualifica il testo come « schwierig » altri come « corrupt » [104] specie per la presenza di *t^{e}lû'îm* che non si riesce ad armonizzare con il resto del versetto altrettanto irto di difficoltà. I LXX [105] l'hanno reso con ἐπικρεμάμενος che corrisponde alla radice ebraica *tlh*; la medesima radice sta dietro al « pendebit » della Vg; il senso etimologico di *tlh* = essere appeso (usato specialmente per l'impiccagione) ha assunto in queste versioni l'aspetto morale di « essere indeciso ». Per giustificare tali versioni è perciò necessario non solo correggere *tl'* in *tlh* ma anche adeguare il significato di quest'ultimo alle esigenze del contesto. Proprio questa constatazione ha stimolato la ricerca degli esegeti per trovare soluzioni alternative.

W.R. Harper seguendo un suggerimento di D.S. Oettli [106] propone la correzione di *t^{e}lû'îm* in *nil'â* con palese riferimento al verbo *l'h* = essere stanco, e traduce « my people having wearied me with their rebellions » [107]; sostanzialmente sulla medesima linea, ma su posizioni leggermente diversificate, si pongono W. Rudolph [108], F.I. Andersen–D.N. Freedman [109]. Tutti si trovano nella necessità di correggere il testo attuale e questo naturalmente rende discutibile ogni proposta. W. Kuhnigk [110] ha tentato un'interpretazione ricorrendo al verbo *l'j* = essere forte; *t^{e}lû'îm* corretto dal medesimo in *tillā'ûm*, sarebbe 3ª plur. masch. *niphal* + *m* enclitico [111], concordato a senso con *'ammî*; propone quindi la traduzione: « und mein Volk macht sich stark in seinem Abfall » [112].

Tale tentativo, reso discutibile per la leggera correzione apportata al testo consonantico (*-îm* → *û* + *m*), ha però il pregio di rendere il testo comprensibile con una correzione, tutto sommato, accettabile [113]. L. Viganò

---

103 W. Rudolph, *op. cit.*, 210.

104 W.R. Harper, *op. cit.*, 367; A. V. Hoonacker, *op. cit.*, 107.

105 J. Ziegler, *op. cit., ad l.*; Aquila, Simmaco e Teodozione usano lo stesso verbo: cfr. F. Field, *op. cit., ad l.*

106 D.S. Oettli, *Amos und Hosea*, (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie), Gütersloh 1901.

107 W.R. Harper, *op. cit.*, 367.

108 W. Rudolph, *op. cit.*, 211.

109 F.I. Andersen, D.N. Freedmann, *op. cit.*, 586.

110 W. Kuhnigk, *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, Roma 1974, 137.

111 Per l'*jiqṭol* 3ª plur. masch. con preformante *taw* cfr. T.F. Mc Daniel, « Philological Studies in Lamentations », *Bibl.*, 49 (1968), 213–214.

112 *Op. cit.*, 136–137.

113 Nella trasmissione del testo *jod* e *waw* furono facilmente confusi; cfr. E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*, Grand Rapids 1979, 106.

vede il titolo divino *lo'* (vocalizzato *lē'*) nell'espressione *lo' j^{e}rômēm*. Le difficoltà per una tale interpretazione mi sembra provengano dal contesto. Il v. 7 è in prima persona come dimostrano i suff. di *'ammî* e *m^{e}šûbātî*; i LXX, cui si rifà l'autore, che hanno reso *'el* con θεός hanno perciò cambiato anche i suffissi dell'emistichio precedente.

4) *Il titolo divino l'*

Il testo di Ab 1,12 ha offerto il primo esempio di *hl'* quale titolo divino attribuito a Jhwh. I masoreti interpretano questo titolo divino come negazione vocalizzandolo *lo'*; in 15 casi [114] però questa vocalizzazione era in evidente contrasto con il contesto, per cui sentirono la necessità di suggerire una diversa lettura e vi apposero il segno del *q^{e}rê*, invitando a leggere *l'* = *lô* (= a lui). Lo studio comparato delle lingue semitiche ha indotto alcuni studiosi [115] a considerare alcuni di questi *l'* non come semplice negazione ma come attributo divino riconducibile, come abbiamo più volte visto, alla radice verbale *l'j* (= essere potente, vincere, dominare), attribuito dalla religione cananea a Baal (dio della tempesta e della pioggia benefica, e perciò della fertilità), in seguito, dagli israeliti, riferito come *'eljôn*, *'elî* e *'al* a Jhwh.

Non fa meraviglia quindi osservare che nei brani presi in esame, *l'* ricorra sempre in contesti in cui si parla di Jhwh padrone della vita e della morte, oppure come guerriero che sconfigge i suoi nemici.

Viene spontaneo, nonostante le sostanziali differenze tra le due figure divine, il paragone col dio Baal presentatoci dai testi ugaritici come dio della vitalità (in opposizione al vecchio El) che deve affermare la sua sovranità universale sostenendo una dura lotta sia contro Mot (dio del caos e della siccità) che contro gli altri dèi.

a) Os 7,16

jāšûbû lo'–'āl hājû k^{e}qešet r^{e}mîjâ

Nel versetto in questione come si deduce subito dall'apparato critico *lo'–'al* crea serie difficoltà che il Kittel suggerisce di risolvere con la correzione di *l'–'l* in *b^{e}lîja'al* o *b'l* [116]. La storia dell'esegesi segnala però altri tentativi non meno autorevoli e ben più antichi; san Girolamo [117] ed ancora prima Aquila e Symmaco [118] hanno letto *'ol* (= giogo) invece di *'al*; *lo'–'al* diventa perciò nella traduzione latina « absque iugo ».

---

114 Per l'elenco dei testi cfr. nota nr. 1; Zorell, v. *l' fβ*; *GK*, 103g.

115 *RSP*, III, 429 (con bibl.).

116 *BHS*, *ad l.*

117 *PL*, 25, 880–881.

118 F. Field, *op. cit.*, II, 952.

I LXX sembra abbiano letto '*l–l*' che tradussero con ἀπεστράφησαν εἰς οὐθέν (= si convertirono verso il nulla) [119]. Si è pensato anche di interpretare '*al* in senso avverbiale: *l''l* significherebbe « non verso l'alto »; non risulta tuttavia che '*al* possa avere un simile significato [120]. Il primo tentativo di esegesi originale si deve a J. Fürst, [121] il quale vede in '*l* l'abbreviazione di '*eljôn* inteso dall'autore come sinonimo di '*elohîm*; il senso della frase sarebbe perciò « essi ritornano verso ciò che non è Dio », ossia, verso gli idoli [122]. Il suggerimento del Kittel di sostituire *lo*' '*al* con *l b'l* [123], se offre il pregio di rendere il testo comprensibile ha però il difetto non trascurabile di cambiare il testo biblico, e ciò rende la proposta inaccettabile. È innegabile tuttavia che il senso del brano sembri esigere il richiamo a qualche divinità pagana.

Se ipotizziamo in *l'* l'ipocoristico *l'* come trovato nell'epigrafia punica e ad Elefantina, ed in '*l* l'ipocoristico per '*eljôn* attestato abbondantemente nella letteratura ugaritica [124] ma anche nell'ambito fenicio–punico [125], e riferito a Jhwh, anche nell'A.T. [126], possiamo restituire al versetto un senso chiaro e senza ricorrere a correzioni:

> « Sono ritornati al potente '*eljôn*
> sono diventati come un arco allentato ».

Il testo sembra contenere una sottile ironia: il popolo crede di rivolgersi ad un dio potente, invece sarà proprio il culto idolatrico a rendere il popolo impotente: « sono diventati come un arco allentato ».

La verifica di questa proposta si trova sia nell'analisi del contesto più

---

119 J. Ziegler, *Septuaginta, duodecim prophetae*, Gottinga 1943, 163.

120 W.R. Harper, *Amos and Hosea*, Edinburgo 1905, 306; W. Gesenius, F. Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Lipsia 1910 s.v. '*l* A); W. Nowack, *Der Prophet Hosea*, Berlino 1880, 137.

121 J. Fürst, *A Hebrew and Caldee Lexicon to the O.T.*, Lipsia 1885, 1047 (s.v. '*al*): Gottinga 1979, p. 65: Sie wenden sich hinzum Baal.

122 *Ib.*

123 *BHS ad l.*; la proposta risale ai primi anni del secolo: cfr. K. Marti, *Das Dodekapropheton*, Tubinga 1904, 64; W.R. Harper, *Amos and Hosea*, Edinburgo 1905; J. Fischer, *Die Propheten Obadja, Joel, Amos, Hosea*, Regensburg 1909, 175–176.

124 J. Aistleitner, *WuS*, n. 2030; W.F. Albright, « The O.T. and Canaanite Language and Literature », *CBQ*, 7 (1945), 31 n. 89; L. Viganò, *op. cit.*, 34–62; per la più recente bibliografia cfr. A. Cooper, « Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts », *RSP*, III, 451–458.

125 R. Lack, « Les origines de Élyon, le très–haut, dans la tradition cultuelle d'Israel », *CBQ*, 24 (1962), 50–58; H. Ringgren, *Die Religionen des Alten Orients*, Gottinga 1979, 203–205.

126 Per i passi biblici nei quali è possibile trovare '*l* = '*ljwn* cfr. A. Cooper, *art. cit.*, 453–458.

ampio dei primi sei capitoli di Osea e sia in quello più immediato del capitolo sette. Tutto il libro di Osea è caratterizzato dalla polemica cultuale specie contro Baal ed i suoi riti, in particolare contro quelli relativi alla fertilità di cui il popolo dedito all'agricoltura subiva più facilmente il fascino; e tra questi quello della prostituzione sacra descritto dal profeta in 4, 12–14 era particolarmente diffuso. Il libro si apre con la descrizione di un matrimonio: il popolo ebraico è paragonato ad una prostituta; questo accostamento diventa il motivo dominante del libro; il popolo pratica i riti della fertilità in uso nel culto cananeo ma saranno riti inutili perché Jhwh per punizione renderà il paese sterile.

Infatti le ritorsioni di Jhwh contro il popolo si manifesteranno proprio nell'ambito della fertilità: « la ridurrò come un deserto, la renderò assetata come una regione arida, la farò morire di sete » (Os 2,5); le sanzioni di Jhwh non hanno una finalità esclusivamente punitiva ma anche educativa: mostrano al popolo che la vera fonte della fertilità è Jhwh: « Israele non capì che ero io colui che le dava il *frumento*, il *mosto* e l'*olio* » (2,10). Ma il popolo invece di ringraziare Jhwh ha trasformato l'oro e l'argento in statue di Baal. Alla ingratitudine del suo popolo Jhwh risponde privandolo della fertilità agricola (v. 11–14): « del frumento, del mosto, della lana, del lino, delle vigne, dei fichi » di tutti quei beni che il popolo attribuiva « ai suoi amanti ». Jhwh ridurrà il paese in un deserto tanto da rinnovare nel popolo l'esperienza dei giorni del deserto all'uscita dall'Egitto e l'alleanza stipulata dai loro padri con Jhwh e scompariranno i Baalim (v. 19); solo allora tornerà la fertilità che viene espressa con tre aspetti:

a) le forze ostili all'uomo (bestie selvatiche, uccelli dell'aria, rettili della terra) cesseranno la loro azione (v. 20ª)

b) le forze scatenate dall'uomo stesso (le armi, le guerre) verranno eliminate (v. 20b).

c) ci sarà una perfetta armonia nel ciclo vitale; l'uomo chiederà grano, olio, mosto alla terra, questa si rivolgerà al cielo e Dio ascolterà la preghiera di quest'ultimo (vv. 23–24).

Questo tema polemico viene ripetuto in continuazione per tutti i primi capitoli del libro [127]. Il contesto più immediato del cap. 7 ripete lo stesso schema; al v. 13 Jhwh rimprovera il popolo per essersi allontanato da Lui.

---

[127] Cfr. 4,23; 5,6; è particolarmente interessante notare che la scomparsa di Jhwh provoca gli stessi fenomeni connessi con la scomparsa di Baal: « Quando andranno con i loro greggi e armenti in cerca del Signore non lo troveranno; si è sottratto ad essi... orbene saranno divorati essi e i loro campi dall'arsura (vv. 6–7)»; cfr. anche 6,3: alla conversione del popolo risponde l'azione di Dio ancora una volta in forme legate alla fertilità agricola (la pioggia autunnale che ristora la terra assetata).

Il v. 14c presenta un problema testuale di un certo rilievo: la lezione critica della *BHS* legge *jitgôrārû*, da *grh* (= eccitarsi) e all'*hitpael* = prepararsi; ma il senso del versetto non è soddisfacente. La medesima edizione nell'apparato critico propone la variante *jtgwddw* [128] che è attestata da una ventina di MSS e ha l'autorevole testimonianza dei LXX [129] che la tradussero con κατετέμνοντο = si facevano incisioni. Da notare che si tratta dello stesso verbo usato in 1 Re 18,28 per indicare il rito compiuto dai sacerdoti di Baal per far venire il dio in loro aiuto; si tratta perciò del lutto cultuale rivolto verso Baal e delle incisioni connesse con tale culto [130]. Se si adotta tale variante il senso del versetto è chiaro e si spiega anche perché il piangere per il grano ed il vino suscita l'ira di Jhwh: « non piansero verso di me nel loro cuore / perché hanno fatto lutto nei loro giacigli / per il grano e il mosto si son fatte incisioni » [131]. In 8,5–6 l'accenno a Baal è chiarissimo: « acceso d'ira contro di essi (i figli d'Israele), io ripudio il tuo vitello, o Samaria... quello non è un dio, infatti andrà in pezzi il vitello di Samaria ».

b) Is 9,2

hirbîtā ha-gôj lo'
higdaltā ha-śimḥâ
śām^{e}ḥû l^{e}phānêkā
k^{e}śimḥat ba-qāṣîr
ka'^{a}šer jāgîlû
b^{e}ḥall^{e}qām šālāl.

Il *lo'* del primo emistichio crea difficoltà ai moderni esegeti come le ha create agli antichi. S. Girolamo che si è attenuto rigidamente al testo consonantico ci ha fornito una traduzione senza senso: « multiplicasti gentem, non magnificasti laetitiam » [132]. I LXX [133] hanno un testo che parafrasa l'ebraico, mentre Simmaco [134] traduce letteralmente il testo consonantico a

---

128 Da *gdd* = farsi incisioni: L. Koehler, W. Baumgartner, ad v. *gdd* all'*hitp.* = farsi incisioni. La variante è causata dalla forte rassomiglianza dei segni del *reš* e del *daleth* nella scrittura arcaica dell'ebraico (cfr. S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica*, Roma 1951, tav. XXIV). Per tale motivo la lezione dei LXX è in questo caso da preferire. Per gli errori di trascrizione rilevabili nel TM cfr. J. Weingreen, *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible*, Oxford 1982, 38–69.

129 F. Field, *op. cit., ad l.*: Simmaco (ἐμηρυκῶντο da μηρυκάζω = ruminare) sembra abbia suggerito la versione della Vg « ruminabant ».

130 Th. H. Gaster, *Myth, cit.*, 589–590; 634; H.W. Wolf, *Hosea*, Philadelphia, 1974, 128.

131 H. Ringgren, *TWAT*, II, 148–151, considera *dgn* e *tîroš* come divinità.

132 *PL*, 28, 837.

133 J. Ziegler, *Isaias*, Gottinga 1939, 155.

134 F. Field, *op. cit., ad l.*

scapito della comprensione del brano. I masoreti posero sul *lo'* il segno del *q^erê* invitando a leggere *lô* (= a lui). Ma anche in questo modo il senso del brano non ne ricava grossi vantaggi; ne scapita invece sia la sintassi ebraica ed ancora di più il parallelismo col secondo e terzo emistichio. Per restituire al brano un senso accettabile si è pensato di correggere *ha-gôj lo'* in *ha-gîlâ* = gioia; in questo modo si rende il brano comprensibile e si conferisce al versetto una struttura poetica elaborata su un doppio parallelismo *ha-gîlâ/ /śimḥâ/śāmaḥ/ /gîl.*

« hai accresciuto *la gioia,*
hai aumentato *la letizia,*
si rallegrano al tuo cospetto come per la gioia del raccolto,
come gioiscono al loro dividere la preda ».

Il problema più grosso da superare per una tale correzione è costituito dalla tradizione testuale che non offre alcun supporto ad una tale lezione; Qumran del resto ha confermato la validità del testo masoretico [135].

Se perciò, come sarebbe preferibile, si vuole conservare il testo consonantico tradizionale senza sottoporlo a congetturali correzioni è possibile attribuire a *lo'* il significato di *potente*, intendendolo come ipocoristico attribuito a Jhwh [135a]. In questo caso si ottiene la seguente traduzione:

« Hai moltiplicato il popolo, o Potente,
hai accresciuto la gioia,
si rallegrano di fronte a te,
come per la gioia del raccolto,
come gioiscono nel dividersi la preda ».

Manca, è vero, il parallelismo rilevato in precedenza tra i primi due emistichi, ma forse il testo ne guadagna sotto altri aspetti.

Intanto si dà alla frase, attraverso il vocativo, un soggetto esplicito, che altrimenti bisognerebbe riprendere in 8,18, versetto questo non appartenente all'unità letteraria di Is 9,2 [136]. Inoltre l'introduzione in 9,2 della 2ª sing. (*hirbîtā*), mi sembra particolarmente in armonia col vocativo.

Questo fatto è ancora più significativo se, come sostiene J. Vermeylen, la pericope 9,1–6a è costituita da un canto di incoronamento regale utilizzato nella rilettura preesilica del testo profetico [137]. È certo che esiste una forte affinità letteraria tra la pericope costituita da 9,1–6a e tutto il cap. 8.

---

135 M. Burrows (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, 1, 1950, f. VIII.

135a Cfr. C. Schedl, « Nochmals Jes 9,2: *hgwj l'* », *ZAW*, 94 (1984), 293

136 Cfr. J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaie* I-XXXV, I, Parigi 1977, 238.

137 *Ib.* 248; da notare che il rito di incoronamento ha la sua radice nel culto cananeo del capodanno quando Ba'al era incoronato re della regione e quindi responsabile della fertilità della terra; cfr. A.S. Kapelrud, *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament*,

In 8,9 viene ripetuto ben tre volte il verbo *ḥtt* = frantumare, per indicare l'azione di Dio contro i popoli armati; ora lo stesso verbo, sempre in contesto di lotta, ritorna in 9,3 per indicare l'azione di Dio che « spezza il giogo », « la sbarra » o bastone, come nel giorno di Madian. La letteratura ugaritica usa lo stesso verbo per indicare la lotta contro Mot. Il contesto letterario, inoltre, presenta Jhwh come guerriero: « Jhwh degli eserciti » (8,13); e la stessa espressione viene ripetuta in 8,18 e ancora in 9,6.

È utile notare in proposito che anche Baal viene presentato nella letteratura ugaritica e nella iconografia come dio guerriero anzi *il più forte degli eroi.* Jhwh, inoltre, sempre nel nostro contesto abita sul monte Sion (8,18) come Baal abitava sul monte Ṣpn [138]. Probabilmente si può mettere in evidenza un altro tema presente nel nostro brano che offre agganci con la divinità Baal. L'antinomia luce/tenebra presente nel brano fin da 8,23 sembra da interpretarsi in senso escatologico: le tenebre quindi sarebbero quelle del mondo degli inferi. Lo farebbe pensare in modo particolare il parallelismo *ḥšk/ /ṣlmt*; il secondo termine, benché possa avere talvolta nel testo biblico solo il senso di tenebre fitte e potrebbe perciò essere un plurale da *ṣlm* [139] nel nostro brano è forse da intendersi come regno dei morti; mi induce a crederlo la presenza di *'ereṣ* che spesso indica semplicemente lo Šeol (cfr. Job 10,21), ed inoltre la traduzione dei LXX che hanno reso *ṣlmt* con σκιᾷ θανάτου. [140]. Si aggiunga che in 8,19 si accenna alla pratica della necromanzia, anche se non risulta agevole trovare un nesso con i versetti che seguono [141]. Ora un elemento importante del ciclo di Baal è occupato dalla sua discesa agli inferi (regno di Mot) e la sua liberazione.

Nel nostro testo la tematica è più complessa: Jhwh non solo vince la morte ma, attraverso il Messia, libera gli uomini dalla morte. Inoltre la luce come emanazione della divinità comune all'A.T. (*kbd*) è sconosciuta ai testi mitologici ugaritici; a meno che non si voglia vedere in essa un'evoluzione della folgore di cui Baal è assoluto padrone. Nel complesso tuttavia l'analisi del brano presenta affinità lessicali e tematiche con la letteratura ugaritica che descrive la figura del dio Baal; non desta perciò meraviglia che nel testo sia presente, riferito a Jhwh, un appellativo usato anticamente per Baal.

Oxford 1965, 50; 67; G. Östborn, *Jahveh and Baal*, Lund 1956, 55; G.W. Ahlström, *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*, Leiden 1971, 64–65; cfr. anche l'uso di *śimḥāh* per indicare l'euforia dei partecipanti ai riti della fertilità; cfr. F.F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the O.T.*, Leiden 1962, 55.

138 A.S. Kapelrud, *op. cit.*, 51.

139 Cfr. M. Dahood, *Ps*, I, 30, la finale *mwt* sarebbe un modo per formare il superlativo; cfr. però *RSP*, III, 70.

140 J. Ziegler, *op. cit.*, 155; cfr. anche Vg « imago mortis ».

141 Cfr. in proposito l'interpretazione di O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja, Kapitel 1–12*, Gottinga 1978, 97.

L'ipotesi risulta rafforzata se si accetta che Is 9,1–6 contiene un inno antico usato nella liturgia del tempio per l'intronizzazione annuale di Jhwh [142].

c) Ml 2,15

w^{e}lo' – 'eḥād 'āśāh ûš^{e}'ār rûaḥ lô
ûmāh hā'eḥād m^{e}baqqēš zera' 'elohîm

È senza dubbio il versetto più difficile di tutto il libro di Malachia [143]; per tale motivo il groviglio di interpretazioni è inestricabile [144]. Già un sintomo della problematica si rileva dal confronto delle antiche versioni; i LXX traducono il *lo'–'eḥad* iniziale con οὐκ ἄλλος [145]; probabilmente hanno letto *'aḥēr* al posto di *'eḥād*; i segni del *reš* e *daleth* infatti nell'ebraico–arcaico sono somiglianti [146]; ma anche in proposito le testimonianze dei codici non sono concordi: il Vaticano e il Sinaitico (prima manus) hanno οὐ καλόν mentre le correzioni successive del Sinaitico hanno οὐ καλῶς [147]. Nel complesso però i LXX attribuiscono a *lo'* un senso negativo. La Vg invece preferisce trasformare *lo'* in *h^{a}lo'* rendendo così la frase interrogativa [148]. La difficoltà per una tale trasformazione è nel confronto col v.10 che dimostra l'uso da parte del profeta dell'*he* interrogativo quando è necessario. In qualunque modo si voglia considerare il testo attuale le difficoltà connesse con *lo' 'eḥād* sono innegabili. Una possibile soluzione si ottiene considerando *'eḥād* come riferito a Dio [149]. Questo è possibile dato che nel medesimo contesto, al v.10 il profeta definisce Jhwh *'el 'eḥād* = Dio unico [150]; si può in questo caso considerare *'eḥād* un attributo o titolo divino, tanto più che nello stesso versetto ritorna *hā'eḥād* con l'articolo che mi sembra voglia riferirsi ad una entità ben precisa. L. Sabotka, che per primo ha proposto questa soluzione, avanza la seguente traduzione:

« Denn der Mächtige, der Einzige
ist der Erschaffer »

---

142 Th Gaster, *op. cit.*, 571; H.G. Reventlow, *UF*, 3 (1971), 321-235, cfr. contro J. Vollmer, « Zur Sprache von Jesaija 9, 1–6 », *ZAW*, 80 (1968), 343-350.

143 W. Nowack, *op. cit.*, 437; J.M.P. Smith, *Book of Malachi*, Edimburgo 1912, 59; W. Rudolph, *Haggai–Sacharia–Malachi*, Gütersloh 1976, 260.

144 Per una bibliografia in proposito cfr. W. Rudolph, *op. cit.*, 270.

145 J. Ziegler, *op. cit.*, *ad l.*

146 S. Moscati, *op. cit.*, tav. XXIV.

147 *Ib.*

148 R. Weber, *op. cit.*, *ad l.*

149 L. Sabottka, *op. cit.*, 17.

150 Sul titolo divino *'eḥād* cfr. C.H. Gordon, « His Name is One », *JNES*, 29 (1970), 198.

'āśāh diventa in questa traduzione *'ōśeh* = creatore. Benché questa lettura sia possibile presenta qualche difficoltà. Negli esempi biblici in cui il participio di *'āśāh* diventa titolo divino è sempre accompagnato o dall'oggetto o da un suffisso pronominale. Nel nostro caso potrebbe trattarsi di un *qāṭal* + suff. 3ª sing. femm. riferito a *'ešet* del v. 14.

Il senso in questo caso sarebbe « l'Unico potente *l'ha creata* (la donna) ». Sarei inoltre propenso a conservare a *š'r* il significato di « resto » unito a « spirito », secondo il senso etimologico di « restare », per indicare l'uomo; la mancanza infatti di *waw* tra *š'r* e *rûaḥ* si oppone alla traduzione corrente « carne e spirito » [151]. Proporrei perciò la seguente traduzione:

« Il " potente uno " la creò
e il restante spirito a lui appartiene ».

d) Sal 100,3

d^{e}'û kî-jhwh hû' '^{e}lohîm hû-'aśānû w^{e}lo'
^{a}naḥnû 'ammô w^{e}ṣo'n mar'îtô

La difficoltà principale di tale testo è costituita dal *lo'* che, tradotto come negazione, urta contro il contesto [152]; per questo motivo i masoreti invitarono a leggere, con il *q^{e}rê, lô* (= a lui); i LXX invece conservarono la negazione ed hanno « οὐχ ἡμεῖς » seguiti dalla Vg (« et non ipsi nos »). I moderni [153] preferiscono seguire il *q^{e}rê* proposto dai masoreti; ma non mancano i tentativi di attenersi al testo ebraico tradizionale, conservando la negazione [154]. Una soluzione nuova è stata proposta da M. Dahood [155] che invita a considerare il *lo'* come titolo divino, « l'Onnipotente » e traduce:

« Know that Yahweh is God:
he made us and is the Onnipotent;
We are his people
and the sheep of his pasture ».

Benché la versione proposta da M. Dahood sia sostanzialmente accettabile mi sembra che abbia il difetto di trasformare, senza necessità, in una frase copulativa il termine *lo'*. Forse è preferibile considerare *'śnw* come part. *qal* + suff. di 1ª plur. e tradurre: « Egli è nostro Creatore ed Onnipotente ». Questa lettura è giustificata proprio dalla presenza del suffisso *nû*; come rile-

---

151 *La Sacra Bibbia*, Torino 1964, 1765.

152 H.J. Kraus, *op. cit.*, II, 686: « (*lo'*) ist im Textzusammenhang eigenartig und... kaum richtig ».

153 Cfr. *RSV*, *NEB*, *NAB*.

154 Cfr. F. Nardoni, *La Parola di Dio*, Firenze 1960, *ad l.*

155 *Ps* II, 371.

vato precedentemente, il part. di *'śh* nel senso di « creatore » (*'ōśeh*) è sempre accompagnato da un pronome o da un complemento oggetto [156].

2) Sal 85,7

h^{a}lo'–'attāh tāšûb t^{e}ḥajjēnû
w^e'amm^{e}ka jiśm^{e}ḥû – bāk

L'interpretazione più corrente si attiene strettamente alla lezione presentata dal testo masoretico [157]. C'è però un elemento che mette in dubbio la validità di questa interpretazione ed è l'autorevole versione dei LXX che ha tradotto *h^{a}lo'* con θεός [158], traduzione seguita pure dalla Vg (Deus). M. Dahood propone di considerare *h^{a}lo'* come *lo'* + art. e traduce « the Victor ». In favore della proposta di M. Dahood oltre alla versione dei LXX, esistono altri tre motivi:

1) Il parallelismo tra *lo'* ed Jhwh del v. 8
2) Il parallelismo tra il v. 7 ed il v. 8:
   v. 7a: Tu Onnipotente *facci rivivere*
   v. 8a: Jhwh, *mostraci la tua misericordia*
   v. 7b: il tuo popolo *gioirà* in Te
   v. 8b: la *tua salvezza darai a noi.*
3) Nell'ipotesi che il termine *ṭôb* del v. 13 sia da intendersi come « la pioggia » noi avremmo in questo salmo una preghiera « ad petendam pluviam » [159] che giustificherebbe ulteriormente l'appellativo di *lo'* attribuito a Jhwh in quanto lo stesso appellativo *lo'* (ipocoristico per Alijn) era proprio di Baal, dio della pioggia e della fertilità agricola.

In ultimo si deve notare che Jhwh è qui invocato come artefice della vita (*t^{e}ḥajjēnû*) e come sorgente, attraverso la pioggia, della fertilità della terra: « Se Jhwh darà la pioggia anche la terra nostra darà i suoi frutti » (v. 13).

f) Job 13,15

hēn jiqṭ^{e}lēnî lo' '^{a}jaḥēl
'ak–d^{e}rākaj 'el–pānāû 'ôkîaḥ

L'ostacolo più rilevante per una chiara comprensione del versetto è costituita dal *lo'*. Si è cercato di risolvere la difficoltà in tanti modi [160] con

---

156 Cfr. G. Lisowsky, *Konkordanz*, *op. cit.*, s.v. *'ośeh.*

157 Cfr. *NAB*, *BJ.*

158 A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, Gottinga 1931, *ad l.* (Ps 84, 7).

159 *Ps.*, II, 285, 288.

160 Per un elenco delle diverse soluzioni cfr. L.A. Schökel, J.L.S. Diaz, *Job*, Madrid 1983, 215.

esito insoddisfacente; *lo'* inteso come negazione non si armonizza con ciò che segue; del resto la testimonianza più autorevole di tale difficoltà viene dagli stessi masoreti che consigliano di leggere *lo'* = *lô*.

I LXX hanno invece una versione che a prima vista si discosta decisamente dall'attuale testo masoretico; ma proprio per tale motivo merita una analisi specifica: ἐάν με χειρώσηται ὁ δυνάστης ἐπεὶ καὶ ἧρκται. La divergenza col testo ebraico riguarda specialmente ὁ δυνάστης che in maniera sbrigativa può essere spiegata come una confusione tra il verbo *jḥl* = aspettare e *ḥjl* = essere forte; il *lo'* verrebbe tralasciato dalla versione greca. In questo caso non si può fare eccessiva forza sul testo dei LXX per interpretare *lo'* (= *lē'*) come titolo divino [161]. Vorrei prospettare un'altra possibile soluzione. I LXX tradussero con δυνάστης diversi termini ebraici tra cui *'enôš ḥajil* (lett. uomo di forza) e con δυνατός l'espressione *b^{e}nê ḥajil*, mentre *ḥajil*, da solo, non corrisponde mai a δυνάστης. Per tale motivo sarei propenso a pensare che i LXX abbiano avuto un testo diviso in *l'j ḥajil* e che abbiano inteso *l'j* come nome di Jhwh e *ḥajil* come apposizione qualificante; espressione da essi resa con il sostantivo δυνάστης = padrone. La proposta qui avanzata presenta la difficoltà di dover eliminare un *aleph* del resto spiegabile come dittografia, ma forse riesce ad interpretare la lezione offerta dai LXX. Inoltre in tal modo anche il testo ebraico risulta più comprensibile: viene dato un soggetto al verbo *qāṭal* ed un riferimento ai suffissi di *panaî* sia nel v. 15 che nel 16; oltre a questo ne guadagna il parallelismo tra i due emistichi: « Ecco mi ucciderà l'Onnipotente – certo la mia condotta difenderò davanti a lui ».

g) 1 Sam 2,3c

kî 'ēl dē'ôt Jhwh w^{e}lo' nitk^{e}nû '^{a}lilôt

Questo versetto ha presentato sempre innegabili difficoltà ai traduttori e commentatori di tutti i tempi. I primi a non trovarlo chiaro furono proprio i masoreti che sentirono la necessità di leggere *lô* invece di *lo'* [162]. I LXX per risolvere radicalmente il problema lessero *w^{e}'ēl tokēn* e tradussero θεὸς ἑτοιμάζων [163]. È probabile che questa lezione sia stata loro suggerita da Prov 16,2, oppure 21,2 nei quali si trovano due espressioni simili: *tokēn rûḥôt jhwh*; *tokēn libbôt jhwh*. La Vg accetta il *q^{e}rê* proposto dai masoreti ed inoltre legge *nknw* per *ntknw* e traduce « praeparantur ». Anche per questo versetto il primo ad interpretare *lo'* come titolo divino è stato M. Dahood che propone questa traduzione:

---

161 L. Viganò, *op. cit.*, 92-93; ancora prima *NSGJ*, 66–67.

162 *BHS*, *ad l.*

163 A. Rahlfs, *op. cit.*, *ad l.*

« For a God of knowledge is Yahweh,
and the Victor is a weigher of actions » [164].

L'interpretazione di M. Dahood suppone una divisione delle parole, *l'n tknw*, che mi sembra alquanto artificiosa e, come fece notare L. Viganò [165], forzatamente modellata sulla versione dei LXX. Lo stesso Viganò propose di lasciare la frase al passivo e di considerare *lo'* (= *lē'*) come accusativo d'agente: « dal Vincitore sono valutate le azioni ». Benché questa opinione mi sembri sostanzialmente accettabile trovo discutibile l'esempio addotto per provare l'esistenza dell'accusativo d'agente; l'interpretazione infatti di Sal 109,14, citato a tale scopo (non vengono citati altri esempi), è tutt'altro che pacifica [166]. Mi sembra invece più probante Job 14,1: *'ādām j^{e}lûd 'iššāh* (= l'uomo generato da donna), oppure, nello stesso contesto del brano in esame, 1 Sam 2,10: *Jhwh j^{e}ḥattû m^{e}rîbaû* = « da Jhwh sono sconfitti i suoi nemici »). A proposito però dell'espressione *nitk^{e}nû ^{a}lilôt* mi sembra importante sottolineare l'aspetto strumentale in essa contenuto, Jhwh è lo strumento che stabilisce il valore delle azioni; ciò permette di considerare *lo'* come semplice complemento d'agente senza preposizioni, come avviene in casi analoghi come in Is 1,20 *ḥereb t^{e}'ukk^{e}lû* (= « dalla spada sarete divorati ») e Sal 80,11 *kāsû hārîm sillāh* = « I monti furono ricoperti dalla sua ombra ». In ultimo merita un'attenzione particolare il contesto; questo brano antichissimo noto come « il cantico di Anna » è impernaito sul tema della « forza di Jhwh ». Egli spezza l'arco dei forti (v. 4), e dà la forza ai deboli, da Lui dipende l'abbondanza e la carestia, la fertilità della terra e la capacità generativa delle persone (v. 5); la morte e la vita sono nelle sue mani, abbatte i suoi nemici e li distrugge col fulmine (vv. 9–10).

Come si vede ci troviamo di fronte ad una serie di caratteristiche attribuite nella religione cananea al dio Baal, e che gli Ebrei riferirono a Jhwh, quale unico Dio Onnipotente.

h) 1 Sam 2,9

raglê ḥ^{a}sîdaû jišmor
ûr^{e}šā'îm baḥošek jiddāmmû
kî–lo' b^{e}koaḥ jigbar–'îš

Quanto sia difficile armonizzare il v. 9c con il contesto del « cantico di

164 *Ps.* I, 144.

165 L. Viganò, *op. cit.*, 89.

166 *'l–jhwh* viene generalmente considerato in questo testo, in base alla vocalizzazione masoretica, *'el* (presso) + *jhwh*. M. Dahood, *Ps. III*, 104–105, preferisce attribuire a *'el*, che lui vocalizza *'ēl*, il significato di *Dio*.

Anna » cui il versetto appartiene risulta evidente anche ad una lettura superficiale del brano. La Bibbia di Gerusalemme [167] sottolinea la difficoltà ponendo lo stico tra parentesi e traduce così:

« Il garde les pas de ses fidèles
mais les méchants disparaissent dans le ténèbres
(car ce n'est pas par la force que l'homme triomphe). »

Se analizziamo i versetti precedenti si nota che ad iniziare dal v. 6 viene elencata una serie di azioni delle quali Jhwh è il soggetto; la serie viene interrotta da questo stico per essere ripresa immediatamente dopo. Per inserire quindi lo stico nella dinamica del brano bisognerebbe poter riferire a Jhwh anche questa parte del versetto. Ciò è possibile considerando *lo'* come titolo divino (Onnipotente); il significato del versetto acquisterebbe un'altra luce, in perfetta armonia con il contesto. Proporrei perciò questa traduzione:

« Egli custodisce i passi dei suoi fedeli
mentre i malvagi sono sterminati nelle tenebre
perché l'Onnipotente con la forza vince l'uomo,
da Jhwh [168] sono sconfitti i suoi nemici,
l'Altissimo dal cielo tuona,
Jhwh giudica le estremità della terra ».

Con questa traduzione si ha un perfetto parallelismo tra i vv. 9c e 10a:

9c il Potente con la forza vince l'uomo
10a da Jhwh sono sconfitti i suoi nemici.

In questo modo, inoltre, viene messa in risalto un'alternanza di titoli e nomi divini che non solo dà una nuova coesione al brano, ma mette in evidenza una struttura poetica che altrimenti andrebbe persa:

9c il Potente (*l'*)
10a Jhwh
10b l'Altissimo (*'lw*)
10c Jhwh

Un altro argomento in favore della presente interpretazione è costituito dal contesto che precede e segue questo stico; come rilevato precedentemente, questo brano antichissimo noto come « il cantico di Anna » è imperniato sul tema della forza di Jhwh; Egli spezza l'arco dei forti e dà la forza ai deboli; la morte e la vita sono nelle Sue mani, abbatte i Suoi nemici e li distrugge col fulmine. Come si vede sono tutte manifestazioni di forza e potenza; non fa

---

[167] *BJ, ad l.*

[168] Cfr. quanto detto a proposito di 1 Sam 2, 3.

meraviglia perciò che in un contesto teologico così antico e di evidente sapore cananeo sia stato usato per Jhwh il titolo divino *l'* = il Potente.

i) *l^{e}ēl jādî*

A conclusione di questa prima serie di passi biblici nei quali è stata ipotizzata la presenza della radice *l'j*, mi sembra opportuno ricordare l'espressione *l'l jdj* che in diversi contesti ricorre nella *BH* ben cinque volte (Gn 31,29; Dt 28,32; Neh 5,5; Prov 3,27; Mic 2,1) [169]. Sul suo significato non esistono sostanziali divergenze né tra le antiche versioni [170] né tra i moderni esegeti [171]. Il senso dell'espressione è, di conseguenza, chiaro [172]; L. Koehler, W. Baumgartner la traducono « it is in the power of my hand » quando è preceduta da *ješ*, oppure « it is not in the power of my hand » quando è preceduta da *'ên* [173]. Le difficoltà sorgono quando si vuole dare un significato più preciso alle lettere *l'l*; in genere si preferisce dividerle nel modo seguente: *l* (preposizione) + *'ēl* [174] e si assegna a *'ēl* il significato di « forza », « potere »; per la giustificazione etimologica [175] si ricorre alle radici *'wl* (= essere forte) [176], oppure a *'jl* (= montone [177], albero forte) [178]. Tale interpretazione però risulta difficilmente giustificabile dal punto di vista sintattico. I due avverbi di esistenza *jš* e *'jn* ai quali in quattro testi [179] l'espressione si trova unita possono avere diverse costruzioni sintattiche ma nessuna può spiegare la espressione in esame, tanto che L. Koehler, W. Baumgartner [180] la segnalano come caso a sè stante.

In effetti la costruzione più frequente di *jš* e *'jn* è la seguente: *jš* (opp.

---

169 W.G.E. Watson, « Reclustering hebrew *l'lyd* », *Bibl.*, 56 (1977) ,213–215: aggiunge Sir 5, 1; 14, 11.

170 Per l'analisi delle antiche versioni cfr. C. Brockelmann, « *'l jdj* », *ZAW*, 26 (1906), 29-32, spec. 29; cfr. anche W.G.E. Watson, *art. cit.*, 214.

171 Cfr. P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930, 316; Gen 31, 29: « in meiner Macht »; cfr. anche H. Gunkel, *Genesis*, Gottinga 1910, 346; J. Skinner, *Genesis*, Edimburgo 1910, 398: « It is in my power »; cfr. anche G. Von Rad, *Genesis*, Londra 1963, 299.

172 J. Skinner, *op. cit.*, 398: « The meaning is certain... but the expression is very obscure ».

173 *Op. cit.*, s.v. *'ēl* IV.

174 Cfr. C. Brockelmann. *art. cit.*, 30.

175 Per le possibili soluzioni cfr. C. Brockelmann, *art. cit.*, 30; K. Beth, « El und Neter », *ZAW*, 36 (1916), 129–136, spec. 130–137, 145.

176 L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, s.v. *'wl.*

177 *Ib.*, s.v. *'jl* I.

178 *Ib.*, s.v. *'jl* II.

179 Con *jš*: Gen 32, 29; Mic. 2, 1; con *'jn* Dt 28, 32; Neh 5, 5.

180 *Op. cit.*, s.v. *jēš*, nr. 16.

'jn) + sost. + *l* (opp. *b*) [181]. È interessante notare che la medesima struttura sintattica è presente nella nostra frase se si adotta la seguente divisione delle lettere [182]: *jš l' ljdj* (= c'è forza nella mia mano); in questo caso *l'* acquista il significato di « forza ». Mi sembra che l'attestazione in ug. del termine *la* con lo stesso significato [183], e tutta la tradizione esegetica che ha così inteso l'espressione, sia pure senza una sufficiente motivazione filologica e sintattica, rendano la soluzione proposta molto probabile.

---

[181] L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, s.v. *jēš* e *'jn*.

[182] La prima intuizione in tal senso si deve a F.M. Cross, *TWAT*, I, 279; per una più completa motivazione filologica cfr. W.G.E. Watson, *art. cit.*, 213–215.

[183] *KTU*, 1.24.44; *KTU*, 1.3. V 17–18; *KTU*, 1.4. VIII 21–24; *KTU*, 1.6. II 24–26; per la discussione dei singoli testi cfr. la I parte del presente lavoro.

APPENDICE

Dopo aver analizzato i passi biblici nei quali, con una certa sicurezza o probabilità, si può individuaqre la radice *l'j*, credo opportuno, per la completezza della ricerca, segnalare altri testi interpretati da alcuni studiosi alla luce della medesima radice.

Job 8, 12

'odennû bᵉ'ibbô lo' jiqqāṭēph
wᵉliphᵉnû kol-ḥāṣîr jibāš

M. Dahood [1] propone tale testo per la lettura del *lo'* come titolo divino, motivando la scelta con il parallelismo tra *lo'/'ēl* (v. 13) [2]. Mi sembra però che interpretare il *lo'* come ' il Vincitore ' faccia violenza alla similitudine del papiro contenuta nei vv. 11–12. Se si vuole trovare il parallelo al v. 12 è meglio cercarlo nel v. 11 nel quale esiste un'altra espressione negativa (*bᵉ lo' biṣṣāh*). Nel v. 13 con il *kēn* inizia l'applicazione della similitudine a coloro che " dimenticano Dio ".

Job 11, 11

kî-hû' jāda' mᵉtê-šāw'
wa-jar'-'āwen wᵉlo' jitbônān

L. Viganò [3] è propenso a interpretare il *lo'* come titolo divino e propone la seguente traduzione: « Perché egli conosce i falsi mortali / e vede i peccatori perché il Vincitore scruta » [4].

Il parallelismo sinonimico tra i due emistichi potrebbe essere un argomento in favore della tesi di L. Viganò: il pronome personale *hû'* del primo emistichio troverebbe il suo parallelo nel titolo divino *l'*, ' il Vincitore '. La presenza però di un *kî* enfatico nel primo emistichio potrebbe favorire la lettura del *l'* come *lamed* enfatico. Si avrebbe così la seguente traduzione: « certo Egli conosce gli uomini ingannatori / vede i malvagi e certo osserva ».

---

[1] *RSP*, III, 19.
[2] *Ib.*
[3] L. Viganò, *op. cit.*, 92–93.
[4] *Ib.*, 92.

Del resto la lettura proposta da L. Viganò offre l'unico vantaggio di rendere esplicito il soggetto del verbo *bjn*, già chiaramente espresso nel versetto dal pronome *hû'*.

Job 14. 4

mî-jittēn ṭāhôr miṭṭāmē' lo' 'eḥād

A proposito di tale testo è stata avanzata sia da parte di A. C. M. Blommerde [5] come ultimamente da L. Viganò [6] l'ipotesi che il *lo'* di questo versetto possa essere inteso come titolo divino e di conseguenza *lo' 'ehād* significherebbe « the Mighty One », « il Vincitore, l'Uno ». L'argomento, certo di non scarso valore, invocato dai sostenitori di questa ipotesi è costituito dall'interpretazione del Targum e della Vg [7] che hanno rispettivamente « Nessuno eccetto Dio » e « Nonne Tu qui solus es? ».

Dall'analisi di tutto il brano mi sembra tuttavia che questa ipotesi vada incontro ad alcune difficoltà. Bisogna notare innanzi tutto che la versione del Targum (« nessuno eccetto Dio ») conferma il testo masoretico (*lo' 'eḥad*); l'aggiunta « eccetto Dio » può essere considerata una spiegazione teologica del testo; anche per la Vg credo si possa pensare ad evidenti preoccupazioni teologiche. Ciò che più colpisce però nell'analisi del brano è che nei versetti 1–12 ci sono ben 6 espressioni con *lo'* negazione:

lo' ja'ᵃmôd	(v. 2)
lo' 'ehād	(v. 4)
lo' ja'ᵃbor	(v. 5)
lo' ṭeḥdāl	(v. 7)
lo' jāqûm	(v. 12)
lo' jāqîṣû	(v. 12)

Questo fa pensare ad una struttura poetica ben precisa nella quale il *lo'* occupa un ruolo determinante. Anche il contesto esige la lettura di *lo'* come negazione [8]. Tutto il cap. 14 infatti è una amara descrizione della fondamentale miseria dell'uomo, tema che ricorre spesso nel libro di Giobbe (cfr. 4, 17; 15, 14 ecc...). L'autore qui presenta l'uomo impuro fin dalla nascita (14, 1), per cui non si può imputargli come colpa qualcosa che è legato intrinsecamente alla stessa natura umana. Mi sembra perciò necessario, per conservare tutta la forza del ragionamento di Giobbe, attenersi al significato negativo di *lo' 'eḥād* e tradurre « Nessuno ».

---

[5] *NSGJ*, 69–70.

[6] *Op. cit.*, 96–97.

[7] *NSGJ*, 69.

[8] L.A. Schökel, J.L.S. Diaz, *op. cit.*, 216.

Job 14, 16

kî 'attāh ṣe'ādaj tispôr
lo'–tišmôr 'al–ḥaṭṭā'tî

La traduzione proposta da A. R. Ceresko [9] e ancora prima da L. Viganò [10] suggerisce la lettura di *lo'* come titolo divino. La motivazione addotta per tale lettura è duplice: *a*) la necessità di rendere in senso positivo il secondo emistichio così da farne un parallelo sinonimico del primo; *b*) la versione dei LXX che nonostante conservi il valore negativo del *lo'* trasforma l'emistichio 16b in un parallelo di 16a [11].

Per ottenere l'armonizzazione dei due emistichi non mi sembra necessario adottare il procedimento proposto da L. Viganò; data la presenza di un *kî* nel primo emistichio seguito da *'attāh* è forse preferibile considerare tale *kî* come *enfatico* [12] da porsi in relazione con il *lo'* del secondo emistichio; il *lo'* sarebbe in tal caso un *lamed* enfatico *plene scriptum* di cui si conoscono vari esempi nella BH [13]. La correlazione *ki...lo'* potrebbe essere resa in italiano con *certo...certo*. Mi sembra che un'analoga costruzione si possa riscontrare in 1 Sam 14, 30 in cui li *lo'* che segue l'espressione *kî–'attāh* ha una semplice funzione rafforzativa. Per quanto concerne il contenuto del versetto mi sembra che il confronto con Job 31, 14 confermi questa interpretazione.

Job 16, 7

'ak–'attāh hel'ānî hᵃšimmôtā
kol–'ᵃdātî wattiqmᵉṭēnî

A. R. Ceresko [14] propone per *hel'ānî* (da vocalizzare *hal'ēnî*) la derivazione da *l' j*; si tratterebbe di un infinito assoluto + suffisso di 1ª sing. Il soggetto

---

[9] A.R. Ceresko, *Job 29-31 in the light of northwest semitic*, Roma 1980, 110: « Because now you count my steps o Victor, you observe the malice of my sins ».

[10] L. Viganò, *op. cit.*, 97: « allora conteresti i miei passi o Vincitore, spieresti il mio peccato ».

[11] 'Ηρίθμησας δέ μου τά ἐπιτηδεύματα / καὶ οὐ μὴ παρέλθῃ σε οὐδὲν τῶν ἁμαρτιῶν μου (= hai contato le mie azioni e non hai tralasciato niente dei miei peccati); il testo dei LXX suppone *lo' ta'abor* per *lo' tišmor*.

[12] Cfr. L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, v. *kî*, II, nr. 4; cfr. anche *NSGJ*, 30 (con bibl.). Non si può escludere però che il *kî* possa avere il senso di « al contrario » [*ib.*, nr. 7]; tale significato sarebbe in perfetta armonia col contesto (v. 15): « Se tu mi chiamassi io ti risponderei...; (v. 16) al contrario « Tu scruti il mio comportamento, certo osservi il mio peccato ».

[13] L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, s.v. *lû, lu' lû'*; cfr. anche G.R. Driver, « Affirmation by Exclamatory Negation », *JANES*, 5 (1973), 107-114: *lo'* esclamativo in senso positivo può essere preceduto da *hēn* (Job 21, 16; Rut 2, 13). *Kî–lo'* = « certamente » in 2 Sam 23, 5; Job 23, 17.

[14] A.R. Ceresko, *op. cit.*, 88–89.

della frase sarebbe *haššamôt* (TM *hašimmôtā*) [15] derivato da *šammāh* = devastazione [16]. Nonostante la terminazione in *-ôt*, il nome – secondo il suddetto studioso – sarebbe un singolare. Egli sostiene la sua tesi citando i numerosi casi, segnalati da M. Dahood, di nomi femminili singolari in *-ôt*, secondo una terminazione frequente in fenicio [17].

È possibile che nel nostro testo ci si trovi di fronte a un nome femminile singolare in *-ôt*, e che quindi *hšmwt* sia un sostantivo e non un verbo come creduto dai masoreti; ma la difficoltà per l'ipotesi di A. R. Ceresko deriva proprio dal verbo *hl'nj*. Il suff. di 1ª sing. esclude che si tratti di un infinito assoluto, come erroneamente scrive A. R. Ceresko; d'altra parte l'infinito costrutto esigerebbe la terminazione in *-ot*. Non resta che considerarlo, come hanno fatto i masoreti, un *hifil* perf. 3ª sing masch., ma è chiaro che in tal caso non si può concordare con *hšmwt* che è femminile.

Job 21, 16

hēn lo' b^{e}jādām ṭûbām
'^{a}ṣat r^{e}šā'îm rāḥ^{a}qāh mennî

I LXX non traducono il *lo'* forse per la difficoltà di assegnargli un valore negativo nel contesto del versetto [18]. A. C. M. Blommerde [19] propone due possibili soluzioni:

a) dare a *hēn* e quindi alla frase il senso interrogativo come talvolta accade in altri passi di Giobbe. In tal caso si avrebbe la seguente traduzione: « Non deriva dalle sue mani [20] la loro ricchezza? / l'assemblea dei malvagi è lontana da lui » [21].

b) si può considerare *lo'* come titolo divino che darebbe luogo ad un *casus pendens* [22].

L. Viganò [23] riprende l'interpretazione di A. C. M. Blommerde ma con una esplicita propensione per la seconda soluzione; propone perciò la seguente traduzione: « Sì, il Vincitore, dalle sue mani viene la loro prosperità, l'assemblea dei malvagi è lontana da lui ».

---

[15] Cfr. *BHS*: *hašimmotā* corregge la lezione di *BH*.

[16] L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, v. *šammâ*, I.

[17] *Ps*, III, 379.

[18] Ἐν χερσὶν γὰρ ἦν αὐτῶν τὰ ἀγαθά cfr. J. Ziegler, *op. cit.*, *ad l.*

[19] Cfr. *NSGJ*, 92–93.

[20] Secondo tale traduzione si avrebbe *b* = da, e il *-m* di *jdm* inteso come desinenza del duale; l'assenza del suffisso pronominale sarebbe frequente con le parti del corpo: *Ib.*, 93.

[21] Il suff. *-f* inteso come suff. di 3ª pers. sing. masch. sull'esempio del fenicio: *ib.*, 92.

[22] *Ib.*, 93.

[23] *Op. cit.*, 103; l'autore cita a sostegno l'opinione di M.H. Pope [*Bibl.*, 52 (1971), 148] la cui posizione tuttavia mi sembra molto sfumata.

Tale soluzione non mi sembra aggiunga chiarezza al testo; inoltre il contesto non offre un appiglio valido per una tale interpretazione; il parallelismo infatti con *šaddai*, che costituisce l'argomento base su cui si fonda la scelta di L. Viganò mi sembra in questo caso alquanto forzato. Data la presenza di *hēn* davanti a *lo'* è forse meglio considerare quest'ultimo un *lamed* enfatico [24].

Job 23, 16–17

16ª *w^{e}'ēl hērak libbî*
16ª *w^{e}šaddai hibhîlāni*
17ª *kî–lo' niṣmattî mi–p^{e}nê–ḥošek*

M. Dahood [25] unisce al v. 16 l'espressione *kî–lo'* del v. 17; in tal modo ottiene la successione dei titoli divini *'ēl ... šaddai .... lo'*; propone perciò la seguente traduzione:

Dio ha reso debole il mio cuore
l'Altissimo mi ha atterrito
poiché Egli è l'Onnipotente.

La presenza della negazione nella versione dei LXX mi sembra costituisca un'autorevole argomentazione contro tale interpretazione; la successione dei titoli divini ottenuta in tal modo mi sembra piuttosto forzata e di conseguenza artificiale. R. Gordis propende per un *l'* enfatico rafforzativo del *kî* [26]; mi sembra una proposta da condividere.

Job 24, 1

maddûa' mi–šaddai lo'–niṣp^{e}nû 'ittîm
w^{e}jod^{e}'āu lo'–ḥāzû jāmāû

Il *lo'* che segue *šaddaj* viene proposto da M. Dahood [27] come titolo divino forse a causa dei LXX che tralasciano tale particella insieme al secondo emistichio [28]. Mi sembra tuttavia che, se si accetta l'attuale testo masoretico, esista un chiaro parallelismo tra *lo' niṣp^{e}nû* e *lo' ḥazû* che non favorisce la

---

[24] Per esempi simili cfr. A.C.M. Blommerde, *NSGJ*, 30; per esempi di *lo'* = *lu'* (= certamente) cfr. C.F. Whitley, « Some Remarks on *lû* and *lo'* », *ZAW*, 87 (1975), 202 e specialmente G.R. Driver, « Affirmation» (*art. cit.*), *JANES*, 5 (1973), 107–114, spec. 108.

[25] P. Fedrizzi, *Giobbe*, Roma 1972, rec. di M. Dahood, *Bibl.*, 55 (1974), 288; cfr. anche L. Viganò, *op. cit.*, 104; *RSP*, III, 430.

[26] R. Gordis, *The Book of Job*, New York 1978, 262–263; altre possibili traduzioni in L.A. Schökel, J.L.S. Diaz, *op. cit.*, 348; cfr. anche G.R. Driver, *art. cit.*, 109.

[27] M. Dahood, *art. cit.*, *Bibl.*, 55 (1974), 288; L. Viganò, *op. cit.*, 104; *RSP*, III, 430.

[28] J. Ziegler, *op. cit.*, *ad l.*

lettura di M. Dahood. Il verbo *spn* al *niphal* + *min* nel senso di *essere nascosto, celato*, è chiaramente documentato in Ger 16, 17 [29]. Proporrei quindi la seguente traduzione:

> « per quale motivo i tempi non sono nascosti all'Altissimo mentre coloro che Lo conoscono non vedono i suoi giorni? ».

Job 27, 19

'āšîr jiškab w^{e}lo' jē'āsēph
'ênāû pāqaḥ w^{e}'ênennû

L. Viganò [30] segue nella sua interpretazione la proposta di A. C. M. Blommerde [31] e così traduce: « Ricco si corica, ma il Vincitore lo toglierà di mezzo, fissa il suo sguardo e lo annienta ». L'ipotesi di L. Viganò sarebbe accettabile se il verbo *'sph* fosse seguito da un suffisso che in effetti L. Viganò è costretto a supplire nella sua traduzione mentre A. C. M. Blommerde attribuisce al suff. di *'ên* la doppia funzione. Mi sembra inoltre che il parallelismo del *lo'* del primo emistichio con *'ên* del secondo suggerisca la conservazione del *lo'*, negativo.

Job 29, 24

'eśḥaq '^{a}lēhem lo' ja'^{a}mînû
w^{e}'ôr pānaj lo' jappîlûn

A. R. Ceresko [32] ipotizza la lettura di *lo'* = *lē'* = pieno di forza, riferito in questo caso a Giobbe. Le motivazioni addotte si riducono sostanzialmente a due:

a) il contesto di guerra;
b) il confronto con Job 39, 24.

Riguardo al primo punto si può osservare che il contesto *immediato* non è di battaglia; dal v. 18 infatti Giobbe va col pensiero alla contemplazione di una vecchiaia felice trascorsa nella serenità della sua casa e tra l'ammirazione dei suoi concittadini affascinati dalla sua saggezza. Il confronto con Job 39,24 suggerisce una maggiore gamma semantica del verbo *'mn* ed è in questa direzione che, forse, bisogna muoversi per risolvere le difficoltà del versetto. Nel versetto in esame, tuttavia, il parallelismo tra *lo' ja'^{a}mînû*

---

29 Cfr. J. Levêque, *Job et son Dieu*, Paris 1970, 286.
30 *Op. cit.*, 93-95.
31 *NSGJ*, 104–105.
32 *Op. cit.*, 29–30.

(v. 24[a]) e *lo' japhîlûn* (v. 24[b]) suggerisce la conservazione del senso negativo a *lo'* [33].

Job 31, 15

h[a]lo'–babbeṭen 'ośēnî 'āśāhû
wajj[e]kunennû bāreḥem 'eḥād

A. R. Ceresko [34] propone la seguente traduzione « The Victor–he who made me in the belly, made him and he created us in the womb–the Unique ». Il v. 14 indiscutibilmente interrogativo mi sembra esiga l'interrogazione anche in *h[a]lo'*. Proporrei la seguente traduzione: « Il mio creatore nel seno (materno) non ha forse creato anche lui? Non ci ha formati nello stesso utero? » (oppure l'Uno ci ha posto nell'utero).

Job 32, 14a

w[e]lo'–'ārak 'ēlaj millîn

M. Dahood [35] propone la seguente traduzione: « but the Onnipotent has prepared arguments for me ».

Il parallelismo *lo'–'ārak // lo' '[a]šîbennû* presente nel versetto sembra escludere una tale traduzione.

Job 33, 13b–14

kî kol–d[e]bārāû lo' ja'[a]neh
kî–b[e]'aḥat j[e]dabber–'ēl
ûbiš[e]taîm lo' j[e]šûrennāh

A.C.M. Blommerde [36] propone di considerare il *lo'* del v. 14b come titolo divino e traduce: « and a second time the Mighty One appears ». La motivazione per tale proposta sembra costituita dal parallelismo del *lo'* con *'ēl* del v. 14a. Non si può però trascurare un altro parallelismo costituito da *lo' ješurennâ // lo'ja'[a]neh* (v. 13b) che obbliga ad assegnare un uguale significato ai due *lo'* [37]. Mi sembra che la presenza di un *kî* all'inizio del v. 14. che potrebbe essere enfatico, inviti alla lettura del *lo'* con uguale valore; si avrebbe in tal modo la correlazione *certo. . . certo.*

---

[33] Per uno sguardo alle possibili soluzioni cfr. L.A. Schökel, J.L. Diaz, *op. cit.*, 412.

[34] *Op. cit.*, 126, 129–130.

[35] *Art. cit., Bibl.*, 55 (1974), 288; L. Viganò, *op. cit.*, 104.

[36] *NSGJ*, 118–119; cfr. anche *RSP*, III, 18–19.

[37] Esigenza recepita da L. Viganò, *op. cit.*, 98–99: « Sì, a tutte le sue parole il Vincitore darà risposta, poiché una prima volta Dio parla e una seconda volta il Vincitore appare ».

Job 34,23

kî lo' 'al-'îš jāśîm 'ôd
lah[a]lok 'el-ēl ba-mišpāṭ

M. Dahood [38] propone la lettura del *lo'* come titolo divino in forza del parallelismo con *'ēl* presente nella seconda parte del versetto. È difficile considerare parallelo *lo'* con *'ēl* visto che i due emistichi non sono tali come contenuto. Del resto la maggior difficoltà del versetto è costituita da *jāśim 'ôd* [39] la quale non viene risolta adottando l'interpretazione di M. Dahood.

Job 36,5

hen-'ēl kabbîr w[e]lo' jîm'ās
kabbîr koaḥ lēb
« Ecco, Dio è potente e non disprezza,
potente in forza di cuore (= in intelligenza).

M. Dahood [40] propose anni fa la seguente traduzione: « Benchè El sia il Vecchio è anche il Vincitore, il Vecchio detesta l'arrogante»; in pratica intende *kabbîr* e *lo'* come appellativi di Jhwh. Più recentemente essa è stata ripresa da L. Viganò [41] e A.R. Ceresko [42]. Tutti questi studi interpretano il *lo'* come titolo divino (= *lē'*). In favore di una tale lettura possono addursi due argomenti:

1) la difficoltà di interpretare il testo masoretico attuale testimoniata anche dalla diversità di traduzione proposta dalle versioni più antiche [43];

2) il contesto di forza (*koaḥ*) presente nel versetto.

Uno sguardo alla struttura dei tre versetti rende discutibile tale interpretazione; i vv. 5–6–7 hanno una struttura abbastanza simile: ad una espressione negativa nel primo emistichio si contrappone una frase positiva nel secondo emistichio:

v. 5a	*lo' jim'ās*	5b)	*kabbîr koaḥ lēb*
v. 6a	*lo'-j[e]ḥajjeh*	6b)	*mišpaṭ . . . jitēn*
v. 7a	*lo'-jigra'*	7b)	*m[e]lākîm . . . wajjśîbēm*

[38] *RSP*, III, 19.

[39] Per una panoramica delle soluzioni proposte cfr. R. Gordis, *op. cit.*, 390; la soluzione adottata dall'autore tuttavia non mi sembra soddisfacente visto che per essa sono necessarie mutazioni del testo consonantico.

[40] *Ps*, II, 213, cfr. anche *NSGJ*, 125 che anticipa con qualche variante (*kabbir* = = potente) la traduzione di M. Dahood.

[41] *Op. cit.*, 99–100.

[42] *Op. cit.*, 156.

[43] Cfr. in proposito S.R. Driver, G.B. Gray, *The Book of Job*, Edimburgo 1921, 310.

Per tale motivo sarei propenso a considerare i tre *lo'* come negazione.

Job 37,4–5.

v.4 *'aḥ^{a}raû jiš'ag qôl* (a)
jar'ēm b^{e}qôl g^{e}'ônô (b)
w^{e}lo' j^{e}'aqq^{e}bēm (c)
kî-jiššāma' qôlô (d)
v.5 *jar'ēm 'ēl b^{e}qôlô niphlā'ôt*

M. Dahood [44] propone il parallelismo tra *lo'* (v. 4c) e *'ēl* (v. 5a) e di consequenza interpreta *lo'* = the Victor. È difficile cogliere il senso esatto degli emistichi 4bc a causa del verbo *'qb* che non è facile da inserire nel contesto [45]. Considerando il *mem* finale di *'qb* come *enclitico* [46] si potrebbe più facilmente trovare un senso accettabile al versetto. Qualunque significato si voglia attribuire al verbo *'qb* mi sembra, tuttavia, difficile mettere tale emistichio in parallelo col v. 5a; questo invece trova il suo parallelo chiaro col v. 4b: « Egli tuona con voce potente ».

Job 37, 23–24

šaddaj lo' m^{e}ṣā'nuhû śaggî'–koaḥ
ûmišpāṭ w^{e}rob–ṣ^{e}dāqāh lo' j^{e}'anneh
lākēn j^{e}rē'ûhû '^{a}nāšîm
lo'–jir'eh kol–ḥakmê–lēb

In questi due versetti sono presenti tre *lo'* che M. Dahood [47] ha proposto di trasformare in titoli divini. Fornisce quindi la seguente traduzione:

« We have found Shaddai the Onnipotent
pre–eminent in power and judgement
and the cause of justice the Onnipotent makes thriumphant.
Therefore men should fear him
the Onnipotent looks with favour on all wise of heart ».

La proposta è suggestiva dato che il contesto fin da 36,7 presenta Jhwh con le caratteristiche tipiche di Baal:

---

[44] *RSP*, III, 19.

[45] R. Gordis, *op. cit.*, 425-426.

[46] Per il *mem* enclitico con verbi cfr. Meyer, III, d 87, 6; R.T. O'Callaghan, « Echoes of Canaanite Literature in the Psalms », *VT*, 4 (1954), 170-171; *NSGJ*, 32 (con bibliografia).

[47] *Art. cit.*, *Bibl.*, 55 (1974) 288; cfr. anche L. Viganò, *op. cit.*, 104; A.R. Ceresko, *op. cit.*, 127.

36, 27–29: regola i fenomeni atmosferici legati alla pioggia
36, 30–33: la luce e le tenebre, il fulmine e il tuono sono in suo potere.
37, 1–5 : è dio della tempesta
37, 6 : regola la neve–pioggia e acqua;

temi che si ripetono con leggere variazioni per tutto il cap. 37. In 37,22 c'è il riferimento al monte Ṣpn splendente d'oro e ancora *'al 'elôah* = altissimo dio, che era l'appellativo di Baal. Il contesto letterario è quindi adatto per usare l'appellativo *l'j*. Tuttavia se si considera che *lo'* ricorre tre volte nei due versetti sempre seguito da un verbo (*lo' m^{e}ṣā'nuhû... ...lo' j^{e}'anneh . . . lo' jir'eh*) la traduzione precedente mi sembra poco probabile. Inoltre mi sembra una forzatura attribuire al verbo *'nh* il senso di « rendere trionfante ». A ciò si aggiunga che l'inizio del cap. 38 con ciò che segue è una dimostrazione dettagliata dell'incapacità dell'uomo a conoscere l'azione di Dio contrariamente a quanto direbbe 37,23 secondo la traduzione di M. Dahood.

Job 41,4^{a}

lo' 'aḥ^{a}rîš baddāû

M. Dahood [48] propose la lettura del *lo'* come titolo divino e così traduce: « I the Almighty fashioned his limbs ». La traduzione proposta da M. Dahood mi sembra non sia in armonia con la struttura del brano. Il parallelismo tra *lo' 'akzār* (v. 2) *...mî* (v. 2b) *mî* (v. 3)^{a} *lo' 'ah^{a}rîš* (v. 4) *mî* (v. 5) *mî* (v. 5b) mi sembra ostacoli la proposta di M. Dahood.

Sal 7,12–13

'elohîm šôphēṭ ṣaddîq
w^{e}'ēl zo'ēm b^{e}kol–jôm
'im–lo' jāšûb ḥarbô jilṭôš
qaštô dārak waj^{e}kôn^{e}nehā

M. Dahood [49] ha proposto di interpretare il *lo'* del v. 13 come titolo divino, probabilmente spinto da due motivi:

a) il parallelismo *lo'* // *'elohîm* (v. 12)
b) il suggerimento dell'apparato critico della BH che propone la correzione di *'im–lo'* in *gam–lô*.

Esistono anche altri motivi suggeriti dal contesto per tale interpretazione. Al v. 11, per esempio Jhwh è chiamato *'al–'elohîm* con un appellativo ipocoristico *'al* di indubbia origine cananea; lo stesso appellativo in esteso si ripete

---

[48] *Ps* III, 67, cfr. anche L. Sabottka, *op. cit.*, 133; *RSP*, III, 430.
[49] *Ps* I, 46, cfr. anche L. Viganò, *op. cit.*, 100–101.

al v. 18 (*Jhwh–'eljôn*). Si aggiunga l'immagine di Jhwh, dio guerriero che maneggia l'arco, che ricorda quella del dio Baal in lotta contro i suoi nemici; e ancora al v. 8 Jhwh è circondato dagli altri *'elohîm*, secondo la lettura proposta dalla BH, e giudica i popoli; immagine anche questa presa dalla cultura religiosa cananea e presente nei testi di Ugarit. Contro la tesi di M. Dahood si può tuttavia obiettare che *'im–lo'* [50] può avere anche il valore asseverativo da rendere con « *certamente* »; tale significato mi sembra suggerito oltretutto da parallelismo con *lû* (v. 14). È vero che in tal modo non vengono risolti tutti i problemi legati ai due vv. in questione [51], ma anche intendendo *lo'* come « il potente » il testo non diventa più chiaro. La difficoltà più rilevante del v. 13 è, infatti, costituita da *jāšûb* che i LXX interpretano come « convertirsi » (ἐάν μὴ ἐπιστραφῆτε) seguiti dalla Vg. Tuttavia *šûb* nel senso di « ritornare a » può avere diverse costruzioni sintattiche tra cui *šûb* + verbo (senza prep.) nello stesso tempo di *šûb* [52]. L'interpretazione di M. Dahood, quindi, offre il vantaggio di dare al verbo *šûb* un soggetto esplicito non necessario visto che nel v. 12 *'elohîm* e *'ēl* figurano come soggetto della proposizione.

Sal 22,30

'ākᵉlû wajjištaḥᵃwû kol–dišnê–'ereṣ
lᵉphānāû jikrᵉ'û kol–jôrᵉdê 'āphār
wᵉnaphšô lo' ḥijjāh

N.J. Tromp e M. Dahood [53] prima, L. Viganò [54] dopo, hanno proposto la lettura di *lo'* = il Vincitore, nell'ultima parte del versetto; propongono quindi la seguente traduzione: « perchè la sua anima il Vincitore farà rivivere ». La proposta è motivata dalle numerose correzioni del testo necessarie per ottenere una traduzione soddisfacente [55]. Le difficoltà contro tale proposta mi sembra provengano proprio dal contesto. Un'oggettiva analisi del v. 30 pone in evidenza immediatamente un primo parallelismo sinonimico:

30a: Verso lui [56] si prostreranno coloro che dormono nella terra (dei morti) [57]
30b: Di fronte a lui si inchineranno coloro che scendono nella polvere.

---

[50] L. Koehler, W. Baumgartner, (*op. cit.*), s.v. *'im*; cfr. anche in Is 5, 9; Job 1, 11 altri esempi di *'im–lo'* in senso positivo.

[51] Per la complessa problematica dei due vv. cfr. J. Leveen, « Psalm VII, 12–13 », *JRAS*, (1946), 81-83; H.J. Kraus, *Psalmen*, I, Neukirchen 1978, 198-199.

[52] L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, s.v. *šûb*; cfr. Gn 30, 31; 43, 2.

[53] N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Roma 1969, 32; *Ps*, I, 144.

[54] L. Viganò, *op. cit.*, 86–87.

[55] *Ib.*, 87.

[56] Per il parallelismo con *panaû* preferisco la lettura *'ak–lô*; cfr. *Ps*, I, 143.

[57] Per le motivazioni di tale traduzione cfr. N.J. Tromp, *op. cit.*, 33.

Il parallelismo esprime quindi il dominio di Dio sui morti. Molto probabilmente il v. 30c allude a un'altra categoria sottomessa al potere divino. Se uniamo il v. 30c con il v. 31a si ottiene il seguente testo consonantico: « *wnpš wl' ḥjh zr' j'bdnw* » di cui proporrei la seguente traduzione: « l'anima e la generazione non vivente lo servirà ». In questo modo si avrebbe l'affermazione del dominio di Dio *sui viventi* (v. 28), *sui morti*, (30ab), *su coloro che ancora non sono nati* (30c–31).

La difficoltà che potrebbe opporsi a tale lettura deriva dalla posizione dell'aggettivo *ḥjh* che la grammatica vorrebbe collocato dopo il sostantivo [58], ma non mancano esempi contro tale norma [59].

Sal 27,31

lûlē' h^{e}ĕmantî lir^{e}'ôt b^{e}ṭûb–jhwh b^{e}'reṣ ḥajîm

La difficoltà creata da *lûlē'* all'inizio del versetto viene risolta da M. Dahood [60] e L. Viganò [61] interpretando il vocabolo come titolo divino. L. Viganò così traduce: « Oh, Vincitore, (io) credo che contemplerò la bellezza di Jhwh nella terra di vita eterna ». La presenza di *ṭûb–jhwh* ostacola tale traduzione: ci si aspetterebbe dopo quel vocativo in apertura, un suff. pronominale di 2^{a} sing. riferito a Jhwh. Per giustificare la presenza del nome Jhwh non si può neanche invocare il parallelismo col v. 14: infatti la struttura di tale versetto è totalmente diversa da quella del v. 13. Credo che la difficoltà rappresentata da *lûlē'* si possa verosimilmente risolvere pensando alla confluenza nell'attuale testo di due varianti, *lû* + *lu'*, ognuna delle quali può significare « certamente ». Del resto la lezione adottata da M. Dahood oltre che creare qualche difficoltà alla linearità del versetto, richiede l'eliminazione di un *waw*.

Sal 75,7

kî lo' mimmôṣā' ûmi–ma'^{a}rāb
w^{e}lo' mi–midbar hārîm

M. Dahood [62] propone tale testo per la lettura del *lo'* come titolo divino e così traduce:

> « For he is the Victor from the East and from the West
> he is the Victor from the desert to the mountains ».

---

[58] Cfr. *GK*, 132 a.
[59] *Ib.*, 132 b.
[60] *Ps*, I, 169–170.
[61] *Op. cit.*, 101–102.
[62] *Ps*, II, 209; 212–213.

Per tale interpretazione esistono, mi sembra, alcune controindicazioni; se il testo contiene un merismo per indicare i confini del regno di Jhwh come sembra voglia proporre M. Dahood dopo il *min* ci si aspetterebbe un *'ad* che non esiste nel testo ma che M. Dahood è costretto a supplire (to the mountains). In secondo luogo, interpretare *hārim* come « le montagne (= plur. di *har*) mi sembra in contrasto con il contesto in cui domina il lessico riconducibile alla rad. *rûm* (innalzare). (v. 5 *'al-tārîmû*; v. 6, *'al-tarîmû* e *mārôm*; v. 8, *jārîm*.

Is 63,9

b^{e}kol-ṣārātām
lo' ṣār ûmal'ak pānāû hôšî'ām
b^{e}'ah^{a}bātô ûb^{e}ḥemlātô hû' g^{e}'ālām

Anche il testo in esame è corretto dai masoreti i quali suggeriscono la trasformazione del *lo'* in *lô* (= a lui) [63]. In proposito le testimonianze antiche sono incerte. I LXX [64] traducono alla lettera il testo masoretico e trasformano *pānāû hôšî'ām* in un'avversativa: « ἀλλ'αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτοῦς», così pure la Siro-esaplare [65]; Girolamo segue il testo masoretico, ma accenna anche alla possibilità del *qerê*. Di per sé è possibile interpretare *lo'* come participio, attributo di *ṣr*, da vocalizzare *ṣîr* = principe, messaggero, che ricorre anche in Is. 57,9 e qui risulta in armonia con *mal'ak*. Si potrebbe perciò azzardare la seguente traduzione[65a]: «In tutto le loro angosce un potente messaggero e un angelo del suo cospetto li salvò, nel suo amore e nella sua compassione egli li redense ». È possibile tuttavia conservare il valore negativo al *lo'* e per una tale decisione non mancano i motivi. Dietro tale testo, infatti, è presente una diffusa preoccupazione teologica: si vuole sottolineare la particolare attenzione di Jhwh verso il suo popolo [66]. L'espressione *mal'ak pānaû* ricorre frequentemente e sempre in brani di origine post-esilica [67]. L'idea soggiacente al brano è che Dio si occupa del suo popolo non per mezzo di subalterni sia pure di alto rango, ma direttamente Egli guida il suo popolo; mentre gli altri popoli sono retti da angeli, il popolo di Israele, porzione e possedimento speciale di Dio, è guidato da Dio senza intermediari. Questo è sottolineato dai LXX con particolare enfasi proprio perchè dopo l'esi-

---

[63] BHS, *ad l.*
[64] J. Ziegler, *op. cit.*, 355.
[65] F. Field, *op. cit., ad l.*
[65a] Cfr. J.J. Scullion, *UF*, 4 (1972), 124.
[66] P. Winter, « Isa LXIII, 9 (: Gk) and the Passover Haggadah », *VT*, 4 (1954), 439.
[67] Cfr. *Jub* 1, 27; *Dn* 8, 16; 9, 21; *Test. di Levi* 18, 5 ecc...

lio si era sviluppata l'angelologia [68]. Si affermava che tutte le nazioni erano governate da angeli ma per il popolo eletto non esistevano intermediari [69]. Una traccia di questo sottofondo teologico è ancora conservato in un testo tuttora utilizzato dagli Ebrei nel loro servizio pasquale: [70]

« Jahvé ci ha fatto uscire dall'Egitto
non *'al–j^{e}dê mal'āk*
w^{e}lo' 'al–j^{e}dê śāraph
w^{e} lo' 'al–j^{e}dê šāliaḥ
ma il Santo... »

A ciò si aggiunga che il contesto non fornisce alcun supporto per un aggancio col materiale mitologico pre–israelita.

Os 9,2

goren wājeqeb lo' jir'ēm
w^{e}tîrôš j^{e}kaḥeš bāh

Il versetto in questione presenta più di una difficoltà tanto da essere definito un autentico « Kopfzerbrechen » [71]. In particolare *lō' jir'ēm* [72] crea seri problemi per una traduzione soddisfacente; i LXX hanno trasformato l'espressione in *lō' j^{e}dā'ām* che resero in greco con οὐκ ἔγνω αὐτούς [73] lezione causata forse da una confusione del *reš* col *daleth* i cui segni nella scrittura antica sono facilmente scambiabili [74]. Per ricavare dal testo un senso accettabile W. Kuhnigk propone di leggere *l'j r'm* (voc. *lē'ê ro'ēm*) invece di *lo' jir'ēm*; la negazione *lo'* diventa un participio stativo della radice *l'j* col significato di « potente », « il forte » e corrisponderebbe all'ugaritico *lij* più volte attestato nella letteratura di Ras Shamra; *ro'ēm* diventerebbe invece un participio *qoṭēl* del verbo *r'm* « tuonare » da collegare con l'emistichio successivo. Di conseguenza anche il verbo *j^{e}kaḥeš* assumerebbe il significato di « *porre in trono* » in base alle attestazioni della medesima radice ugaritica [75]. Lo stesso autore propone perciò la seguente traduzione:

---

[68] D.H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1966, 320–321.

[69] *Jub* 15, 30–32.

[70] Cfr. testo in P. Winter, *art. cit.*, 440–441.

[71] W. Kuhnigk, *op. cit.* 112.

[72] Per le possibili correzioni del testo cfr. W. Rudolph, *Hosea*, Gütersloh 1966, 171.

[73] J. Ziegler, *Duodecim Prophetae*, Gottinga 1943, *ad l.*

[74] S. Moscati, *op. cit.*, tav. XXIV.

[75] W. Kuhnigk, *op. cit.*, 113.

v.1b « (hast geliebt Dirnenlohn
auf allen Tennen den Dagan)
2 auf Tenne und Kelter den Starken/Schwachen (Baal)
Donnerer / der Verstörte und Tirosch thront in ihm ».

Le giustificazioni per una tale interpretazione non mancano. Il brano è permeato di linguaggio cultuale in uso presso la religione cananea [76]. Anche se non si vuole considerare, come fa W. Kuhnigk[77], Dagan e Tirosch come divinità, il contesto parla chiaramente di culti pagani connessi con riti della fertilitá [78]. Come si è visto precedentemente tali riti avevano come oggetto del culto proprio Baal dal quale si pensava dipendesse la fertilità in genere e quella agricola in particolare di cui il grano, il mosto e l'olio erano i simboli più rappresentativi. Ora tutti questi vocaboli sono presenti nel nostro brano. Il contesto giustificherebbe perciò la seguente traduzione:

« l'aia e il mosto di *l'j*
colui che tuona ».

Tuttavia la struttura del versetto mi sembra sconsigliare una tale interpretazione. Il parallelismo tra *jir'ēm // j^{e}kaḥeš* sembra escludere che *jîr'ēm* possa essere inteso come participio; inoltre risulta difficile spiegare *jēš^{e}bû* del v. 3 [79]; mentre si ottiene un senso accettabile riferendolo al suff. di 3 pl. del verbo *jir'ēm*.

In ultima analisi mi sembra che la soluzione proposta da W. Kuhnigk crei più problemi di quanti ne voglia risolvere.

---

[76] H.W. Wolff, *op. cit.*, 153–154.

[77] *Op. cit.*, 112.

[78] Per il significato cultuale di *znh*, *'tnn*, cfr. H.W. Wolff, *op. cit.*, 154; F.I. Andersen, D.N. Freedmann, *op. cit.*, 523.

[79] Per W. Kuhnigk, *op. cit.*, 113 sarebbe una forma singolare; benché in teoria ciò sia possibile (cfr. A.C.M. Blommerde, *op. cit.*, 15), nel brano in questione, il plurale trova la sua ragione nel suff. di 3^{a} plur. del verbo *jir'ēm* (da *r'h* = pascere).

BIBLIOGRAFIA

K. Aartun, *Die Partikeln des Ugaritischen*, I–II, *AOAT* 21/1/2, Neukirchen 1974–1978.

D. Aberbach, *nmh 'ht 'pjm* (*1 Sam 1,8*): *a new Interpretation*, *VT*, 24 (1974), 350–353.

G.W. Ahlström, *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*, *VTS*, 21, Leiden 1971.

G.W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, Lund 1963.

N. Airoldi, « L'antico mondo poetico dei salmisti », *BeO*, 14 (1972), 97–105.

J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra* (= *MKTRS*), Budapest 1959, seconda ed. 1964.

J. Aistleitner, *Untersuchungen zur Grammatik der Ugaritischen* (= *UG*), Berlin 1954.

J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (= *WuS*), Berlin 1963.

W. F. Albright, « Contributions to Biblical Archaeology and Philology », *JBL*, 43 (1924), 363–339.

W. F. Albright, «The North–Canaanite Epic of 'Al' êyân Ba'al and Môt», *JPOS*, 12 (1932), 185–208.

W. F. Albright, « The North–Canaanite Poems of Al'êyân Ba'al and the ' Gracious Gods ' », *JPOS*, 14 (1934), 101–140.

W. F. Albright, « The Old Testament and Canaanite Language and Literature », *CBQ*, 7 (1945). 5–31.

W. F. Albright, « Some Oriental Glosses on the Homeric Problem », *AJA*, 54 (1950), 162–176.

W. F. Albright, « A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII) », *HUCA*, 23/1, (1950–51), 1–39.

W. F. Albright, « Some Remarks on the Song of Moses in Deuteronomy XXXII », *VT*, 9 (1959), 339–346.

W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimora 1968

W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Londra 1968

W. F. Albright, « Baal – Zephon », *fs* Bertholet, Tubinga 1950 1–14

M. C. Astour, « Two Ugaritic Serpent Charms », *JNES*, 27 (1968), 13–36.

M. C. Astour, « Some New Divine Names from Ugarit », *JAOS*, 86 (1966), 277–284.

Y. Avishur, « The Ghost–Expelling Incantation from Ugarit », *UF*, 13 (1981), 13–25.

L. Badre, et al., « Notes ougaritiques I Keret », *Syria*, 53 (1976), 97–125.

A. Barucq, *Le Livre des Proverbes*, Parigi 1964.

H. Bauer, « Die Gottheiten von Ras Schamra », *ZAW*, 51 (1933), 81–101.

F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Roma 1972 229–338.

Ph. Berger, « Inscription dédicatoire des Sanctuaires d'Astarté et Tanit à Carthage », *Revue d'Assyrologie et d'Archéologie Orientale*, 5–6 (1903–1907), 1–25

Ph. Berger, « Inscriptions funéraires de Carthage », *CRAIBL*, 1097, 180–185.

A. Berthier, R. Charlier, *Le Sanctuaire punique d'El–Hofra à Costantine*, I–II, Parigi 1955.

W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Gottinga 1975

J. Blau, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Wiesbaden 1976

A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job*, Roma 1969.

R. Borger, *Babylonisch–assyrische Lesestücke*, I, Roma 1963

C. H. Bowman, R. B. Coote, « A Narrative Incantation for Snake Bite », *UF*, 12 (1980), 135–139.

S. P. Brock, « Νεφελληγερέτα = *rkb 'rpt* », *VT*, 18 (1968), 395–6
K. Brugmann, « Griechische und italische Miszellen », *IF*, 11 (1900), 99–105.
M. Burrows (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I, New Haven 1950.
Th. H. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, I Leiden 1970.
M. J. Buss, *The Prophetic Word of Hosea, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlino 1969.
A. Caquot, « Le Psaume 47 et la Royauté de Jahwé », *RHPR*, 39 (1959), 311–337
A. Caquot, « Nouveaux Documents Ougaritiens », *Syria*, 45–46 (1968–69), 241–265.
A. Caquot, « Le Psaume LXVIII », *RHR*, 177 (1970), 147–182.
A. Caquot, M. Sznycer, A. Herdner, *Textes ougaritiques*, I, *Mythes et légendes* (= T.O.), Parigi, 1974.
R. A. Carlson, « The anti-Assyrian character of the oracles in Is IX 1–6 », *VT*, 24 (1974), 130–135.
U. Cassuto, *The Goddess Anath. Canaanite Epics of the Patriarchal Age* (= GA), Gerusalemme 1971.
G. Castellino, *Il libro dei Salmi*, Torino 1955.
A. Caubet, « Ras Shamra et la Crète », *La Syrie au Bronze Récent*, Parigi 1982
H. Cazelles, « Sémitique occidental », *DBS*, V, 284–299.
A. R. Ceresko, *Job* 29–31 *in the light of northwest semitic*, Roma 1980.
J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1973.
P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Parigi 1933.
P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la Langue greque*, I-II, Parigi 1968.
R. Charlier, « La nouvelle sèrie de Stèles Puniques de Constantine et la question des Sacrifices dits ' Molchomor ' en relation avec l'expression ' bsrm btm ' », *Karthago*, 4 (1953), 3–48.
Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéologie orientale* (*RAO*), I–VIII, Parigi 1888–1924.
R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge 1972.
G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford 1903.
A. Cooper, « Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts », *RSP*, III, 333–469.
P. C. Craigie, *Ugarit and the O.T.*, Grand Rapids 1983.
F. M. Cross, « The Council of Jahweh in Second Isaiah », *JNES*, 12 (1953), 274–277
F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973.
F. Cumont, *Le Religions Orientales dans le paganisme Romain*, Parigi 1929.
M. J. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (= *PNSP*), Roma 1963.
M. J. Dahood, « The Name yišma"ēl in Gen 16, 11 », *Bibl.*, 49 (1968), 87–88.
M. J. Dahood, « Proverbs 8, 22–31, 1 », *CQB*, 30 (1968), 512–521.
M. J. Dahood, *Psalms*, I, II, III, New York 1966–1970.
M. J. Dahood, « Ebla, Ugarit and the Old Testament », *VTS*, 29, Leiden 1978, 81–112.
F.E. Deist, « A Note on ṣḥrtt in the Ugaritic Text 51: VIII: 22 », *JNSL*, 1 (1971), 68–70
R. De Langhe, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu Biblique de l'Ancien Testament*, I–II, Parigi 1945.
B. Delavault, A. Lemaire, « Les Inscriptions phéniciennes de Palestine », *RSF* 7 (1979), 1–39.
M. Delcor, « Les cultes étrangers en Israël au moment de la réforme de Josias d'après 2 R 23 », *fs* A. Cazelles *AOAT* 212, Neukirchen 1981, 91–123.
F. Delitzch, *Assyrische Grammatik*, Berlino 1906.
G. Del Olmo Lete, « Notes on Ugaritic Semantics IV », *UF*, 10 (1978), 38–46.
G. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit*, Madrid 1981.
E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino, 1975.
J.C. De Moor, « The Semitic Pantheon of Ugarit », *UF*, 2 (1970), 187–228.

J.C. De Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'al*», *AOAT*, 16, Neukirchen 1971.
J.C. De Moor, «Some Remarks on U5 V, no. 7 and 8 (KTU 1.100 and 1.107)», *UF*, 9 (1977), 366–367.
J.B. De Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti*, II, Parma 1786.
R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Parigi 1964.
R. de Vaux, «El et Baal, le dieu des pères et Yahweh», *UG*, VI, 501–517.
R. de Vaux, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1964.
E. Dhorme, *Recueil E. Dhorme*, Parigi 1951.
M. Dietrich, O. Loretz, «Zur ugaritischen Lexikographie», *BO*, 23 (1966), 127–133.
M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, «Einzelbemerkungen zu RS 24.251 = *UG* 5 nr. 8, S. 574–578», *UF*, 7 (1975), 127–131.
M. Dietrich, O. Loretz, «Die Ba'al-Titel *B'l arṣ* und *aliy qrdm*», *UF*, 12 (1980), 391–93.
M. Dietrich, O. Loretz, «Ṣrrt ṣfn–' Feste des Ṣapānu '», *UF*, 12 (1980), 395.
M. Dietrich, O. Loretz, «Die Bannung von Schlangengift», *UF*, 12 (1980), 153–170.
M. Dietrich, O. Loretz, *mḫrt* «Brandopferaltar, Brand–Röststelle» (KTU 6.14.3) *UF*, 13 (1981), 297–298.
M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, «Bemerkungen zur Schlangenbeschwörung, RS 24244 = UG 5, S. 564 FF. nr. 7», *UF*, 7 (1975), 121–125.
M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, Neukirchen 1976.
M. Dijkstra, J.C. De Moor, «Problematical Passages in the Legend of Aqhâtu», *UF*, 7 (1975), 171–215.
G.R. Driver, «Hebrew *'al* " high one " as a Divine Title», *ET*, 50 (1938–39), 92–83.
G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (= *CML*), Edimburgo 1971.
G.R. Driver, «Affirmation by Exclamatory Negation», *JANES*, 5 (1973), 107–114.
S.R. Driver, G.B. Gray, *The Book of Job*, Edimburgo 1921.
R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israëlite*, Parigi 1941.
R. Dussaud, «La Mythologie Phénicienne d'après les Tablettes de Ras Shamra», *RHR*, 103–104 (1931), 353–408.
R. Dussaud, «Le sanctuaire et les Dieux Phéniciens de Ras Shamra», *RHR*, 105-106 (1932), 245–302.
R. Dussaud, «Le Mythe de Ba'al et d'Aliyan d'après des documents nouveaux», *RHR*, 111–112 (1935), 5–65.
O. Eissfeldt, «Ba'al šamēm und Jahwe», *ZAW*, 57 (1939), 1–31.
O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, (Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums, 1) Halle 1932.
O. Eissfeldt, «*Linos und Alijan*», *Mélanges R. Dussaud*, I, Parigi 1939, 161–170.
P. Fedrizzi, *Giobbe*, Roma 1972; rec. di M. Dahood, *Bibl.* 55 (1974), 288.
J. Ferron, «L'Épitaphe de Ṃilkpillès à Carthage», *SM*, 1 (1966), 67–79.
F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt...*, I–II, Oxonii 1875.
J. Fisher, *Die Propheten Obadja, Joël, Amos, Hosea*, Regensburg 1909.
P. Franklyn, «The Sayings of Agur in Proverbs 30», *ZAW*, 95 (1983), 238–252.
J.–B. Frey, *Corpus of Jewish Inscriptions*, New York 1975.
J. Friedrich, W. Röllig, *Phönizisch–Punische Grammatik*, Roma 1970.
H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg 1970.
M.J. Fuentes–Estañol, *Vocabulario fenicio*, Barcellona 1980.
J. Fürst, *A Hebrew and Caldee Lexicon to the O.T.*, Lipsia 1885.
G. Garbini, *I Fenici. Storia e religione*, Napoli 1980.
G. Garbini, *Le lingue semitiche*, Napoli 1972.

S. Garofalo, *La Sacra Bibbia*, I–II, Torino 1960.
Th. Gaster, « The Ritual Pattern of a Ras-Shamra Epic », *Archiv Orientální*, 5 (1933), 120.
Th. Gaster, « Ugaritic Philology », *JAOS*, 70 (1950), 8–18.
Th. Gaster, *Thespis. Ritual, myth, and drama in the Ancient Near East*, New York 1961.
Th. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the O.T.*, New York 1969.
H. Gese, « Die Religionen Altsyriens », H. Gese, M. Höfner, K. Rudolph, *Die Religionen der Menscheit*, X, 2, Stoccarda 1970.
H. Gese, « Kleine Beiträge zum Verständnis des Amosbuches », *VT*, 12 (1962), 417–438.
W. Gesenius, F. Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Lipsia 1910.
W. Gesenius, *Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta quotquot supersunt*, I–III, Lipsia 1837.
W. Gesenius, E. Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, (= GK), Oxford 1980.
J.C.L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Edimburgo 1978.
J.C.L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, I, Oxford 1973.
H.L. Ginsberg, « The Legend of King Keret, a Canaanite Epic of the Bronze Age», *BASOR*, Suppl. St. 2–3 (1946).
L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud*, VI, Lipsia 1906.
R. Gordis, *The Book of Job*, New York 1978.
C.H. Gordon, « His Name is 'One' », *JNES*, 29 (198–199.
C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (= UT), Roma 1965.
C.H. Gordon, *Ugarit and Minoan Crete*, New York 1966.
L.L. Grabbe, « The Seasonal Pattern and the "Baal Cycle" », *UF*, 8 (1976), 57–63.
G.B. Gray, *Studies in Hebrew Proper Names*, Londra 1896.
J. Gray, *The Legacy of Canaan*, Leiden 1965.
J. Gray, « Canaanite Religion and Old Testament Study in the Light of New Alphabetic Texts from Ras Shamra », *UG*, VII, 79–108.
J.C. Greenfield, « The Root ŠQL in Akkadian, Ugaritic and Aramaic », *UF*, 11 (1979), 325–327.
P. Grimal, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Parigi 1958.
F. Gröndahl, *Die Personennamen der Texte aus Ugarit*, Roma 1967.
C. Grave, « Northwest Semitic Sapānu in a Break-up of an Egyptian Stereotype Phrase in EA 147 », *Or* 51 (1982), 161–182.
M. Guzzo Amadasi, *Le iscrizioni fenicie delle colonie in Occidente*, Roma 1967.
G. Halff, « L'onomastique punique de Carthage », *Karthago*, 12 (1965), 63–145.
M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel*, Oxford 1978.
W.R. Harper, *Amos and Hosea*, Edimburgo 1905.
Z.S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language*, New Haven 1936.
P. Haupt, « Lea und Rahel », *ZAW* 29 (1909), 281–286.
P. Haupt, « The five Assyrian stems la'u », *JAOS*, 32 (1912), 17–20.
H.W. Haussig, *Götter und Mythen im Vorderen Orient*, Stoccarda 1965.
A. Herdner, *Corpus des Tablettes en cunéiformes alphabetiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*, I–II (= CTA), Parigi 1963.
G. Herm, *Die Phönizier*, Vienna 1973.
W. Herrmann, « Jahwes Triumph über Mot », *UF*, 11 (1979), 370–377
A. Heubeck, « Myk. ra-o λᾶος 'Stein' und Verwandtes », *IF*, 6 (1961), 34.
J. Holman, « Analysis of the Text of Ps 139 », *BZ*, 14 (1970), 37–71.
R. Holmes, J. Parsons, *Vetus Testamentum Graece*, III, Oxonii 1823.
A.M. Honeyman, « Two Semitic Inscriptions from Malta » *PEQ*, 93 (1961) 151–153.
W.J. Horwitz, « The Ugaritic Scribe », *UF*, 11 (1979), 389–394.

H.B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimora 1965.
P. Humbert, *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel 1958.
F.F. Hwidberg, *Weeping and Laughter in the O.T.*, Leiden 1962.
F.O. Hwidberg-Hansen, *La Déesse TNT*, II, Copenaghen 1979.
E. Jacob, « L'Héritage cananéen dans le livre du prophète Osée », *RHPR*, 43 (1963), 250–59.
C.F. Jean, J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, Leiden 1965.
E. Jenni, C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'A.T.*, I, Torino 1978.
A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit*, Gütersloh 1962.
W. Johnstone, « Lexical and comparative philological contributions of the mythological texts of the 24th Campaign at Ras Shamra-Ugarit », *UG*, VII, 190–119.
O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja, Kapitel 1–12*, Gottinga 1978.
A.S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenaghen 1952.
A.S. Kapelrud, *The Ras Shamra Discoveries and the O.T.*, Oxford 1965.
A.S. Kapelrud, *The Violent Goddess Anat in the Ras Shamra Texts*, Oslo 1969.
C.F. Keil, *Die zwölf Kleinen Propheten*, Lipsia 1888.
C.F. Keil, F. Delitzsch, *Die Psalmen*, Lipsia 1894.
B. Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum*, II, Oxonii 1780.
A.F. Key, « The Concept of Death in Early Israelite Religion », *JBR*, 32 (1964), 239–251.
D. Kinet, *Ba'al und Jahwe*, Francoforte 1977.
R. Kittel, *Die Psalmen*, Lipsia 1914.
L. Koehler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958.
J.A. Knutzon, *Die el-Amarna Tafeln*, II, Lipsia 1915.
J. Koenig, *L'herméneutique analogique du judaïsme antique d'après les témoins textuels d'Isaïe*, Leiden 1982.
J. Kramer, *Glossaria Bilinguia*, Bonn 1983.
H.J. Kraus, *Psalmen*, I, Neukirchen 1961.
H.J. Kraus, *Worship in Israel, A Cultic History of the Old Testament*, Oxford 1966.
R. Labat, *Manuel d'epigraphie akkadienne*, Paris 1963.
R. Lack, « Les origines de elyon, le très-haut, dans la tradition cultuelle d'Israel », *CBQ*, 24 (1962), 44–64.
M.J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Parigi 1903.
H. Lamparter, *Das Buch der Weiseit, Prediger und Sprüche*, Stoccarda 1959.
V. Lanternari, *Antropologia e imperialismo*, Torino 1974.
A. Lelièvre, « Yhwh et la mer dans les Psaumes », *RHPR*, 56 (1976), 253–275.
J.A. Letronne, *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Egypte*, I–II, Parigi 1842–1848 (rist. 1974).
J. Leveen, « Psalm VII, 12–13 », *JRAS*, (1946), 81–83.
J. Levêque, *Job et son Dieu*, I–II, Parigi 1970.
S. Levin, « Greek Occupational Terms with Semitic Counterparts », *Paleontologia linguistica, Atti del VI convegno internazionale di linguisti*, Brescia 1977, 175–180.
J. Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, I, Berlino 1924.
M. Lidzbarski, rec. a H. Pognon, *Inscriptions Mandaïtes des coupes de Khouabir*, Parigi 1898, *TLZ*, 24 (1899), 172–174.
M. Lidzbarski, *Phönizische und aramäische Krugaufschriften aus Elephantine*, Berlino 1912.
M. Lidzbarski, *Altsemitische Texte. Kanaanäische Inschriften*, I, Giessen 1907.
M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I, Giessen 1902.
E. Lipiński, « Les Conceptions et Couches Merveilleuses de 'Anath », *Syria*, 42 (1965), 47–73.
E. Lipiński, *Le poème royal du Psaume LXXXIX 1–5, 20–38*, Parigi 1967.

E. Lipiński, « Peninna, iti'el et l'athlète » *VT*, 17 (1967), 68–75.
E. Lipiński, « La légende sacrée de la conjuration des morsures de serpents », *UF*, 6 (1974), 169–174.
G. Lisowsky, *Die Transskription der hebräischen Eigennamen des Pentateuch in der Septuaginta*, (diss.), Basilea 1940.
G. Lisowsky, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stoccarda 1981.
M. Liverani, « Antecedenti del diptotismo arabo nei testi accadici di Ugarit », *RSO*, 38 (1963), 131–160.
S.E. Loewenstamm, « Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literature », *AOAT* 204, Neukirchen 1980.
S.E. Loewenstamm, « Grenzgebiete ugaritischer Sprach und Stilvergleichung », *UF*, 3 (1971), 93–100.
O. Loretz, « Vom Baal-Epitheton *adn* zu Adonis und Adonaj », *UF*, 12 (1980), 287–292.
D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib*, II, Chicago 1924.
P. Magnanini, *Le iscrizioni fenicie dell'Oriente*, Roma 1973.
B. Margalit, « Studia Ugaritica II », *UF*, 8 (1976), 137–192.
B. Margalit, *A Matter of 'Life' and Death*, *AOAT* 206, Neukirchen 1980.
K. Marti, *Das Dodekapropheton*, Tubinga 1904.
O. Masson, « Recherches sur les Phéniciens dans le monde hellénistique », *BCH*, 93 (1969) 679–700.
O. Masson, *Les inscriptions chypriotes syllabiques*, Parigi 1961,
O. Masson, M. Sznycer, *Recherches sur les Phéniciens à Cypre*, Paris 1972.
T.F. Mc Daniel, « Philological Studies in Lamentations », *Bibl.*, 49 (1968), 199–220.
R. Meyer, *Hebräische Grammatik*, I–IV, Berlino 1966–1972.
I. Mihalik, « Ugarit and the Bible », *UF*, 13 (1981), 147–150.
P.D. Miller, « Ugarit and the History of Religions », *JNSL*, 9 (1981), 119–128.
W.L. Moran, « Mari Notes on Execration Texts », *Or*, 26 (1957), 339–345.
A. Morpurgo, *Mycenaeae graecitatis lexicon*, Roma 1963.
S. Moscati, *Il mondo dei Fenici*, Milano 1966.
S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica*, Roma 1951.
F.C. Movers, *Die Phönizier I*, Bonn 1841.
H.F. Mühlau, *De Proverbiorum quae dicuntur Auguri et Lemuelis* (Prov. XXX, 1–XXXI, 9) *origine atque indole*, Lipsia 1869.
J. Muilenburg, « The Linguistic and Rhetorical Usages of the Particle *Ki* in the Old Testament », *HUCA*, 32 (1961), 135–160.
M.J. Mulder, « Hat man in Ugarit die Sonnenwende begangen », *UF*, 4 (1972), 79–96.
H.P. Müller, *Ursprünge und Strukturen altestamentlicher Eschatologie*, Berlin 1969.
F. Nardoni, *La Parola di Dio*, Firenze 1960.
M. Noth, *Die israëlitischen Personennamen im Rahmen der Gemeinsemitischen Namengebung*, Hildesheim 1928 (rist. 1966).
W. Nowack, *Die kleinen Propheten*, Gottinga 1905.
W. Novack, *Der Prophet Hosea*, Berlino 1880.
R.T. O'Callaghan, « Echoes of Canaanite Literature in the Psalms », *VT*, 4 (1954), 164–176.
O. Odelain, R. Séguineau, *Dictionnaire des Noms propres de la Bible*, Parigi 1978.
S. Oettli, *Amos and Hosea*, (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie), Gütersloh 1901.
M. Ohana, M. Heltzer, *The Extra-Biblical Tradition of Hebrew Personal Names*, Haifa 1978.
A. Ohler, *Elementi mitologici nell'Antico Testamento*, Torino 1970.
G. Östborn, *Jahweh and Baal*, Lund 1956.

B. Otzen *et al.*, *Myths in the O.T.*, Copenaghen 1976.
W. Pape, G. Benseler, *Wörterbuch der griechiscen Eigennamen*, I–II, Graz 1959.
D. Pardee, « A Philological and Prosodic Analysis of the Ugaritic Serpent Incantation UT 607 », *JANES*, 10 (1978), 73–108.
S.B. Parker, *Studies in the Grammar of Ugaritic Prose Texts*, Ann Arbor 1970.
W. Peremans, E. Van't Dack, *Prosopographia Ptolemaica*, I–IX, Lovanio 1968–1981.
A. Perkins, *The Excavations at Dura. Europos I*, New Haven 1959.
D.L. Petersen, M. Woodward, « Northwest Semitic Religion: A Study of Relational Structures », *UF*, 9 (1977), 233–248.
C. Poinssot, « Suo et Sucubi », *Karthago*, 10 (1959), 93–129.
M.H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden 1955.
M.H. Pope, J.H. Tigay, « A Description of Baal », *UF*, 3 (1971), 117–130.
H. Quentin, *Biblia Sacra*, III, Roma 1936.
A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, Gottinga 1931.
L.Y. Rahmani, « Two Syrian Seals », *IEJ*, 14 (1964), 180–134.
A.F. Rainey, « Institutions: Family, Civil, and Military », *RSP*, II, 71–107.
C.G. Rasmussen, *A Study of Akkadian Personal Names from Mari*, Philadelphia 1981.
R. Rendtorff, « El, Ba'al und Jahwe », *ZAW*, 78 (1966), 277–292.
S. Ribichini, *Adonis, aspetti « orientali » di un mito greco*, Roma 1981.
S. Rin, « Ugaritic–Old Testament Affinities », *BZ*, 7 (1963), 22–33.
S., S. Rin, « Ugaritic–Old Testament Affinities », *BZ*, 11 (1967), 174–192.
H. Ringgren, « Israel's Place among the Religions of the Ancient Near East », *Studies in the Religion of Ancient Israel*, *VTS*, 23 (1972), 1–8.
H. Ringgren, *Die Religionen des Alten Orients*, Gottinga 1979.
H. Ringgren, *Sprüche*, Gottinga 1967.
U. Robert, *Pentateuchi Versio Latina antiquissima*, Parigi 1888.
N. Robertson, « The Ritual Background of the Dying God in Cyprus and Syro Palestine », *HTR*, 75 (1982), 313–359.
W.H. Roscher, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, II, Lipsia 1894–1897.
M. Rostovtzeff, C.B. Welles, « Un contrat de Prêt de l'an 121 ap. J.C. », *CRAIBL*, 1930, 158–181.
H.H. Rowley, *The re-discovery of the Old Testament*, Londra 1945.
W. Rudolph, *Haggai–Sacharia–Maleachi*. Gütersloh 1976.
W. Rudolph, *Hosea*, Gütersloh 1966.
L. Sabottka, *Zephanjah*, Roma 1972.
E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka*, Lipsia 1911.
A. Saliba, « A Cure for King Keret (II K, col. VI 1–13) », *JAOS*, 92 (1972), 107–110.
C. Saporetti, *Onomastica Medio-Assira*, I–II, Roma 1970.
G. Sauer, *Die Sprüche Agurs*, Stoccarda 1963.
H. Sauren, G. Kestemont, « Keret, roi de Ḫubur », *UF*, 3 (1971), 181–221.
L.A. Schökel, J.L.S. Diaz, *Job*, Madrid 1893.
P. Schroeder, *Die phönizische Sprache*, Halle 1869.
M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, Parigi 1897.
S. Segert, *A Grammar of Phoenician and Punic*, Monaco 1976.
S. Segert, « Le rôle de l'Ougaritique dans la linguistique sémitique comparée », *UG*, VI, 461–477.
M.J. Seux, *Épithètes Royales akkadiennes et sumériennes*, Parigi, 1967.
G.A. Smith, *The Book of the Twelve Prophets*, Londra 1898.
J.M.P. Smith, *Book of Malachi*, Edimburgo 1912.
W.R. Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, Cambridge 1885.

J.M.P. Smith, *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk*, Edimburgo 1912.
A. Soggin, « Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts », *ZAW*, 78 (1966), 179–204.
H. Solin, *Die griechischen Personennamen in Rom*, I, New York 1982, 102–3.
M. Sznycer, « À propos du nom propre punique 'bdl'y », *Semitica*, 13 (1963), 21–30.
K.L. Tallqvist, *Assyrian Personal Names*, Leipzig 1914.
M. Thiel, *Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des Frühen Mittelalters*, IV, Spoleto 1973.
C.H. Toy, *The Book of Proverbs*, Edimburgo 1904.
N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Roma 1969.
M. Tsevat, « Sun Montains at Ugarit », *JNSL*, 3 (1974), 71–75.
D.T. Tsumura, « A Ugaritic God, *mt-w-šr*, and His Two Weapons (UT 52.8.11) », *UF*, 6 (1974), 407–13.
D. Van Berchem, « Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contribution a l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée », *Syria*, 44 (1967), 73–109.
A. Van den Branden, *Grammaire phénicienne*, Beyrouth 1969.
A. Van der Branden, « Il Dio Eljôn », *BeO* 16 (1974) 65–85.
A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Parigi 1908.
J. Van Zijl, *Baal. A Study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics, AOAT 10*, Neukirchen 1972.
A. Vanel, *L'iconographie du Dieu de l'orage dans le Proche Orient*, Parigi 1965.
F. Vattioni, « Note sul libro dei Proverbi », II, *Aug*, 9 (1969) 531–536.
F. Vattioni, « Per una ricerca sull'antroponomia fenicio-punica », *SM*, 11 (1979), 43–123; 12 (1980), 83–164.
M. Ventris, « Mycenaen furniture on the Pylos tablets », *Eranos*, 53 (1955), 109–124.
M. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenaen Greek*, Cambridge 1956–1974.
J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalytique. Isaïe*, I–XXXV, I, Parigi 1977.
L. Viganó, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest*, Roma 1976.
E. Vilborg, *A Tentative Grammar of Mycenaean Greek*, Göteborg 1960,
Ch. Virolleaud, « Les nouveax textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra », *UG*, V, 545–605.
Ch. Virolleaud, « Un nouveau chant du poème d'Ale'n-Baal », *Syria*, 13 (1932), 113–163.
Ch. Virolleaud, *La déesse Anat*, Parigi 1938.
J. Vollmer, « Zur Sprache von Jesaja 9, 1–6 », *ZAW*, 80 (1968), 343–350.
A. Vööbus, *The Pentateuch in the version of the Syro-Hexapla*, Lovanio 1975.
Th. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel*, Londra 1967.
P.L. Watson, « The Death of « Death » in the Ugaritic Texts », *JAOS*, 92 (1972), 60–64.
J.A. Watts, *The Books of Joel, Abadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Cambridge 1975.
W.G.E. Watson, « Ugaritic and Mesopotamien Literary Texts », *UF*, 9 (1977), 273–284.
R. Weber, *Biblia Sacra*, I–II, Stoccarda 1969.
A. Weiser, *Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Abadja, Jona, Micha*, Gottinga 1979.
G.B. Welles, R. Fink, J. Gilliam, *Excavation at Dura-Europos. The Parchments and Papyri* V, 1 New Haven 1959.
J. Wengreen, *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible*, Oxford 1982.
J.W. Wevers, *Genesis*, Gottinga 1974.
J.W. Wevers, U. Quast, *Numeri*, Gottinga 1982.
R.E. Whitaker, *Concordance of the Ugaritic Literature*, Cambridge 1972.

C.F. Whitley, « Some Remarks on lu and lō' », *ZAW*, 87 (1975) ,202–204.
P. Winter, « Isa LXIII, 9 (GK) and the Passover Haggadah », *VT*, 4 (1954), 439–441.
H.W. Wolf, *Hosea*, Philadelphia 1974.
F. Wutz, *Onomastica Sacra*, I, Lipsia 1915.
N. Wyatt, « The identity of *Mtw šr* », *UF*, 9 (1977), 379–81.
P. Xella, *Gli antenati di Dio*, Verona 1983.
P. Xella, *Il mito di ŠḪR e ŠLM*, Roma 1973.
P. Xella, *I testi rituali di Ugarit*, I, Roma 1981.
Y. Yadin, Y. Aharoni, *et al.*, *Hazor II, An Account of the Second Season of Excavations, 1959*, Oxford 1960.
J. Ziegler, *Septuaginta, duodecim Prophetae*, Gottinga 1943.
J. Ziegler, *Isaias*, Gottinga 1939.
M. Zlotowitz, *Genesis* (A new Translation with a Commentary anthologized from Talmudic Midrashic and Rabbinic Sources), IV, New York 1979.
F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1964.