

LOREDANA MANCINI

SIRENE DEL DESERTO. ANIMALI MITICI AL CROCEVIA DELLE CULTURE

LE SIRENE DEL DESERTO NELLA BIBBIA GRECA

Nell'immaginario diffuso le sirene sono normalmente associate all'acqua e ai pericoli della navigazione. Anche nel mondo antico, dove la sirena ha la forma, apparentemente poco acquatica, di donna-uccello, l'elemento liquido è collegato ad essa non solo come scenario delle insidie che tende ai marinai, ma come componente della sua stessa natura. L'acquaticità è inscritta infatti nella genealogia stessa delle sirene, sia nella tradizione che ne fa le figlie di Acheloo, il dio-fiume ipostasi delle acque correnti, sia nell'altra che le colloca nella schiatta dei figli mostruosi di Forco, il dio del mare¹. Il legame con l'acqua, a sua volta, rafforza le funzioni simboliche di cui la sirena è portatrice: inafferrabilità della forma, liminarietà, tendenza al trascorrere da una dimensione all'altra².

Può dunque stupire il fatto che la sirena appaia talvolta in un quadro naturale in cui la notazione predominante è invece l'assenza d'acqua, l'aridità delle aree desertiche. La sirena del deserto fa la sua comparsa alla fine dell'età antica, in un contesto in cui essa arriva da ospite, innestata a viva forza e non senza resistenze: la Bibbia ebraica, nelle sue traduzioni greche e latine e nella sua geografia simbolica. Questa migrazione si realizza all'interno di un lungo e complesso processo di traduzione del patrimonio storico, religioso e simbolico di Israele non solo da una lingua all'altra, ma anche da un contesto culturale all'altro, con conseguente inevitabile risemantizzazione dei contenuti e riadattamento dei concetti ad essi collegati. A loro volta, le scelte lessicali operate dai traduttori innescheranno una catena di interpretazioni che contribuiranno a moltiplicare le possibilità evolutive della sirena in età post-classica³.

Gli eruditi che, dall'età ellenistica alla tarda antichità, si accolleranno il compito di rendere fruibile prima al mondo grecofono della *koiné* e poi all'intera cristianità il testo della Bibbia ebraica si troveranno infatti a fare i conti non solo con una lingua diversa, ma con un vocabolario la cui estensione semantica risultava profondamente differente da quella del greco o del latino: tra il lessico ebraico e quello delle lingue classiche, infatti, non esiste una coincidenza precisa, innanzitutto per quanto riguarda la terminologia della fede, legata ad una teologia monoteistica. Altrettanto problematico dovette essere trovare il nome giusto per le realtà

¹ Hes. fr. 26 MW; Apollod. 1. 7. 10; Soph. fr. 861 (*TrGF* vol. IV, p. 561).

² Sul mito delle Sirene esiste una lunga tradizione di studi che si è arricchita di numerosi nuovi contributi. Mi limito di conseguenza a rimandare, per ulteriori approfondimenti, alle monografie più recenti: MANCINI 2005; BETTINI - SPINA 2007; MORO 2009.

³ Un caso analogo, quello del formicaleone, è stato recentemente analizzato da ANGELINI 2009.

concrete, dallo spazio geografico alla zoologia dei luoghi biblici, dal lessico tecnico ai nomi di persona⁴.

Non meno complicato dovette risultare tradurre in una lingua diversa da quelle del gruppo semitico quei vocaboli riferibili a racconti mitici e pratiche folcloriche che si rintracciano con una certa frequenza nella Bibbia ebraica⁵: per questi casi i traduttori, nell'impossibilità di una resa letterale, potevano traslitterare il termine di partenza, ricorrere ad un calco omofono oppure tentare una traduzione per analogia, attingendo al lessico della mitologia classica. È proprio in questo incrocio di vocabolari e culture che le sirene entrano in gioco.

Ma procediamo con ordine. Il problema di conciliare la cultura ebraica con quella greca si era posto per la prima volta nel III secolo a.C., ad Alessandria d'Egitto. Qui, con il patrocinio dei Tolomei e nell'orbita culturale della Biblioteca di Alessandria, un gruppo di eruditi bilingui, probabilmente giudei di Gerusalemme, maestri nella Legge di Israele ma anche esperti di cultura ellenistica, intrapresero il compito di tradurre nel greco della *koiné* la Legge degli Ebrei (la *Torah*). L'opera, limitata inizialmente ai soli libri del Pentateuco e poi estesa a tutto l'Antico Testamento, richiese oltre due secoli e produsse la Bibbia giudeo-ellenistica detta dei Settanta, dal numero dei sapienti di cui sarebbe stato composto, secondo la tradizione, il primo gruppo di traduttori.

In realtà, la *Settanta* non è una semplice traduzione, ma una vera e propria redazione del testo biblico. Essa infatti traduce un testo ancora fluido, precedente cioè alla fissazione del canone ebraico, che avverrà solo nei primi secoli della nostra era: per questo si discosta, in alcuni casi anche in maniera significativa, dal Testo Masoretico (la versione ufficiale della Bibbia ebraica) sia nelle scelte testuali, sia nell'organizzazione dei contenuti. La stessa *Settanta* ha una storia testuale complessa, fatta di innumerevoli revisioni e contaminazioni; inoltre, pur essendo un corpus organico, essa raccoglie un'intera biblioteca di testi sacri, ognuno dei quali presenta modalità diverse di rapportarsi all'originale ebraico⁶.

Ma veniamo finalmente al nostro soggetto: nella Bibbia greca, e in particolare nei libri profetici, compare un vasto e sinistro bestiario di animali reali e fantastici che infestano il deserto e le rovine delle città abbandonate da Dio: sciacalli, struzzi, serpenti e porcospini, ma anche certi «centauri asinini» insieme a più generici demoni e, naturalmente, «sirene». In particolare, il termine greco *seirénes* ricorre soprattutto nella versione greca del *Libro di Isaia*, il più ampio dei testi profetici.

Il testo ebraico di *Isaia* risale, nella sua stesura finale, al V secolo a.C., quando furono raccolti sotto il nome del profeta una serie di oracoli e testi apocalittici contro i nemici di Israele, composti tra l'VIII e il VI sec. a.C.⁷ Il capitolo 34 contiene la profezia sulla rovina del paese di

⁴ Per una storia della traduzione in greco della Bibbia, vd. DORIVAL ET AL. 1994², p. 223 ss.

⁵ Sul mito nella Bibbia, si vedano da ultimi DUNDES 1999 e NIDITCH 2000.

⁶ La più antica testimonianza sull'origine della *Settanta* è la *Lettera di Aristeo*, un testo pseudo epigrafico opera di un giudeo ellenizzato mosso da intenti apologetici e di propaganda dinastica: vd. DORIVAL ET AL. 1994², pp. 66-78; WASSERSTEIN 2006, spec. pp. 19-26. Altre notizie sulla traduzione dei LXX sono in Aristobulus *apud* Eus. *PE* 13. 12. 1; in Philo, *de vita Moisis* 2. 25-44; Ios. Fl., *AJ* 12. 2. 1-15 (11-18); *Ap.* 2. 45-47. Per una introduzione alla *Settanta*, LAMARCHE 1984; per un più ampio studio di riferimento vd. Dorival et al. 1994², pp. 39-82. Sulla genesi e sull'evoluzione del «mito dei Settanta» all'interno dell'apologetica cristiana come strumento per pensare il paradosso di tradurre la parola di Dio, vd. BETTINI 2012, pp. 189-251.

⁷ La critica filologica distingue in realtà tre diverse personalità alla base di quello che il canone considera un testo unitario: un Proto-Isaia (l. 1-39), anteriore alla conquista assira del regno di Israele (fine VIII sec. a.C.); un Deutero-

Edom, tradizionale nemico del popolo di Israele e maledetto da Dio. Il paese diventerà un deserto, i palazzi di un tempo saranno ridotti a rovine infestate da animali selvatici:

9. I torrenti di quel paese si cambieranno in pece, la sua polvere in zolfo, la sua terra diventerà pece ardente. 10. Non si spegnerà né di giorno né di notte, sempre salirà il suo fumo; per tutte le generazioni resterà deserta, mai più alcuno vi passerà. 11. Ne prenderanno possesso il pellicano e il riccio, il gufo e il corvo vi faranno dimora. Il Signore stenderà su di essa la corda della solitudine e la livella del vuoto. 12. Non ci saranno più i suoi nobili, non si proclameranno più re, tutti i suoi capi saranno ridotti a nulla. 13. Nei suoi palazzi saliranno le spine, ortiche e cardi sulle sue fortezze; diventerà una tana di sciacalli, un recinto per gli struzzi. 14. Bestie selvatiche si incontreranno con iene, i satiri si chiameranno l'un l'altro; là si poserà anche Lilith e vi troverà tranquilla dimora. 15. Vi si anniderà il serpente, vi deporrà le uova, le farà dischiudere e raccoglierà i piccoli alla sua ombra; vi si raduneranno anche gli sparviere, l'uno in cerca dell'altro⁸.

Al versetto 13, il testo ebraico presenta due nomi di animali: «diventerà una tana di sciacalli (*tannim*), un recinto per gli struzzi (*benot ya'anah*)». Con *tannim* (plurale di *tan*) vengono designati animali la cui identità è tutt'altro che acclarata: la maggior parte dei lessici e delle traduzioni li identifica con un tipo di sciacalli; altri con una sorta di civetta o ancora con dei serpenti⁹.

Nella versione greca, invece, al posto dei *tannim* troviamo le sirene:

καὶ ἀναφύσει εἰς τὰς πόλεις αὐτῶν ἀκάνθινα ξύλα καὶ εἰς τὰ ὄχυράματα αὐτῆς, καὶ ἔσται ἔπαυλις σειρήνων καὶ αὐλή στρουθῶν.

E cresceranno piante spinose nelle loro città e nelle sue fortezze, e diventerà una dimora di *sirene*, un recinto per gli struzzi.

Il greco *seirénes* viene utilizzato per tradurre l'ebraico *tannim* anche in altri punti dei libri profetici: il contesto è sempre quello dei luoghi desolati e degli animali selvatici che li popolano. In *Isaia* 43. 20, probabilmente composto durante la cattività babilonese, Yahweh promette al popolo di Israele la fine delle sue sofferenze con l'uscita da Babilonia: «Le bestie dei campi, gli sciacalli (*tannim*) e gli struzzi (*benot ya'anah*), mi glorificheranno, perché avrò dato l'acqua al deserto, fiumi alla steppa, per dar da bere al mio popolo, al mio eletto». La resa in greco è: εὐλογῆσει με τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ, σειρήνες καὶ θυγατέρες στρουθῶν, ovvero «mi loderanno le bestie dei campi, le *sirene* e le figlie degli struzzi».

L'equivalenza *tannim*-sirene non è esclusiva di *Isaia*, ma torna anche nelle lamentazioni di Giobbe, il giusto messo alla prova da Dio. Nel testo ebraico del *Libro di Giobbe*, così egli esprime la sua abiezione e il suo dolore (30. 29): «sono diventato fratello degli sciacalli (*tannim*),

Isaia (l. 40-55), collocabile al tempo della cattività babilonese (VI sec. a.C.) e un Trito-Isaia (l. 56-66), successivo al ritorno dall'esilio. Vd. FRIEDMAN ET AL. 2007, spec. pp. 58-61.

⁸ *Is.* 34. 9-15. La traduzione italiana della Bibbia ebraica utilizzata da qui in poi è quella della *Bibbia di Gerusalemme*.

⁹ Sciacallo: ZORELL 1957, pp. 903-904, s.v.; KÖHLER ET AL. 1994-2000, vol. IV, p. 1759, s.v.; KORNFELD 1992, p. 14. Civetta: FELIKS 2007b, p. 550.

compagno degli struzzi (*benot ya'annah*)¹⁰. L'autore della traduzione greca rende così la metafora di Giobbe: «sono diventato fratello delle sirene e compagno degli struzzi» (ἀδελφός γέγονα σειρήνων ἑταῖρος δὲ στρουθῶν).

L'estensione semantica di *seirén* nel greco della Settanta è però più vasta di quanto potrebbe apparire da questi esempi: a sorpresa, infatti, il termine compare nello stesso *Libro di Isaia* (e quindi verosimilmente per mano del medesimo traduttore) per tradurre proprio *benot ya'annah*, cioè l'espressione ebraica per «struzzi». Quest'ultima è composta in realtà da due termini uniti da un nesso genitivale, di cui il primo, *benot* (plur. di *bath*), significa «figlie di», a cui segue un nome dalla controversa etimologia; alcuni interpretano il significato letterale di questa locuzione come «figlie della voracità», altri come «figlie del deserto», altri ancora come «figlie del gemito»¹¹.

Il luogo della *Settanta* in cui incontriamo sirene al posto degli struzzi è ancora una volta un capitolo di *Isaia* che evoca le solitudini del deserto, ovvero la profezia sulla distruzione di Babilonia, ridotta ad un cumulo di rovine dall'ira di Dio. Il testo ebraico di *Isaia* elenca in questo passo un vero e proprio bestiario del deserto (13. 20-22):

Essa (Babilonia) non sarà abitata mai più né popolata di generazione in generazione (...). (21) Ma vi si stabiliranno gli animali del deserto (*siyyim*), i gufi riempiranno le loro case, vi faranno dimora gli struzzi (*benot ya'annah*), vi danzeranno i satiri (*se'irim*). (22) Ululeranno le iene (*'iyyim*) nei loro palazzi, gli sciacalli (*tannim*) nei loro edifici lussuosi. La sua ora si avvicina, i suoi giorni non saranno prolungati.

Confrontiamolo ora con la traduzione dei *Settanta*:

(21) καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ θηρία, καὶ ἐμπλησθήσονται αἱ οἰκίαι ἤχου, καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρήνες, καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται, (22) καὶ ὄνοκένταυροι ἐκεῖ κατοικήσουσιν, καὶ νοσσοποιήσουσιν ἐχῖνοι ἐν τοῖς οἴκοις αὐτῶν

e vi si stabiliranno gli animali del deserto, i loro palazzi si riempiranno di frastuono, vi faranno dimora le sirene (*seirénes*), vi danzeranno i demoni. Vi si stabiliranno gli onocentauri, i porcospini (*echínoi*) faranno il nido nei loro edifici lussuosi.

Dunque, in due casi il traduttore ha adottato *seirénes* per rendere «sciacalli», conservando *strouthói* per gli struzzi (34. 13; 43. 20); nel terzo caso, ha preferito invece usare *seirénes* in luogo di «struzzi», inserendo dei porcospini (gr. *echínoi*) dove il testo ebraico prevedeva degli sciacalli (13. 22) (Tab. 1):

¹⁰ Sulle ricorrenze metaforiche dei nomi di animali nel libro di Giobbe: RIEDE 2002, pp. 120-132.

¹¹ Vd. ZORELL 1957, p. 319, s.v.; KÖHLER ET AL. 1994-2000, vol. II, p. 421, s.v.; BONATI - BERNARDELLI 2001, pp. 82-84; cfr. FELIKS 2007a. I Settanta in qualche caso hanno mantenuto il nesso genitivale del testo ebraico, rendendolo in greco come *thugatères seirénon*, «figlie delle sirene»: *Mic.* 1. 8; *Jer.* 27 (50). 39.

EBRAICO	GRECO (LXX)
	Isaia 34. 13
<i>tannim</i> <i>benot ya'nah</i>	(<i>épaulis</i>) <i>seirénōn</i> (<i>aulé</i>) <i>strouthón</i>
	Isaia 43. 20
<i>tannim</i> <i>benot ya'nah</i>	<i>seirénes</i> (<i>thugatéres</i>) <i>strouthón</i>
	Isaia 13. 21-22
<i>benot ya'nah</i> <i>tannim</i>	<i>seirénes</i> <i>echínoi</i>

Tabella 1

È evidente che nell'uno e nell'altro caso il traduttore, decidendo di utilizzare il lessema *seirén* in una determinata posizione e con un determinato significato, ha operato una scelta consapevole che ha poi richiesto un adeguamento del lessico per il resto del versetto. La necessità di chiarire le motivazioni di tale scelta appare evidente se si confronta con quella operata per il capitolo 35, dove Isaia celebra il trionfo di Gerusalemme e la felicità che toccherà ai suoi figli dopo la distruzione dei nemici di Yahweh, quando il deserto si trasformerà in giardino. Nel testo ebraico sono menzionati di nuovo gli «sciacalli» benché solo in funzione metonimica, come descrittore della precedente condizione di aridità: «(6) scaturiranno acque nel deserto, scorreranno torrenti nella steppa. (7) La terra bruciata diventerà una palude, il suolo riarso si muterà in sorgenti d'acqua. I luoghi dove si sdraiavano gli sciacalli (*tannim*) diventeranno canneti e giuncaie».

Il traduttore di Isaia, questa volta, altera profondamente la lettera del testo traducendo *tannim* come «uccelli» (*ornéōn*):

καὶ ἡ ἄνυδρος ἔσται εἰς ἔλη, καὶ εἰς τὴν διψῶσαν γῆν πηγὴ ὕδατος ἔσται· ἐκεῖ εὐφροσύνη ὀρνέων, ἔπαυλις καλάμου καὶ ἔλη.

E la terra desertica diventerà una palude, e una sorgente d'acqua si riverserà sulla terra assetata, vi sarà l'allegrezza degli uccelli, una dimora per le canne e un luogo palustre.

Così facendo, egli opera innanzitutto uno scarto temporale, per cui una condizione passata (i luoghi aridi in cui si sdraiavano gli sciacalli) si trasforma in uno stato futuro (l'allegria degli uccelli, che si manifesterà quando Yahweh avrà fatto scaturire l'acqua nel deserto); inoltre modifica sensibilmente il testo originale – pur preservandone il significato complessivo – sostituendo le creature simbolo dell'aridità con la presenza positiva e garrula degli uccelli palustri. In ogni caso, scarta *seirénes* tra le possibilità che il greco gli offre per rendere l'ebraico

tannim in quanto poco appropriato, evidentemente, ad un contesto caratterizzato da allegrezza e vitalità¹².

Quest'ultimo episodio dimostra come il traduttore disponesse di una certa libertà nel rendere il lessico ebraico, almeno quando non erano in gioco questioni esegetiche o pratiche liturgiche consolidate. Dunque l'adozione di *seirén* in luogo di due diversi termini ebraici che designano animali del deserto non si può liquidare come fraintendimento o incomprendimento del testo originale, ma va valutata alla luce delle finalità e delle modalità della traduzione alessandrina.

NEL LABORATORIO DEI TRADUTTORI

Gli studi sulla traduzione classificano le modalità di trasposizione di un testo dalla lingua d'origine alla lingua di destinazione entro due grandi modelli: la *traduzione semantica* e la *traduzione comunicativa*. La prima è orientata al testo di partenza, allo scopo di portare verso di esso il destinatario della traduzione: in questo caso il traduttore cercherà di conservare il più possibile le strutture sintattiche e il significato dell'originale. In una traduzione di tipo comunicativo, invece, il fine è quello di portare il testo originario verso il destinatario: di conseguenza scopo del traduttore sarà quello di informare i suoi lettori sul senso e sul messaggio dell'originale, ovvero di riprodurre, nella lingua d'arrivo, l'effetto che il testo di partenza doveva produrre sui suoi lettori¹³.

I principi di metodo delineati dai *Translation Studies*, applicati all'analisi dei singoli libri della Bibbia greca, hanno consentito di collocare quest'ultima, nel suo complesso, tra le traduzioni «fedeli», miranti cioè a riprodurre l'«intenzione del testo» sia in relazione alla resa del lessico e della sintassi sia per l'impegno di riprodurre le figure di stile presenti nell'originale¹⁴. Tuttavia, dal momento che la finalità dei traduttori era quella di rendere accessibile ai lettori grecofoni un testo sacro, quando lo scarto linguistico avrebbe comportato il rischio di fraintendimenti essi dovettero optare per una traduzione di tipo comunicativo, che riproducesse non tanto la lettera del testo ebraico quanto il suo significato¹⁵. Per quanto riguarda il lessico, nei casi in cui lo scarto tra i due vocabolari era tale da non consentire una traduzione filologica (ad esempio per i termini tecnici relativi alla geografia, alla botanica o alla zoologia della Palestina), i traduttori avranno dovuto procedere per via interpretativa, ovvero mediante la ricerca di un equivalente culturale che consentisse di rendere l'effetto prodotto sul lettore ebraico dalla presenza di un dato termine entro uno specifico contesto¹⁶.

Per valutare l'efficacia di questo tipo di traduzione bisogna innanzitutto chiedersi chi fossero i traduttori, poi per quali destinatari traducevano e a quale scopo. Abbiamo visto come

¹² Secondo SCHWEITZER 2004, p. 223, la scelta del greco *seirén* per rendere l'ebraico *tannim* dipenderebbe dalla percezione, da parte del traduttore, che il contesto del passo da tradurre (34. 13 e 43. 20) è di tipo mitologico; in caso contrario (come in 35. 7) avrebbe usato un più neutro nome di animale.

¹³ NEWMARK 1981, p. 39; VAN DER LOUW 2007.

¹⁴ Sul concetto di traduzione «fedele» come frutto di un processo di negoziazione, vd. ECO 2010², p. 16 ss.

¹⁵ Sulle tecniche di traduzione dei Settanta, DORIVAL ET AL. 1994², p. 241 ss.; BECK 2000; FERNÁNDEZ MARCOS 2000, pp. 22-31. In generale, sul concetto di traduzione nel mondo antico: BROCK 1979; VAN DER LOUW 2007, pp. 25-55; BETTINI 2012.

¹⁶ Si tratta cioè di una *traduzione funzionale*: BROCK 1979, p. 84; VAN DER LOUW 2007, p. 69.

l'impresa di tradurre in greco la Legge degli Ebrei prenda avvio, nel III secolo a.C, ad Alessandria d'Egitto, sotto il patrocinio dei Tolomei; Alessandria e le sue istituzioni culturali saranno poi la cornice entro cui collocare l'attività della maggior parte dei traduttori che, nei secoli successivi, proseguiranno l'opera dei Settanta. Alessandria, sin dalla sua fondazione, si configura come una città cosmopolita, in cui convivono diversi *éthnē* accomunati dalla partecipazione ad un progetto politico di matrice ellenica: egiziani autoctoni, immigrati greci e gli *Ioudáioi*, la nutrita comunità di ebrei della diaspora, presente in Egitto forse già dall'epoca della distruzione di Gerusalemme da parte dei Babilonesi e sicuramente durante il dominio persiano. Ad Alessandria gli Ebrei costituivano una comunità con la propria specificità etnica, che forniva reparti militari (*politéumata*) etnicamente omogenei, e a cui era riconosciuta piena libertà di culto; al tempo stesso, essi erano parte integrante della *politéia* ellenica: con l'élite greca condividevano innanzitutto la lingua, ma probabilmente anche il percorso educativo. Proprio in Egitto nasce così presso le comunità giudaiche l'esigenza di formalizzare e di trasmettere la propria specificità culturale, utilizzando come lingua-tramite il greco della *koiné*¹⁷.

D'altronde nella stessa Palestina, in età ellenistica, l'ebraico biblico era compreso ormai solo da un'élite colta, mentre la lingua più usata per comunicare era l'aramaico; nelle sinagoghe il Libro Sacro continuava ad essere letto in ebraico, ma con l'appoggio di traduzioni commentate in aramaico (i cosiddetti *Targumim*). Lo stesso problema dovette presentarsi in Egitto, dove gli immigrati ebrei erano ormai interamente ellenofoni, tanto da rendere necessario approntare una traduzione in greco delle Scritture perché costoro potessero vivere in conformità della Legge.

I traduttori che contribuirono al progetto della *Settanta* non sempre si attennero allo stesso modello di traduzione, allontanandosi in qualche caso anche sensibilmente dal testo ebraico. Ad esempio il traduttore del *Libro di Isaia* – che ci interessa in modo particolare – alterna una traduzione letterale a luoghi in cui si discosta invece anche sensibilmente dall'originale¹⁸. È opinione unanime che il traduttore di Isaia fosse un ebreo di Alessandria e che abbia operato poco dopo la metà del II secolo a.C.; è altrettanto probabile che egli si sia formato nell'orbita di quel polo di attrazione culturale che era la Biblioteca¹⁹. La versione greca del *Libro di Isaia* è dunque coeva, o poco successiva, alla *Lettera di Aristeo* che, nel suo racconto romanzato dell'impresa dei Settanta, impone la traduzione patrocinata dai Tolomei come modello di traduzione perfetta, fondata su una rigorosa acribia rispetto all'originale; è verosimile che anche il traduttore di Isaia sia stato animato dalla stessa aspirazione di fedeltà al testo sacro. Le differenze rispetto all'ebraico saranno allora da imputare in parte all'uso di un originale diverso rispetto al Testo Masoretico²⁰, in parte anche ad occasionali fraintendimenti dell'ebraico,

¹⁷ Vd. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI 1991; sulla natura e sul significato di *politéuma*, cfr. HONIGMANN 2004, pp. 98-101. Per una sintesi degli studi più recenti sulla comunità giudaica in Egitto, vd. WASSERSTEIN 2006, pp. 6-13.

¹⁸ SEELIGMANN 2004², pp. 179-221; TROXEL 2008, pp. 73-85.

¹⁹ SEELIGMANN 2004², pp. 222-251; TROXEL 2008, pp. 1-35. In particolare, il versetto 33. 18 («dove sono i *grammatikóí*, dove sono i consiglieri») esprimerebbe il rimpianto per l'assenza da Alessandria di professionisti della cultura, che avevano lasciato la città in segno di dissenso verso Tolomeo VIII Evergete II, salito al trono nel 145 a.C.: TROXEL 2008, p. 25 ss. L'ipotesi che la traduzione di *Isaia* sia opera di più mani, da alcuni sostenuta, non gode più di molto credito tra gli specialisti, con l'eccezione dei cap. 36-39: vd. TROXEL 2008, p. 1 ss.; SCHWEITZER 2004, p. 214 n. 3. Le incongruenze presenti nel testo vengono piuttosto spiegate alla luce delle revisioni a cui esso fu sicuramente sottoposto nei secoli successivi: SEELIGMAN 2004², pp. 41-44.

²⁰ Non è possibile, allo stato attuale delle ricerche, definire le caratteristiche del testo di partenza di cui si servì il traduttore di Isaia: il confronto con i manoscritti di Qumran (il più completo dei quali, 1QIsa^a, è grossomodo coevo

lingua appresa e non di esperienza; ma in molti altri casi le scelte, lessicali e strutturali, del traduttore saranno da intendere come varianti interpretative, ovvero come tentativi di attualizzazione del modello rispetto al contesto culturale in cui il traduttore opera e a cui gli stessi destinatari appartengono. Egli insomma «era più interessato ad avvicinare il libro di Isaia ai suoi lettori che ad avvicinare i suoi lettori al testo»²¹.

Tirando le somme, in quale direzione andrà dunque cercato il senso delle Sirene bibliche? Bisognerà adottare il punto di vista del traduttore, profondo conoscitore della lingua e della cultura greca, che però opera le sue scelte a partire dal testo ebraico? Oppure bisognerà calarsi nei panni dei destinatari della traduzione, ebrei ellenizzati che utilizzano nella comunicazione quotidiana prevalentemente il greco della *koiné* ma che, per conoscenze enciclopediche e per attese cognitive, partecipano profondamente della cultura ebraica? In entrambi i casi l'immagine della sirena di omerica memoria sembra essere stata presa in prestito, con tutto il peso della sua storia secolare, per esprimere un significato squisitamente ebraico. Per delimitare questo significato, dovremo cercare di circoscrivere la portata dei tre termini coinvolti (l'ebraico *tannim* e *benot ya'anan* e il greco *seirén*) nei rispettivi codici e quindi chiederci se esista una contiguità concettuale tra di essi.

Nelle pagine che seguono, cominceremo con il chiederci quale gamma di significati un greco che abitasse ad Alessandria d'Egitto nel II secolo a.C. poteva associare al vocabolo «sirena» e – non da ultimo – quale immagine e quale «etologia» assegnasse all'essere portatore di tale nome. Quindi cercheremo di avvicinarci il più possibile al significato dei due termini ebraici coinvolti, *tannim* e *benot ya'anan*, come doveva essere percepito dal traduttore.

SIRENE ELLENISTICHE

Nel greco della *koiné* il termine *seirén* continua a indicare ciò che aveva sempre indicato dalla sua comparsa nell'orizzonte mitologico dei Greci, ovvero una creatura demonica, dalla voce insieme affascinante e funesta. Nell'ambiente erudito, le sirene continuavano infatti ad essere soprattutto personaggi del mito: ad Alessandria, dove l'esegesi e l'edizione critica di Omero rappresentavano uno dei temi di maggiore interesse per gli studiosi che gravitavano attorno al Museo e alla Biblioteca, le celeberrime antagoniste di Odisseo godevano di fama immutata nonostante i secoli. Nelle sue *Argonautiche*, ad esempio, Apollonio Rodio aveva narrato dell'incontro di Giasone e i suoi compagni, nella generazione eroica precedente a quella a cui appartiene Odisseo, con le temibili cantatrici²². Un altro poeta alessandrino, Licofrone, completerà l'episodio omerico raccontando cosa ne fu delle sirene dopo che Odisseo ebbe oltrepassato indenne il loro scoglio: veniamo così a sapere da Cassandra, la profetessa, che le sirene si gettarono in mare con un tuffo suicida²³.

di LXX-*Isaia*) ha dimostrato che le due versioni, pur riflettendo entrambe una fase pre-masoretica del testo, non sono sufficientemente lontane tra loro da ipotizzare la dipendenza da due diversi *Vorlage*: VAN DER KOOJI 1992. Proprio il confronto con i manoscritti del Mar Morto, d'altronde, autorizza a ritenere che il testo ebraico utilizzato dal traduttore greco non dovesse discostarsi di molto dal testo masoretico: VAN DER KOOJI 1997, p. 517 ss.

²¹ TROXEL 2008, p. 101; cfr. SCHWEITZER 2004.

²² Ap. Rh. 4. 891-919.

²³ Lycoph. Alex. 712-716.

È possibile che il traduttore di *Isaia*, che si suppone fosse di buona cultura greca, come dimostra la sua padronanza della lingua, quando usa il termine *seirén* lo faccia con la consapevolezza del referente mitico che esso evoca²⁴; più difficile stabilire se i destinatari finali della traduzione, gli Ebrei ellenizzati che avrebbero usato *Isaia* in greco per usi liturgici, possedessero la stessa competenza.

Proviamo allora a definire la portata semantica che il termine *seirén* poteva assumere nel greco parlato nell'Egitto del II secolo a.C., lasciandone per il momento da parte le ricorrenze letterarie e il referente mitologico. Nel greco di età ellenistica, «sirena» ricorre prevalentemente, nella poesia funeraria, tra gli strumenti retorici del lutto, ora come termine di paragone del pianto funebre²⁵, talora come epiteto del defunto stesso (o più spesso della defunta) di cui si piange la prematura dipartita²⁶. Altre volte *seirén* assume il significato di «segnacolo funerario» o, per trasferimento metonimico, di «tomba»: l'epigramma inciso sulla tomba di Baucide, compagna della poetessa Erinna, si rivolge alle stele, alle sirene e all'urna perché ricordino al passante il nome della defunta; statue di sirene «lacerate dal pianto» stanno sulla tomba di Clio, appena adolescente; una sirena «tiene le ossa e il corpo [...] di Lethe prematuramente defunta»²⁷.

A chiarire la portata del termine *seirén* può allora aiutarci anche una breve disamina della documentazione monumentale e figurativa. L'uso delle sirene funerarie, sia sotto forma di statua eretta su un pilastro ai lati della tomba che di raffigurazione a rilievo su una stele, aveva conosciuto una breve ma intensa stagione tra gli scultori ateniesi che rifornivano le necropoli dell'Attica nel IV secolo a.C.: creature con coda e zampe di uccello, ma con il volto e il busto di donna incorniciato dalle grandi ali fissate all'altezza delle scapole venivano rappresentate nell'atto di suonare la lira o il doppio flauto, richiamando il rituale del *thrénos*, il canto funebre nel quale si intessevano le lodi del defunto; oppure erano ritratte come lamentatrici, nel gesto di percuotersi il petto o di strapparsi i capelli, di compiere cioè il *kopetós* rituale affidato alle donne in occasione dei funerali. Alla fine del secolo, quando la legge antisuntuaria emanata da Demetrio Falereo mette al bando l'uso di monumenti funebri lussuosi, anche le attestazioni iconografiche di sirene funerarie ad Atene si esauriscono. La tradizione continua però ininterrotta nel resto del mondo ellenistico per tutto il III e II secolo a.C.: sirene musicanti o lamentatrici, ma anche più meste sirene piangenti, con il volto malinconicamente chinato di lato, sorretto dal palmo di una mano, compaiono su stele funerarie e su sarcofagi prodotti in Asia Minore e nelle isole dell'Egeo, in Italia meridionale (in particolare a Taranto) e sulle coste orientali dello Ionio²⁸.

L'uso di collocare sirene sulle tombe dovette ricevere un impulso dai racconti sulle esequie grandiose che lo stesso Alessandro Magno aveva fatto celebrare a Babilonia per l'amico

²⁴ In generale, sui traduttori della *Settanta* come eruditi formati nell'ambito della *paidéia* greca, vd. HONIGMAN 2004, che sottolinea le affinità tra il processo di fissazione del testo della Bibbia greca e quello, condotto in parallelo ad Alessandria, dei poemi omerici.

²⁵ Nell'epigramma funerario per Leon da Itanos, Creta, il figlioletto orfano del defunto «come una Sirena si struggerà di pianto»: IC III, iv, 39 A-B, I sec. d.C.

²⁶ SEG I.1, 567: epigramma funerario per Lisandre, III sec. a.C., dal Fayyum; IGUR III, 1305 = IG XIV, 1942: epigramma inciso sull'altare funerario di Petronia Musa, II sec. d.C., da Roma, MANCINI 2005, p. 183.

²⁷ AP 7. 710 (attribuito ad Erinna, IV sec. a.C.?); AP 7. 491 (attribuito a Mnasalcas di Sicione, III sec. a.C.); IG XII.7. 495 (da Amorgos).

²⁸ Vedi MANCINI 2005, pp. 17-47. Sulla presenza di monumenti funerari con sirene, piangenti e musicanti, sulle coste adriatiche dell'Iliria e sui contatti con la scultura funeraria tarantina, vd. FERRARINI - SANTORO 2009.

Efestione, che si conclusero con l'incendio di una monumentale pira ornata di armi e di rilievi e sormontata da due statue cave di sirene, all'interno delle quali avrebbe preso posto il coro a cui era affidato il lamento funebre²⁹. La popolarità del soggetto è documentata anche dalle repliche in materiale povero o in piccole dimensioni, come le statuette in terracotta policroma destinate ad entrare nel corredo funebre, la cui presenza è documentata in tutto il Mediterraneo permeato dalla cultura figurativa greca: l'Egitto dei Tolomei non fa eccezione³⁰ (Figg. 1-2). Qui la presenza di sirene nella tomba è un segno di appartenenza del defunto alla cultura greca: le sirene lamentatrici compaiono ad esempio nel repertorio di soggetti che decora i vasi cinerari in terracotta dipinta rinvenuti in varie necropoli di Alessandria, corredati da iscrizioni che ricordano il nome del defunto, di norma un greco vicino alla corte dei Tolomei³¹. Alcune statuette di calcare di sirene servirono inoltre, con ogni probabilità, da segnacolo funerario, così da essere ben visibili ai visitatori della tomba e del cimitero³².

Quando dunque il traduttore di Isaia sceglie il vocabolo greco *seirén* per caratterizzare lo scenario delle città trasformate in deserto e infestate dalle bestie selvatiche, lo spettro del contenuto che ha a disposizione abbraccia un sistema di significati connessi al lutto, dalla mestizia al pianto diretto e alle manifestazioni parossistiche del dolore. Il termine «sirena», inoltre, si riferisce in maniera più concreta anche ad un tipo di immagine teriomorfa, ben consolidata in età ellenistica a seguito di circa cinque secoli di sperimentazioni iconografiche: sin dall'alto arcaismo le sirene occupano, nella tassonomia dell'immaginario, un posto tra gli ibridi uomo-animale, e più in particolare tra quelli nati per sommatoria di ali, zampe e piume di uccello con un volto umano che, dopo alcuni tentennamenti iniziali, diventa stabilmente quello di una donna. Nel linguaggio figurativo ellenistico, omogeneo per temi e stile in tutto il bacino mediterraneo, l'immagine delle sirene ha ricevuto poi un aggiornamento al gusto imperante che richiede una più netta umanizzazione e l'enfatizzazione dei tratti femminili: esse conquistano così, assieme al volto, anche braccia, seno, fianchi e ventre di giovane donna. L'evoluzione dell'iconografia si riflette anche sull'estensione semantica del nome, che si arricchisce di significati connessi con la seduzione erotica³³.

All'interno di questa gamma di significati, il traduttore dovette scegliere l'accezione di *seirén* più adatta a rendere il senso del contesto all'interno del quale la avrebbe usata. Per tentare dunque di disambiguare il vocabolo greco, torniamo al testo della Bibbia ebraica e cerchiamo di circoscrivere il significato che il traduttore dovette preoccuparsi di preservare.

²⁹ Diod. Sic. 17. 115. 1-5. Vd. BETTINI - SPINA 2007, p. 116.

³⁰ E.g.: Alessandria d'Egitto, Museo Greco-romano: statuetta di sirena musicante e statuetta di sirena lamentatrice. Cfr. TEZGÖR 2007, p. 119, nr. 134, tav. 46a e p. 203, nr. 272, tav. 81a.

³¹ E.g.: due sirene lamentatrici affiancano la stele con su scritto il nome della defunta, Lais, su una *hydria* di Hadra: PFUHL 1923, vol. II, p. 913 e vol. III, fig. 758.

³² Dalla necropoli di Sciabti provengono tre statuette in calcare di sirene lamentatrici, una delle quali abbastanza grande (oltre 50 cm,) da far supporre che fosse stata originariamente collocata a coronamento di un monumento sepolcrale: BRECCIA 1912, pp. 23-25, nr. 37-39, tav. XXXIV. 39-40.

³³ Sull'iconografia delle Sirene, HOFSTETTER 2007; MANCINI 2005, spec. p. 105 ss.

GLI SCIACALLI, LE «FIGLIE DEL LAMENTO» E ALTRE BESTIE DEL DESERTO

Le sirene, o meglio gli esseri che esse traducono, appartengono ad un complesso e misterioso bestiario del deserto. Le rovine di Edom, ad esempio, risuonano del frastuono prodotto dalle più disparate specie di creature selvatiche (*Is.* 34. 13-14):

(13) Nei suoi palazzi saliranno le spine, ortiche e cardi sulle sue fortezze; diventerà una tana di sciacalli (*tannim*), un recinto per gli struzzi (*benot ya'annah*). (14) Bestie selvatiche (*siyyim*) si incontreranno con iene (*'iyyim*), i satiri (*se'irim*) si chiameranno l'un l'altro; là si poserà anche Lilith e vi troverà tranquilla dimora.

La stessa fauna popola, come abbiamo visto, le rovine di Babilonia in *Is.* 13. 21-22. Tra le rovine delle città abbandonate dagli uomini compaiono dunque esseri teriomorfi, sulla cui natura permangono non poche incertezze: innanzitutto, si tratta di animali reali o di esseri soprannaturali? Alcuni di essi sembrano appartenere ad una sorta di demonologia popolare, relitti di un passato premonoteista o frutto di influenze mediorientali e canaanite, sia pure convertiti in immagini metaforiche³⁴: i *se'irim*, sorta di capri, o «satiri delle steppe»; i *siyyim*, non meglio interpretate «creature dell'aridità»; *lilith*, termine che designa la civetta ma anche un temuto demone femminile; gli *'iyyim*, cani selvatici o «folletti delle isole». Per rendere comprensibile ai propri lettori la natura dei demoni teriomorfi semitici, in questo e in altri libri della Bibbia i Settanta hanno tirato in ballo i mostri della mitologia greca, come i satiri e le sirene, conandone anche di nuovi ma perfettamente coerenti con la tassonomia dei mostri greci: gli *onokéntauroi*, ad esempio, centauri dalla componente animale asinina anziché equina. In caso di intraducibilità si sono limitati ad un generico *daimónia* o *éidola*³⁵. In altri casi, come in quello di *tannim* e *benot ya'annah*, sussistono maggiori incertezze: il fatto stesso che il testo greco renda i due vocaboli ebraici ora con nomi pertinenti alla zoologia reale ora al bestiario fantastico ne dimostra l'ambiguità. Probabilmente, come si è detto, il traduttore avrà operato le sue scelte di volta in volta, a seconda che il contesto richiedesse o meno una coloritura mitologica.

Ciò che accomuna i differenti luoghi in cui compaiono le sirene è, oltre allo scenario di distruzione e desolazione, la forte coloritura sonora del contesto. In *Isaia* 34. 13-14, ad esempio, il frastuono prodotto dai demoni del deserto è espresso attraverso il verbo *boáq* («emettere grida, acuti richiami»):

13 [...] και ἔσται ἔπαυλις σειρήνων και αὐλή στρουθῶν. (14) Καὶ συναντήσουσιν δαιμόνια ὄνοκενταύροις και βοήσουσιν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον: ἐκεῖ ἀναπαύσσονται ὄνοκενταύροι, εὖρον γὰρ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν.

diventerà una tana di sirene e un recinto per gli struzzi. (14) E i demoni si incontreranno con gli onocentauri e lanceranno l'uno all'altro grida di richiamo; lì riposeranno gli onocentauri, infatti vi troveranno un luogo di riposo.

³⁴ KORNFIELD 1992, p. 4 ss.

³⁵ Vd. KORNFIELD 1992; BONATI - BERNARDELLI 2001, pp. 79-88; ANGELINI 2009. Sugli onocentauri, PICCININI 1998.

Anche nella profezia su Babilonia (13. 21-22) il traduttore ha cura di preservare l'effetto sonoro del testo originale attraverso una ridda di demoni, sirene, onocentauri e più generici *théria* che fanno risuonare le case deserte del frastuono (*échos*) dei loro versi e delle loro danze. In questo contesto le sirene sono particolarmente di casa. La voce delle sirene, canonizzata nel racconto di Omero come un canto (*aoidé*), è concepita in realtà come suono allo stato puro, non imbrigliato entro precisi rapporti armonici, contrapposto sia alla musica normativa, che si iscrive all'interno di determinati *nómoi*, sia alla parola articolata³⁶. Alle comunità ellenofone dell'Egitto tolemaico era inoltre ben nota, come abbiamo visto, l'equivalenza lessicale tra *seirén* e un tipo particolare di suono, quello lugubre e reiterato tipico del compianto funebre.

Per il traduttore di Isaia, dunque, chiamare in causa le sirene equivale a descrivere, in termini greci, i versi tetri e spaventosi che aleggiavano nelle terre infestate dai demoni. Ne abbiamo una conferma nell'uso del termine *seirén* in un altro luogo dell'Antico Testamento, ovvero tra le profezie di Michea. Nella visione della distruzione di Samaria, così il profeta esprime il suo lutto (*Mic.* 1. 8) nel testo ebraico: «Per questo io piangerò e griderò, andrò scalzo e nudo; alzerò lamenti come lo sciacallo (*tannim*), grida lugubri come lo struzzo (*benot ya'anah*)». Dai Settanta il lamento sulla Samaria viene definito «un *kopetós* come quello dei serpenti» e «un *pénthos* come quello delle figlie delle sirene». Le lamentazioni del profeta vengono descritte dunque come il suono sordo e reiterato prodotto dai colpi autoinferti (*kopetós*) e come i lamenti acuti che accompagnavano i funerali (*pénthos*). E, dal momento che il bestiario greco contiene un essere che detiene la «titolarità» del canto funebre, perché non utilizzarlo all'interno della similitudine che descrive il pianto del profeta?³⁷

Una volta avvenuta l'associazione delle sirene al pianto di dolore tipico della poesia apocalittica non si tornerà più indietro. Negli *Oracoli Sibillini*, una raccolta di oracoli redatta in greco tra il V e il VII secolo d.C., probabilmente in Egitto, con materiale proveniente per lo più dalla tradizione profetica giudaica, le sirene sono chiamate a cantare il compianto funebre sulla rovina della Fenicia: «Fenicia, un terribile lutto ti attende, finché tu cadrai di una funesta fine, tanto da far piangere davvero le sirene»³⁸.

L'esigenza, da parte del traduttore di Isaia, di rendere comprensibile soprattutto la connotazione sonora del contesto anziché identificare con precisione gli animali o i demoni del testo di partenza emerge chiaramente dalle sue scelte: ad esempio nel versetto 21 di *Is.* 13, l'unico luogo in cui usa *seirénes* per tradurre *benot ya'anah*, il testo greco presenta un maggior numero di notazioni acustiche («i loro palazzi si riempiranno di frastuono, vi faranno dimora le sirene, vi danzeranno i demoni») rispetto al versetto successivo, il che deve averlo indotto ad optare per più prosaici porcospini (*echínoi*) in luogo dei *tannim* presenti nel testo ebraico, liberando così le sirene per usarle dove più ne aveva bisogno.

Chiarito dunque che abbiamo a che fare con una traduzione contestuale e non letterale, possiamo comunque chiederci se esista una prossimità tra il termine *seirén* e i suoi referenti in ebraico, o almeno uno dei significati che essi assumono nella cultura ebraica, per tentare di

³⁶ MANCINI 2005, pp. 34-47; BETTINI - SPINA 2007, p. 105 ss.; cfr. CAVARERO 2005, pp. 103-116, che ripercorre le riletture moderne (da Kafka a Horkheimer ed Adorno) della vocalità non-semantica delle sirene.

³⁷ KAUPÉL 1934, p. 159 ss. ipotizza che proprio la caratterizzazione funeraria della sirena greca motivi la sua presenza nel deserto giudaico, parallelo simbolico del regno dei morti.

³⁸ *Oracoli Sibillini*, 5. 457, ed. J. Geffcken, Leipzig 1902. KAUPÉL 1934, p. 162; CAPELLI 1997, p. 343.

circoscrivere meglio quale accezione delle sirene il traduttore abbia valorizzato tra quelli che il suo sapere enciclopedico gli suggeriva. Le cose, purtroppo, non sono così semplici, perché sul significato proprio dei due termini *tannim* e *benot ya'annah* non c'è affatto accordo tra i compilatori dei principali lessici ed enciclopedie della Bibbia. Per i primi, infatti, l'interpretazione tradizionale propende per una specie di sciacalli, il che spiegherebbe bene le motivazioni del traduttore, in quanto lo sciacallo, com'è noto, ha una caratterizzazione sonora forte, dovuta al suo verso lamentoso, acuto e prolungato³⁹. Altri invece, partendo dal contesto che vede i *tannim* in compagnia di altri uccelli (gli struzzi e le civette) hanno proposto di riconoscerci una specie di uccello, una civetta del deserto, dal verso lamentoso⁴⁰. In questo caso neppure un esercizio di retroversione potrebbe dirimere i dubbi: infatti abbiamo visto come il traduttore di *Isaia*, a seconda delle circostanze, adotti per rendere i *tannim*, oltre alle sirene, nomi riferibili ad animali molto diversi tra loro, alcuni dei quali ben poco ciarlieri, come il porcospino o il serpente⁴¹; in un caso invece, come abbiamo notato, per descrivere il ritorno della vita nel deserto in cui Yahweh ha fatto scaturire l'acqua, trasforma il termine *tannim* in «allegrezza degli uccelli» (*euphrosúne ornéon*), ovvero in una perifrasi che descrive un suono lieto e melodioso⁴².

Per quanto riguarda invece *benot ya'annah*, gli struzzi, abbiamo visto come anche a questi animali sia attribuito un verso che ricorda un grido lamentoso: «alzerò grida lugubri come quelle degli struzzi» (*Mic.* 1. 8). In effetti, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, gli struzzi sono animali dal repertorio vocale abbastanza vasto, fatto di suoni gutturali, bassi e monotoni, ma anche di fischi acuti emessi in caso di pericolo⁴³. Nella cultura classica, però, il verso prodotto dallo struzzo non costituisce un aspetto caratterizzante della sua etologia né si presta ad usi proverbiali: geografi e naturalisti ne sottolineano la velocità nella corsa, l'incredibile voracità, la stupidità che li spinge, come vuole Plinio, a sentirsi al sicuro con la testa nascosta sotto la sabbia ma ne ignorano del tutto le manifestazioni sonore⁴⁴. Potrebbe essere il motivo questo che ha spinto il traduttore di *Isaia* a sostituire il termine ebraico con *seirén*, ovvero con uno che, ad un pubblico ellenizzato, richiamasse la connotazione sonora presente nel testo originale ma debole nel più diretto corrispondente linguistico, ovvero *strouthós* o *strouthokámēlos*.

Dunque il traduttore di *Isaia*, attingendo alla sua cultura classica e al folclore dell'Egitto ellenistico che associava il termine *seirén* al lamento funebre, utilizza le sirene per descrivere, per via di similitudine, la coloritura sinistra e ipnotica dei suoni che echeggiano nei luoghi abbandonati e maledetti da Dio, infestati, nella poesia di tipo profetico e apocalittico, da animali

³⁹ ZORELL 1957, pp. 903-904; KORNFIELD 1992, p. 14; KÖHLER ET AL. 1994-2000, vol. IV, p. 1759; RIEDE 2002, p. 122 ss. *Tan* ha il significato di «sciacallo» nell'ebraico moderno. Si tratterebbe dello sciacallo dorato (*Canis aureus*) ancora frequente in Palestina.

⁴⁰ FELIKS 2007b, p. 550, che propone la derivazione di *tannim* da *tanah*, «emettere lamenti». Cfr. BOTTERWERK ET AL. 2006, pp. 712-713 e 715 ss., che porta all'attenzione *Lam.* 4. 3, in cui i *tannim* sono chiaramente definiti come mammiferi che allattano i propri cuccioli.

⁴¹ È stato proposto che la resa di *tannim* (plurale di *tan*) con *drákontes* sia frutto della quasi omofonia con il singolare *tannin*, ovvero «mostro marino, drago, serpente»: BOTTERWERK ET AL. 2006, p. 713; BONATI - BERNARDELLI 2001, p. 85.

⁴² *Is.* 35. 7.

⁴³ RIEDE 2002, p. 123; sull'etologia degli struzzi, vd. anche LAUFER 1926, p. 10. In ebraico moderno, *ya'en* conserva il significato di «struzzo». Tuttavia alcuni lessici interpretano le bibliche *benot ya'annah* come qualche tipo di uccello dal verso lugubre, come la civetta: KÖHLER ET AL. 1994-2000, s.v.; FELIKS 2007a e 2007b, p. 550; cfr. BONATI - BERNARDELLI 2001, pp. 83-84.

⁴⁴ LAUFER 1926, pp. 21-28.

del deserto e da altre creature di cui è difficile stabilire se appartengano alla zoologia reale o a quella fantastica.

I motivi di tale scelta risulteranno chiari, anche a secoli di distanza, agli esegeti della Bibbia greca, come il patriarca di Alessandria Cirillo il quale, agli inizi del V secolo d.C., commenterà l'associazione tra sirene e struzzi a questo modo: «È abitudine delle Sacre Scritture di denominare sirene i più ciarlieri degli struzzi e qualsiasi essere che sembri declamare qualcosa di armonico o di euritmico»⁴⁵. Nell'esegesi patristica, anzi, prevale gradualmente una visione razionalizzante che lascia in ombra la natura favolosa della sirena classica per fare progressivamente della *seirén* biblica nient'altro che un uccello tra tanti, solo più canoro: i commentari dei Padri della Chiesa, infatti, si limitano a registrare l'equivalenza di *seirén* con *strouthokámēlos*, «struzzo», o con *glaux*, «civetta»⁴⁶, rimettendosi all'autorità degli Ebrei, ovvero di quei traduttori bilingui noti come *Graeci recentiores* che, nel II secolo della nostra era, rimisero mano alla traduzione greca dell'Antico Testamento in nome di una maggiore fedeltà al testo ebraico rispetto a quella dei Settanta⁴⁷.

Abbiamo visto come per il vescovo di Alessandria il termine «sirena» si addica bene a qualunque essere che emetta un verso armonioso; anche per il retore cristiano Procopio di Gaza l'*hēduphōnía*, la dolcezza della voce, è la qualità che caratterizza «certi uccelli (...) che (Isaia) chiamò sirene»⁴⁸. Dunque il verso emesso dagli esseri che Isaia – o meglio il suo traduttore – chiama sirene, qualunque cosa essi siano, non è necessariamente lugubre e raggelante, ma può essere anche dolce e gradevole: abbiamo visto infatti come in *Isaia* 43. 20 la gioia del popolo eletto a cui Yahweh elargisce i suoi doni, facendo sgorgare acqua nel deserto, è espressa dai canti di gratitudine intonati (*eulogéin*) dalle sirene e dalle «figlie degli struzzi». Ciò ci dà da pensare: è abbastanza ovvio che i Padri greci della Chiesa sovrapponevano alle sirene bibliche il ricordo, sia pure vago, di quelle mitiche cantatrici di Omero; dobbiamo supporre che tale reminiscenza fosse presente, sin dagli inizi, anche al traduttore di Isaia? Una domanda del genere se ne porta dietro almeno altre tre: quando il nostro traduttore utilizza il rimando alle sirene per descrivere, per antonomasia, un suono che echeggia nel deserto, esse conservano ancora, ai suoi occhi, la loro originaria natura di creature soprannaturali o il loro nome è ormai privo di ogni eco mitica? E, di conseguenza, quale aspetto immaginava che esse avessero? E poi: per lui e per il suo pubblico era ancora viva la nozione di seduzione, incanto, connessa al canto delle sirene nel mito pagano?

Il testo della *Settanta* non ci offre in sé molti indizi su cui fondare una risposta; tenteremo dunque di allargare lo sguardo al contesto da cui la traduzione nasce e ricostruire se non altro un ventaglio di possibilità, con la consapevolezza di muoverci nel puro campo delle ipotesi.

⁴⁵ Cyr. *Is.* 4. 43. 20 (PG 70, 908 d).

⁴⁶ *Strouthokámēlos*: Bas. *Is.* 13. 21-22 (PG 30, 601a); Thdt. *Jer.* 50. 39 (PG 81, 745); *glaux*: Cyr. *Is.* 2. 2 (PG 70, 364); id. (PG 70, 748); Proc. G. *Is.* 13. 17-22 (PG 87, 2089).

⁴⁷ Delle traduzioni greche di Aquila, Simmaco e Teodoziona, i cosiddetti *graeci recentiores*, si conservano solo pochi frammenti all'interno delle *Hexapla* di Origene, un'edizione sinottica del testo ebraico e delle sue traduzioni in greco redatta nel IV secolo d.C. e a sua volta giunta a noi lacunosa. Nei frammenti superstiti, *strouthokámēloi* è preferito a *seirénes* per rendere *benot ya'annah* in *Is.* 13. 21, 34. 13 e 43. 20: FIELD 1964², vol. II, p. 455, 498, 518.

⁴⁸ Proc. G. *Is.* 43. 20 (PG 87, 2396). Qui Procopio, dopo aver chiarito il significato «letterale» di *seirén* come uccello melodioso, ne offre anche una lettura allegorica: «Inoltre, attraverso certi uccelli dalla dolce voce che chiamò sirene, (Isaia) rappresenta alcuni saggi di fuori che, con belle parole, conducevano verso Dio».

ANCORA DONNE-UCCELLO? LE SIRENE DEL SERAPEUM DI MEMPHIS

Abbiamo visto sopra come un Ebreo ellenizzato che visse ad Alessandria d'Egitto avesse svariate occasioni di fare esperienza visiva, sotto forma di statue o statuette funerarie, dell'ibrido donna-uccello che, da almeno cinque secoli, portava il nome greco di sirena. Un monumento in particolare, però, dovette godere di una fama tale da far supporre che, nell'Egitto tolemaico, l'immagine della creatura mitologica dalle fattezze femminili e dalle appendici di uccello dovesse far parte dell'enciclopedia visuale condivisa.

Nel 1850 Auguste Mariette iniziò lo scavo del Serapeum di Memphis, in realtà una lunga via processionale che conduceva dal tempio del dio-toro Apis a Memphis alla necropoli sotterranea di Saqqara, scavata nel deserto e destinata ad accogliere i corpi mummificati dei tori sacri. Inaugurato nel corso del Nuovo Regno (1300 anni circa prima dell'era cristiana), il complesso sacro ricevette attenzioni e migliorie da molti dei regnanti successivi, compresi i Tolomei e poi l'amministrazione romana. Seguendo lo sviluppo della via processionale, Mariette intercettò una struttura ad emiciclo lungo la quale erano disposte undici statue di tipo greco, in calcare locale, raffiguranti altrettanti personaggi stanti e seduti, uno dei quali fu identificato, grazie all'iscrizione presente sulla base, con il poeta Pindaro⁴⁹ (Fig. 3). L'emiciclo si rivelò, nelle campagne successive, un podio semicircolare che sosteneva le statue dei più celebri poeti e filosofi della tradizione greca (oltre a Pindaro Platone, Protagora e Talete) raccolte attorno a quella centrale di Omero insieme a membri della dinastia dei Tolomei, tra cui Demetrio di Falero. L'emiciclo era il punto di arrivo di un percorso monumentale (un *drómos*) che collegava il tempio funerario di Nectanebo II (360-342 a.C.), l'ultimo faraone egiziano prima della conquista da parte di Alessandro Magno, al Serapeum vero e proprio, ovvero alla necropoli di Apis. Uno dei muretti che delimitavano il *drómos* sul lato Sud era decorato da una teoria di statue che accostavano curiosamente figure tradizionali del bestiario fantastico egiziano a quelle del mito greco: il centro della sequenza era occupato da una pantera cavalcata da un bambino in cui gli editori riconobbero agevolmente Dioniso; lo stesso dio conduce, nelle due statue che affiancavano quella centrale, due pavoni con la ruota dispiegata e, nelle due sculture più esterne, un leone e un gigantesco Cerbero. La serie è completata da due coppie di animali fantastici: una sfinge e un uccello rapace che al momento del rinvenimento indossava la doppia corona dell'Egitto faraonico, e infine, due sirene. La prima, in migliore stato di conservazione e conservata al Museo del Cairo, è raffigurata nell'atto di suonare la lira mentre accenna ad un grazioso passo di danza, la zampa destra incrociata davanti alla sinistra (Fig. 4), il busto che compie una torsione a destra, la testa inclinata di lato⁵⁰. Dell'altra Sirena si conserva solo il disegno tratteggiato da Mariette al momento della scoperta⁵¹ (Fig. 5): anch'essa compiva un movimento di danza, speculare a quello della prima, ma quanto al movimento delle braccia nulla è possibile ipotizzare dalla documentazione.

⁴⁹ Mariette pubblicò solo alcune notizie degli scavi; dopo la sua morte le sue carte e i suoi disegni furono pubblicati da G. Maspero. L'edera dei filosofi fu poi rinterrata durante la seconda guerra mondiale e riportata alla luce negli anni '50, con metodo scientifico, da M.J. Lauer e Ch. Picard che constatarono i danni irreversibili subiti dalle sculture PICARD 1951; LAUER - PICARD 1955.

⁵⁰ Cairo, Museo Egizio. Di grandezza poco minore del vero (1,36 m.). LAUER - PICARD 1955, p. 216 ss., figg. 117-119, pl. 21.

⁵¹ LAUER - PICARD 1955, p. 222 ss., fig. 121.

Il complesso di sculture greche del Serapeum è dunque riferibile alla prima età tolemaica, probabilmente proprio al regno di Tolomeo I Sotèr, a quanto lascerebbe intendere la presenza del ritratto di Demetrio Falereo, suo consigliere; la commistione di elementi greci ed egiziani si intende nel clima di sincretismo culturale e religioso promosso dai sovrani lagidi. Lungo il *dromos*, infatti, si aprono una accanto all'altro due cappelle, una delle quali dedicata ad Osiris-Apis, l'altra a Dioniso, le cui personalità e competenze confluiranno in quella di Serapide, vero e proprio dio della mediazione culturale. L'atmosfera dionisiaca del complesso è stata sottolineata sin dai primi editori⁵² e acquista un nuovo significato alla luce delle più recenti ipotesi sulla funzione del complesso: combinando i dati archeologici, da cui si ricostruisce un accesso monumentale, con le testimonianze delle fonti scritte, si è supposto che proprio qui sia da localizzare la prima tomba di Alessandro Magno, che accolse temporaneamente il corpo del Re trasportato da Babilonia per volontà di Tolomeo finché, qualche anno dopo, non venne spostato ad Alessandria⁵³.

L'adozione, nell'iconografia funeraria, di soggetti connessi a Dioniso e al suo seguito è ben documentata in tutto il Mediterraneo di cultura greca in età ellenistica, in linea con il diffondersi di credenze escatologiche in cui la morte è sentita come l'inizio di un processo di beatificazione il cui esito è la conquista dell'immortalità e della comunione con il divino⁵⁴. All'interno di questo immaginario – noto, ad esempio, attraverso le produzioni ceramiche dell'Italia meridionale – le sirene, con il loro canto e le loro danze, celebrano l'approdo del defunto ad una dimensione ultraterrena in cui si possa vivere in eterno liberati dal peso del corpo, godendo di gioie che sono una proiezione di quelle terrene, tra cui quelle della musica e dell'amore⁵⁵. Questa connotazione gioiosa e salvifica, dunque, era uno dei significati possibili che un individuo al corrente delle più raffinate tendenze spirituali del suo tempo poteva trovare alla voce «sirena» della sua enciclopedia; per un profano, o per un non-greco che fosse sufficientemente a suo agio con i capisaldi della cultura greca, l'esperienza visiva legata a complessi figurativi come quello del Serapeo di Memphis doveva comunque generare delle associazioni di idee comunemente connesse con le figure del tiaso dionisiaco: un'allegria sfrenatezza dai risvolti inquietanti, una lieta parata di mostri, la cui natura soprannaturale li pone naturalmente in contatto con il mondo dei morti. A questo complesso di idee può attingere il traduttore di Isaia quando cerca un equivalente greco per esprimere le bestie selvatiche che funestano le città abbandonate della letteratura apocalittica ebraica e il loro frastuono indemoniato: le sirene vi trovano posto accanto agli onocentauri e a demoni danzanti, a cui possiamo forse attribuire le fattezze di satiri.

Ma osserviamo più da vicino le fattezze delle sirene di Memphis, o almeno di quella tra le due che si è meglio conservata (Fig. 4). Essa presenta un'iconografia aggiornata alle più moderne tendenze dell'arte ellenistica: rispetto alle tradizionali sirene musicanti o piangenti della scultura funeraria, in cui i tratti umani e quelli animali erano fusi in un insieme armonico (come alle figg. 1 e 2), queste sirene ellenistiche appaiono costruite per assemblaggio di parti pertinenti ad anatomie diverse. Il morbido busto femminile della sirena di Memphis, dai piccoli seni di

⁵² PICARD 1951, pp. 79-80; LAUER - PICARD 1955, pp. 225-227.

⁵³ Paus. 1. 6. 3; Curt. Ruf. 10. 10. 20. Vd. ADRIANI 2000, p. 7 ss.

⁵⁴ La bibliografia sul movimento religioso che viene abitualmente definito «orfismo» è molto vasta; mi limito pertanto a citare uno studio di sintesi con richiami bibliografici: RIEDWEG 1996.

⁵⁵ MANCINI 2005, pp. 85-103.

ragazza, si salda all'altezza dei fianchi con le lunghe zampe da uccello; il trapasso dall'epidermide liscia della ragazza al piumaggio dell'animale accentua anziché celarla la cesura. Il corpo di uccello si è risolto in una sorta di treno posteriore, un esito che già da secoli aveva avuto, ad esempio, l'incontro tra l'anatomia dell'uomo e quella del cavallo nell'iconografia dei centauri. La stranezza dell'insieme è accentuata dall'abbondanza di accessori che ornano il busto e le orecchie della sirena. Una collana a pendenti le orna il collo, alle orecchie porta orecchini, mentre una catenella le attraversa il busto a mo' di bandoliera a cui sono sospesi ciondoli, probabilmente talismani (i cosiddetti *periámmata*), un tipo di parure che caratterizza in modo particolare le rappresentazioni delle prostitute⁵⁶: il tema della seduzione, in special modo quella erotica, è dunque ben presente in questa sirena egiziana.

Gli anonimi scultori che operarono a Memphis riprodussero, nella friabile pietra locale, un tipo iconografico che andava affermandosi in tutto il Mediterraneo, sia sotto forma di rilievi che di statue funerarie⁵⁷. Si può dunque supporre che questa immagine di donna-uccello fosse ormai familiare anche al nostro traduttore e al suo pubblico, nonostante la sua incongruenza biologica. Meno comune, invece, almeno nell'area del delta del Nilo, doveva essere l'incontro con un altro animale, questa volta reale ma dalla morfologia altrettanto paradossale, ovvero lo struzzo, frequente invece nella zona sub-sahariana e nella Nubia da cui se ne importavano le uova e le piume⁵⁸. Il grosso uccello che non vola, dalle lunghe zampe in buona parte nude, cioè non coperte di piume, dall'abbondante coda, il lungo collo anch'esso nudo, gli occhi provvisti di ciglia creava problemi tassonomici già ad Aristotele, in quanto portatore di tratti comuni agli uccelli e agli animali da terra, ai bipedi e ai quadrupedi⁵⁹: per costruire una rappresentazione e comunicare un animale del genere, che scavalca diversi segmenti dell'universo dei viventi, e per di più comunicarlo in greco, il nostro traduttore aveva la possibilità di realizzare un'inferenza fisiognomica, ovvero di costruire un'analogia descrittiva a partire da forme note⁶⁰. Ora, la forma più prossima ad uno struzzo, tra quelle a disposizione di un ebreo che visse nell'Egitto dei Tolomei, è proprio lo sirena dell'arte ellenistica, con il suo corpo da grosso uccello, le sue lunghe zampe e le ali puramente ornamentali, che non servono a volare.

Scegliendo di tradurre *benot ya'anh* con *seirénes*, dunque, il traduttore di Isaia ottiene un duplice effetto: descrivere l'animale che popola le rovine mediante un processo di analogia ostensiva e mediare, attraverso le connotazioni sonore delle sirene e delle altre figure prese in prestito dal bestiario del mito pagano, l'idea di un frastuono terrificante, di una sarabanda infernale (o, a seconda dei passi, di un canto di esultanza) contenuta nel testo di partenza. Ma

⁵⁶ LAUER - PICARD 1955, pp. 218-219; cfr. MANCINI 2005, pp. 105-107.

⁵⁷ Una sirena molto simile a quella del Museo del Cairo, danzante al suono della lira tra girali vegetali, è raffigurata su un rilievo in stucco policromo che decorava il timpano di un sarcofago di legno rinvenuto non lontano dal *drómos* del Serapeo di Memphis: LAUER - PICARD 1955, p. 220 fig. 120; HOFSTETTER 1997, p. 1102, nr. 110; MANCINI 2005, p. 253 Cat. 124. Alla medesima tipologia appartengono anche le celebri statue di sirene del gruppo scultoreo tarantino detto di «Orfeo e le Sirene» oggi al Getty Museum di Malibu, in cui la cesura tra busto femminile e zampe da uccello è nascosta dal peplo: HOFSTETTER 1997, p. 1101, nr. 97; MANCINI 2005, p. 253, Cat. 123, fig. 16. Per il rilievo funerario, si veda una stele da Chios del III secolo a.C. con due sirene musicanti sui lati minori: Chios, Museo Archeologico, inv. 280; HOFSTETTER 1997, p. 1101, nr. 106; MANCINI 2005, p. 252, Cat. 90.

⁵⁸ LAUFER 1926, p. 16 ss., 34 ss. MANLIUS 2001. Lo struzzo allo stato di natura è oggi pressoché estinto in Africa orientale.

⁵⁹ Aristot., *PA* 2. 15 (658b14-26).

⁶⁰ Sul concetto di *analogia ostensiva*: LI CAUSI 2003, p. 20 ss. e 68 ss.

c'è di più: l'uso del termine greco *seirénes*, di genere femminile, e la natura indiscutibilmente femminile, nel bene e nel male, dei mostri della mitologia greca che portano questo nome consente al traduttore di mettere in valore la caratterizzazione di genere espressa della prima parte del sintagma ebraico *benot ya'nah*, ovvero di conservare la pertinenza femminile di *benot*, «figlie di».

NA'AMAH, LILITH E LE SIRENE

Dobbiamo dunque supporre che questa sirena innestata nel fondo della cultura giudaica e poi giudaico-cristiana sia ormai lontana dai suoi esordi omerici, tanto che se ne conserverebbe appena un'eco nella sua natura sonora e nella sua pertinenza grammaticale al genere femminile? Del potere di fascinazione esercitato dal leggendario canto non sarebbe rimasto altro che un verso, paragonabile a quello di un animale molesto, o ad un lamento luttuoso? Benché nulla nel testo della *Settanta* lasci supporre che la sirena biblica conservi l'originario potere di fascinazione, negarlo del tutto significherebbe non dar conto della catena di interpretazioni che deriva proprio dalla traduzione greca del *Libro di Isaia* e in cui la natura soprannaturale delle sirene riemerge, insieme al potere seduttivo e letale del loro canto. Vediamo ad esempio come il ricordo delle sirene del mito classico e quello delle *seirénes* bibliche si intrecci nel capitolo ad esse dedicato dal *Physiologos*, l'enciclopedia degli animali reali e fantastici compilata in greco, forse proprio ad Alessandria d'Egitto, tra II e III secolo d.C.:

Ha detto il profeta Isaia: «I demoni e le sirene e i ricci danzeranno in Babilonia». Il Fisiologo ha detto delle sirene e degli ippocentauri: ci sono nel mare degli animali detti sirene, che simili a muse cantano armoniosamente con le loro voci, e i naviganti che passano di là se odono il loro canto si gettano nel mare e periscono. Per metà del loro corpo, fino all'ombelico, hanno forma umana, per la restante metà d'oca. Allo stesso modo, anche gli ippocentauri per metà hanno forma umana, e per metà, dal petto in giù, di cavallo. Così anche ogni uomo indeciso, incostante in tutti i suoi disegni. (...) Costoro sono simili alle sirene e agli ippocentauri, ovvero alle forze nemiche e agli eretici ingannatori: infatti con i loro discorsi dolci e seducenti, come le sirene, ingannano i cuori dei semplici⁶¹.

Il Fisiologo accosta dunque, in un unico capitolo, due esseri ibridi del mito classico che lo stesso traduttore di Isaia aveva associato nella profezia della rovina di Babilonia (13. 21-22): le sirene e gli ippo- (o ono-)centauri. Le sirene, il cui canto seducente diventa, nell'interpretazione allegorica, parola ingannevole, sono qui lontane discendenti di quelle che un tempo tentarono di incantare Odisseo ma, con un mutamento di habitat che apre un nuovo capitolo della loro storia, esse sono diventate animali marini.

L'evoluzione delle sirene nei secoli della tarda antichità avviene per rimescolamento degli ultimi echi del mito classico, dei diversi stadi di evoluzione del testo biblico e della sua esegesi da parte, da un lato, delle prime comunità cristiane, dall'altro della tradizione rabbinica. Lo dimostra un testo generatosi nell'area orientale del Mediterraneo, luogo di incontro tra la lingua e la cultura greca e quelle semitiche. Si tratta dell'*Apocalisse siriana di Baruch*, un testo apocrifo

⁶¹ *Phys. Graec.* 13, ed. F. Sbordone, Milano 1936, p. 51 ss.

di contenuto profetico che traduce in siriano un originale composto in ebraico o aramaico verso la fine del I secolo d.C., probabilmente con la mediazione di una versione greca. Il testo, attribuito al profeta Baruch che visse al tempo della disfatta di Gerusalemme da parte dei Babilonesi, allude probabilmente ad un evento molto più recente, ovvero alla distruzione del tempio ad opera dei Romani nel 70 d.C. Così il profeta piange sulla rovina della città: «Io invocherò le sirene (*syrynws*) del mare, e voi Lilithes, accorrete dal deserto, e i demoni e gli sciacalli dalle foreste. Svegliatevi e fustigate le vostre reni per il compianto. Cantate con me i canti funebri, gemete»⁶².

L'associazione tra le sirene e Lilith rimanda proprio ad *Isaia*: il termine ebraico *lilith* compare infatti una volta sola nel Vecchio Testamento, proprio tra le creature del deserto che funestano le terre di Edom (*Isaia* 34.14): «là la civetta (*lilith*) farà la sua abitazione, e vi troverà il suo luogo di riposo». Il traduttore, in quel caso, aveva reso il termine ebraico con *onokéntauroi*, privilegiando il significato generale di «essere demoniaco» implicito nell'originale anziché tentare di rendere con un equivalente più preciso la specifica natura della *lilith*⁶³. Tra i traduttori moderni, i più optano per un prosaico «civetta», che completa il repertorio vocale degli animali del deserto con il verso funesto di questo uccello⁶⁴. La vera natura di Lilith apparve invece chiara a Girolamo, che nella *Vulgata* adotta l'esito *lámia*, ovvero usa il nome del mostro femmina rapitore di bambini del folclore greco-romano⁶⁵.

Lilith è infatti un demone femminile dalle radici mesopotamiche, che nel folclore giudaico e nella tradizione midraica e talmudica incarna la femminilità deviata e una minaccia per la maternità legittima; essa è descritta nel Talmud come un demone alato rapitore di bambini⁶⁶. Nella profezia di *Isaia* *lilith* si trova in compagnia di creature urlanti e ululanti, il cui repertorio verrà integrato nella versione greca con le sirene (34. 13). Anche nell'*Apocalisse di Baruch* l'evocazione delle due figure della tradizione greca ed ebraica e di più anonimi demoni e animali dei luoghi selvaggi serve a costruire un contesto sonoro legato al compianto. Non possiamo però fare a meno di chiederci se il tema della trasgressione, soprattutto sessuale, e della seduzione che accomuna Lilith alle sirene del mito sia completamente assente dalla versione greca di *Isaia*, o se esso non fosse in qualche modo presente al lettore come una sorta di sottotesto.

Esiste nella tradizione ebraica un'altra figura femminile che presenta tratti assimilabili a quelli delle sirene classiche: si tratta di Na'amah, «la piacente», menzionata nella *Genesi* come una delle discendenti di Caino⁶⁷. I testi rabbinici la descrivono come dotata di straordinarie doti musicali: nei *targumim* ella è detta la signora (o l'inventrice) dei *qinin*, il lamento funebre, e dei canti⁶⁸. Nella letteratura esegetica, inoltre, Na'amah è identificata con la moglie di Noah, colei

⁶² *Apocalisse di Baruch*, 10. 8, ed. BOGAERT 1969, vol. I, p. 468; per la dipendenza dell'*Apocalisse siriana di Baruch* dai Settanta, ibid., p. 358 ss. e vol. II, pp. 28-29. Cfr. CAPELLI 1997, 346; PAPOUTSAKIS 2004, p. 33.

⁶³ PICCININI 1998, p. 121, ha parlato di un valore «sbiadito» del termine *onokéntauros*.

⁶⁴ «Screech owl», ad esempio, nella *King James Version*; «civette» nella Bibbia della versione CEI.

⁶⁵ Girolamo segue in questo punto la versione greca di Simmaco: Hieron, *Comm. in Is.* 34. 8-17 (CCSL 73, 422, 76-78): *Lamiam (quae Hebraice dicitur lilith: et a solo Symmacho translata est lamia)*.

⁶⁶ KORNFIELD 1992, p. 13; SCHOLEM 2007. Sulle analogie tra Lilith e le sirene, vd. MANCINI 2005, pp. 178-195.

⁶⁷ *Gen.* 4. 22. Il nome deriverebbe da *naem*, «essere piacevole». Traggio questa e molte delle informazioni che seguono da PAPOUTSAKIS 2004.

⁶⁸ *Targum Ps.-Jonathan*, *Gen.* 4. 22; *Targ. Frammentario*, *Gen.* 4. 22; *Targ Neofiti*, *Gen.* 4. 22. Cfr. PAPOUTSAKIS 2004, pp. 26-29, che sostiene, sulla base del confronto con fonti siriane, che il significato originario di *qinin* sia semplicemente «canto».

che «canta accompagnandosi con il tamburello in nome dell'idolatria»⁶⁹. Insomma, le doti di piacevolezza e di abilità canora fanno di Na'amah una figura con attributi «sirenici»: tali attributi emergono più esplicitamente nella letteratura cabalistica medievale, dove Na'amah appare come un demone della seduzione carnale, capace di sedurre tanto gli uomini quanto gli angeli emergendo dal mare tumultuoso in cui risiede. Essa è accomunata a Lilith e come lei madre di demoni⁷⁰.

Senza pensare a derivazioni o a riferimenti letterari diretti, è evidente che il tema della seduttrice che esercita il suo potere attraverso il canto è un motivo transculturale di ampia diffusione. Più difficile è invece stabilire se esso fosse presente al traduttore di *Isaia* e ne abbia in qualche modo condizionato le scelte. È noto che in più punti del *Libro di Isaia*, come in altri luoghi della Settanta, emerge la familiarità dei traduttori con l'aramaico, utilizzato dalla classe sacerdotale per l'interpretazione dei testi sacri, tanto che in qualche caso il testo greco traduce un termine ebraico nel senso del suo omofono aramaico⁷¹. Ora, nei *targumim* il costrutto ebraico *benoth ya'annah* è reso in aramaico come *benoth na'मित* o *na'amita*; grazie al confronto con l'arabo *na'ama*, «struzzo», si può ipotizzare l'esistenza di un vocabolo aramaico che indichi questo animale e che sia omofono a Na'amah, la seducente cantatrice⁷². In uno studio recente, è stata avanzata l'affascinante ipotesi che il traduttore di Isaia, sulla base di una consolidata tradizione di lettura e interpretazione in aramaico della Bibbia, abbia associato per paronomasia gli struzzi a Na'amah; a sua volta il motivo della seducente cainita avrebbe attivato il ricordo delle incantatrici del mito classico, generando così, per una sorta di proprietà transitiva, la strana associazione tra le sirene e gli struzzi⁷³ – complice, potremmo aggiungere, una certa somiglianza morfologica tra i due esseri e la comune pertinenza al genere femminile.

Ci stiamo muovendo, com'è inevitabile data la natura del materiale e le vicende complicate della sua genesi e trasmissione, nel campo delle pure ipotesi. Quello che è certo è che l'apparizione delle sirene all'interno del processo di traduzione, trasmissione e interpretazione del testo biblico è una microstoria che getta luce su un processo molto più complesso, quello della persistenza e delle trasformazioni delle figure del mito classico all'interno di un contesto in cui la cultura giudaica, e poi giudaico-cristiana, assume un ruolo sempre più rilevante.

Abbiamo visto come le sirene omeriche, delle quali grammatici e mitografi fissarono nomi e genealogia, sopravvivono al tramonto del mito in una forma (apparentemente) indebolita, come icone prive di una precisa mitologia, tanto che sarà possibile catalogarle come animali tra i tanti, seppure animali paradossali abitanti luoghi altrettanto paradossali, le rovine delle città distrutte dall'ira di Dio. Eppure proprio l'affievolirsi dei tratti mitici è, probabilmente, la ragione della loro sopravvivenza: fatto salvo il loro carattere dominante, la voce fatale, esse appaiono suscettibili di un meticcio che le rende trasversali ad ogni appartenenza etnica o linguistica, portatrici di una biologia fluttuante che si presta a diversi habitat, dal deserto al mare. In ogni

⁶⁹ *Genesis Rabba* 23, 22, *midrash* esegetico la cui data di composizione è piuttosto incerta benché si ritenga che la sua redazione sia iniziata nei primi decenni del V secolo d.C.; PAPOUTSAKIS 2004, pp. 26-27.

⁷⁰ *Zohar* I, 55a; *Zohar* III, 76b-77a; PAPOUTSAKIS 2004, pp. 33-34.

⁷¹ SEELIGMAN 2004², p. 194 ss.; PAPOUTSAKIS 2004, p. 30 ss.

⁷² FELIKS 2007a; PAPOUTSAKIS 2004, p. 31.

⁷³ PAPOUTSAKIS 2004, pp. 30-32.

caso continuando ad essere, come in Grecia, custodi degli spazi di frontiera, del limite tra l'umano e il bestiale, tra la vita e la morte.

Loredana Mancini

e-mail: loredana.mancini@tin.it

BIBLIOGRAFIA

ADRIANI 2000: A. Adriani, *La tomba di Alessandro. Realtà ipotesi e fantasie*, Roma 2000.

ANGELINI 2009: A. Angelini, *Mostri di confine. Il formicaleone e il serpente quasi umano*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line» 2 (2009), pp. 367-378.

BECK 2000: J.A Beck, *Translators as Storytellers. A Study in Septuagint Translation Technique*, New York 2000.

BERENBAUM - SKOLNIK 2007: M. Berenbaum, F. Skolnik (eds), *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., 22 voll., Detroit 2007.

BETTINI - SPINA 2007: M. Bettini, L. Spina, *Il mito delle Sirene. Immagini e racconti dalla Grecia ad oggi*, Torino 2007.

BETTINI 2012: M. Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.

BOGAERT 1969: P. Bogaert, *Apocalypse de Baruch. Introduction, traduction du Syriaque et commentaire*, Paris 1969.

BONATI - BERNARDELLI 2001: S. Bonati, M. Bernardelli, *Sirene e altri esseri fantastici dalla Bibbia ai testi armeni*, in R.B. Finazzi, A. Valvo (curr.), *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*. Atti del Seminario Nazionale di Studio (Brescia, 14-15-16 ottobre 1999), Alessandria 2001, pp. 79-100.

BOTTERWERK ET AL. 2006: G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15, Grand Rapids 2006.

BRECCIA 1912: E. Breccia, *Catalogue général des Antiquités Égyptiennes (Musée d'Alexandrie)*, 2 voll., Le Caire 1912.

BROCK 1979: S. Brock, *Aspects of Translation Technique in Antiquity*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 20 (1979), pp. 61-87.

CAPELLI 1997: P. Capelli, *Le Menadi e le Sirene degli Ebrei d'Egitto. Nota a Oracula Sibyllina 5,55*, «Henoch» 19 (1997), pp. 341-347.

CAVARERO 2005: A. Cavarero, *For More than a Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*, Stanford, California 2005.

DORIVAL ET AL. 1994²: G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1994².

- DUNDES 1999: A. Dundes, *Holy Writ and Oral Lit. The Bible as Folklore*, Oxford 1999.
- ECO 2010²: U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, 2^a edizione, Milano 2010.
- FELIKS 2007a: J. Feliks, s.v. *Ostrich*, in BERENBAUM - SKOLNIK 2007, vol. 15, p. 510.
- FELIKS 2007b: J. Feliks, s.v. *Owl*, in BERENBAUM - SKOLNIK 2007, vol. 15, pp. 550-551.
- FERNÁNDEZ MARCOS 2000: N. Fernández Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible*, Leiden 2000.
- FERRARINI - SANTORO 2009: M. Ferrarini, S. Santoro, *Circolazione di temi iconografici nella scultura funeraria ellenistica di Dyrrachion/Dyrrachium: il caso delle Sirene*, «Eidola. International Journal of Classical Art History», 6 (2009), pp. 47-87.
- FIELD 1964²: F. Field (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Hildesheim 1964².
- FRIEDMAN ET AL. 2007: Th. Friedman et al., s.v. *Isaiah*, in BERENBAUM - SKOLNIK 2007, vol. 10, pp. 57-75.
- HOFSTETTER 1997: E. Hofstetter, s.v. *Seirenes*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. VIII, Zürich 1997, pp. 1093-1104.
- HONIGMAN 2004: S. Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A Study in the Narrative of the 'Letter of Aristeas'*, London - New York 2004.
- KAUPEL 1934: H. Kaupel, *Sirenen in der Septuaginta*, «Biblische Zeitschrift», 23 (1934), pp. 158-165.
- KÖHLER ET AL. 1994-2000: L. Köhler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexikon of the Old Testament*, Leiden - Boston - Köln 1994-2000.
- KORNFELD 1992: W. Kornfeld, s.v.. *Satan (Bible hébraïque)*, in J. Briend, É. Cothenet (eds.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. XII, fasc. 66, Paris 1992, pp. 1-21.
- LAMARCHE 1984: P. Lamarche, *La Septante*, in C. Mondésert (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, pp. 19-35.
- LAUER, PICARD 1955 : J.Ph. Lauer, Ch. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris 1995.
- LAUFER 1926 : P. Laufer, *Ostrich Egg-shell Cups of Mesopotamia and the Ostrich in Ancient and Modern Times*, Chicago 1926.
- LI CAUSI 2003: P. Li Causi, *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palermo 2003.
- MANCINI 2005: L. Mancini, *Il rovinoso incanto. Storie di Sirene antiche*, Bologna 2005.
- MANLIUS 2001: N. Manlius, *The Ostrich in Egypt: Past and Present*, «Journal of Biogeography», 28. 8 (2001), pp. 945-953.
- MORO 2009: E. Moro, *L'enigma delle sirene. Due corpi, un nome*, Napoli 2009.
- MELEZE-MODRZEJEWSKI 1991: J. Méléze-Modrzejewski, *Les Juifs d'Égypte de Rameses II à Hadrien*, Paris 1991.

- NEWMARK 1981: P. Newmark, *Approaches to Translation*, Hertfordshire 1981.
- NIDITCH 2000: S. Niditch, *A Prelude to Biblical Folklore: Underdogs and Tricksters*, Urbana 2000.
- PAPOUTSAKIS 2004: M. Papoutsakis, *Ostriches into Sirens: Toward an Understanding of a Septuaginta Crux*, «Journal of Jewish Studies» 55.1 (2004), pp. 25-36.
- PFUHL 1923: E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen*, 3 voll., München 1923.
- PICARD 1951: Ch. Picard, *Les originaux retrouvés des statues grecques du Sérapeion de Memphis*, «Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 95. 1 (1951), pp. 71-81.
- PICCININI 1998: E. Piccinini, *Ὀνοκένταυρος: demone o animale? (Dalla «nascita» biblica alla esegesi patristica)*, «Vetera Christianorum» 35 (1998), pp. 119-131.
- RIEDE 2002: P. Riede, *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tiere im Alten Israel*, Freiburg 2002.
- RIEDWEG 1996: Ch. Riedweg, *Orfeo*, in S. Settis (cur.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2. I. *Una storia greca. Formazione*, Torino 1996, pp. 1251-1280.
- SCHOLEM 2007: G. Scholem, s.v. *Lilith*, in BERENBAUM – SKOLNIK 2007, vol. 13, pp. 17-20.
- SCHWEITZER 2004: S.J. Schweitzer, *Mythology in the Old Greek of Isaiah: The Technique of Translation*, «The Catholic Biblical Quarterly» 66.2 (2004), pp. 214-230.
- SEELIGMANN 2004²: I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, 2nd edition, R. Hannart, H. Spieckermann eds, Tübingen 2004².
- TROXEL 2008: R.L. Troxel, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, Leiden 2008.
- TEZGÖR 2007: D. Kassab Tezgör, *Tanagréennes d'Alexandrie: Figurines de terre cuite hellénistiques des nécropoles orientales*, Cairo 2007.
- VAN DER KOOJI 1992: A. van der Kooji, *The Old Greek of Isaiah in relation to the Qumran Texts of Isaiah: Some General Comments*, in G.J. Brooke e B. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings*, Manchester 1990, Atlanta 1992, pp. 195-213.
- VAN DER KOOJI 1997: A. van der Kooji, *Isaiah in the Septuagint*, in C.C. Broyles, C.A. Evans (eds.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies on an Interpretive Tradition, Volume Two*, Leiden - New York - Köln 1997, pp. 513-529.
- VAN DER LOUW 2007: Th.A.W. van der Louw, *Transformations in the Septuagint: Towards an Interaction of Septuagint studies and Translation Studies*, Leuven – Paris - Dudley (MA) 2007.
- WASSERSTEIN 2006: A. Wasserstein, D.J. Wasserstein, *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today*, Cambridge 2006.
- ZORELL 1957: F. Zorell, *Lexikon hebraicum et aramaicum veteris testamenti*, Roma 1957.

IMMAGINI



Figura 1.

Statuetta in terracotta raffigurante una sirena liricine. Età ellenistica. Cairo, Museo Egizio.

Figura 2.

Statuetta in terracotta raffigurante una sirena lamentatrice. Età ellenistica. Cairo, Museo Egizio



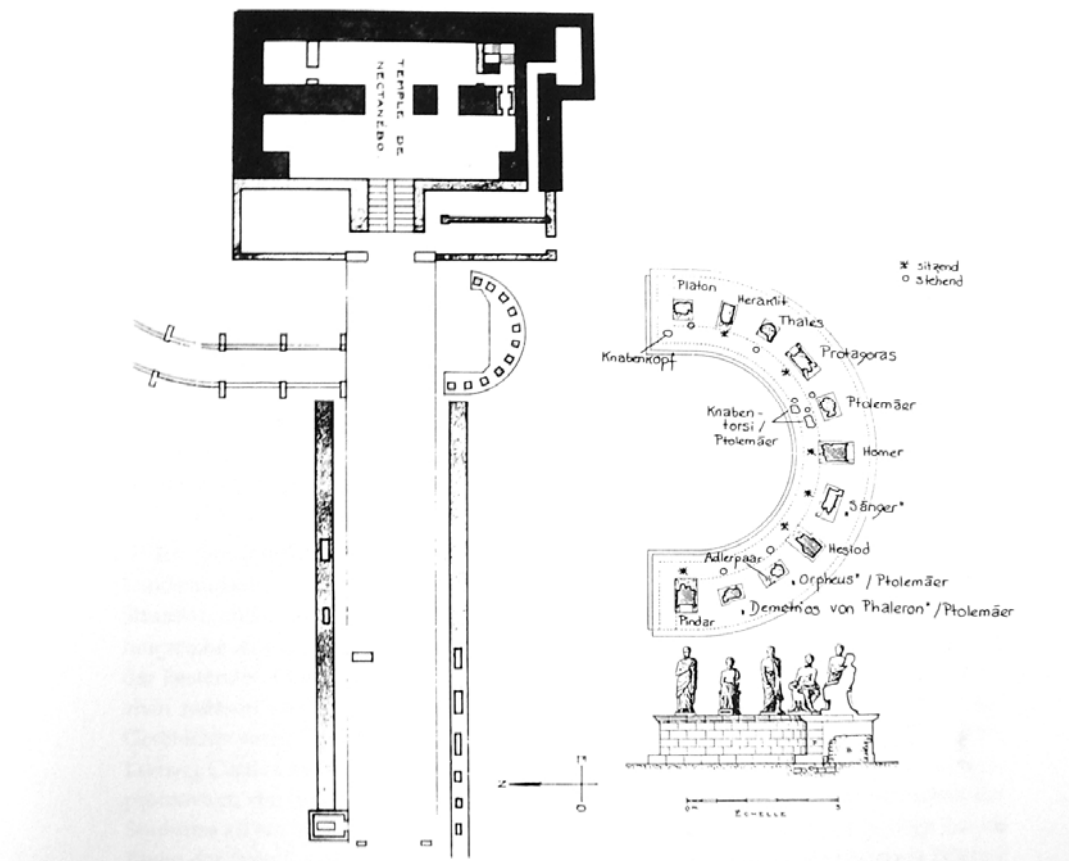


Figura 3.

Planimetria del *dromos* che conduce al Serapeum di Memphis e dell'essedra dei filosofi.



Figura 4.

Statua di Sirena dal Serapeum di Memphis. III secolo a.C. Cairo, Museo Egizio.

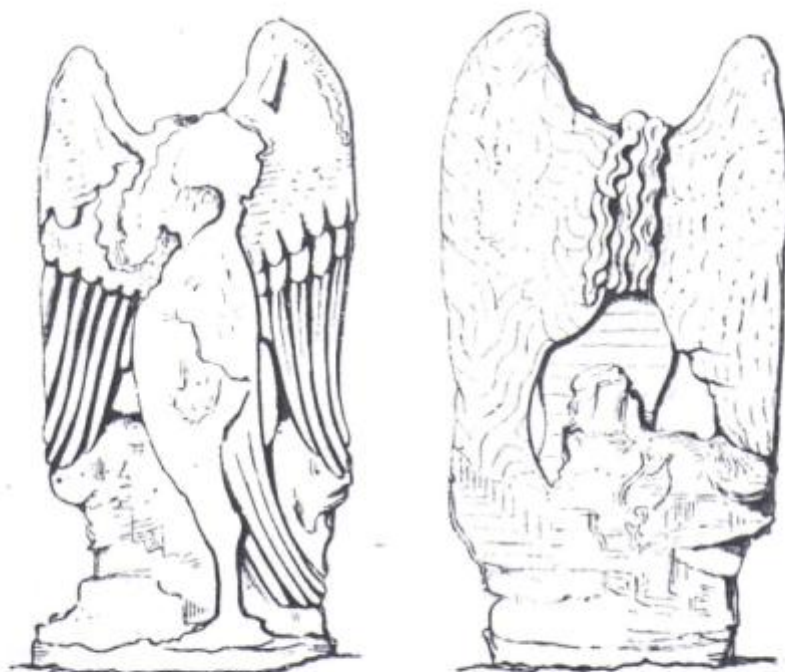


FIG. 121. — La seconde Sirène : croquis de Mariette.

Figura 5.

Statua di Sirena dal Serapeum di Memphis. Disegno di A. Mariette.