Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in

Scienze delle Religioni

Yored la-Merkavah
Hekhalot Rabbati (§§198-268)
e Apocalisse di Paolo (NH V,2)

l'Ascesa Celeste di Rabbi Yišmaʿel alla Luce di un Testo Apocalittico del Fondo di Nag Hammadi

Relatore:
Ch.mo Prof. Piero Capelli

Correlatore:
Ch.mo Prof. Joseph Emanuel Sanzo

Laureando:
Michele Scarlassara
Matricola: 1222163

Anno Accademico 2021/2022

INDICE

INTRODUZIONE 5

1. TESTI ED EDIZIONI 7

2. LO SCHEMA NARRATIVO DELL'ASCESA CELESTE 8

3. HEKHALOT E NAG HAMMADI 14

4. STRUTTURA, METODO E SCOPI 17

1. L'APOCALISSE DI PAOLO (NH V,2) 18

1.1. INTRODUZIONE AL TESTO 18

1.1.1. 2 *Cor.* 12, 1-5: L'Ascesa al Terzo Cielo 26

1.1.2. Paolo e la Tradizione Enochica 29

1.1.3. Le *Petit Enfant*: Gesù o Meṭaṭron? 35

1.2. L'ASCESA CELESTE DI PAOLO 38

2. HEKHALOT RABBATI (§§198-268) 68

2.1. INTRODUZIONE AL TESTO 69

2.1.1. Alcune Questioni Teoretiche Preliminari 75

2.2. L'ASCESA CELESTE DI RABBI YIŠMA'EL (§§198-268) 94

2.2.1. La grande ḥavurah: cosmologia e contesto templare (§§198-203; §§206-13) 95

2.2.2. I Guardiani Celesti (§§213-215; §224; §§244-248; §§258-259) 102

2.2.3. Ascesa e discesa nella merkavah: elementi magico-teurgici e pratiche rituali (§§204-205; §§216-218; §§219-223; 225-228; §§229-231 §§233-236; §§237-243; §§249-251; §§252-257) 116

3. L'ASCESA CELESTE DI PAOLO E DI RABBI YIŠMA'EL: RISULTATI 139

3.1. CONCLUSIONI 145

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA 150

INTRODUZIONE

Prima di trattare gli specifici argomenti di questa ricerca, desidero spendere qualche parola intorno alla genesi di questa stessa, cercando di sottolineare le idee e gli stimoli che l'hanno alimentata. Durante la composizione della mia tesi di laurea triennale, la quale si costituiva come un confronto filologico e storico-comparativo tra *Enn.* V,3 di Plotino e il trattato XIII del *Corpus Hermeticum*, mi soffermai sommariamente a studiare la tradizione testuale e i prestiti culturali che sono confluiti in questa grande commistione di pensiero platonico e tradizioni gnostiche quale è il *Corpus Hermeticum*. Confrontandomi con il trattato XIII di questo *corpus*, numerosi stimoli e idee mi spinsero ad approfondire ed esplorare alcuni versanti della ricerca intorno a questi temi: il continuo riferimento lessicale a pratiche di ascesi, di autoconoscenza e illuminazione (mi riferisco, in particolare, alla παλιγγενεσία di *C.H.* XIII,4), mi portarono ad indagare le influenze culturali responsabili di questa stratificazione lessicale all'interno dei trattati ermetici. Tra le fonti analizzate trovai di particolare interesse il *Sefer ha-Bahir*, solitamente tradotto "Il Libro dell'Illuminazione". Cercando un appiglio storico-comparativo che mi permettesse di collegare le tematiche del *Bahir* con quelle ermetiche, inevitabilmente mi trovai a consultare diverse opere di Gershom Scholem: *Ursprung und Anfänge der Kabbalah*[1] e *Major Trends in Jewish Mysticism*[2] furono i primi lavori che mi introdussero nel vasto campo di ricerca della *Qabbalah*. Fui immediatamente colpito dalle denominazioni utilizzate da Scholem per definire i primi secoli della *Qabbalah* e lo stesso *Bahir:* utilizzando la categoria *Jewish Gnosticism*, lo studioso stabilì che tanto il *Bahir* quanto il primo materiale qabbalistico pervenutoci (in particolare la letteratura degli *Hekhalot*) erano stati influenzati da correnti gnostiche sviluppatesi al di fuori dei limiti stabiliti dall'ortodossia difesa dal rabbinismo. Un altro testo cruciale fu indubbiamente lo studio pioneristico che Scholem condusse sulla letteratura degli *Hekhalot*: in *Jewish Gnosticim, Merkabah Mysticim, and Talmudic Tradition*[3], avanzava le sue ipotesi su datazione e natura della mistica ebraica dei palazzi celesti. Il materiale degli *Hekhalot*, proprio per temi trattati e linguaggio, venne collegato da Scholem alle speculazioni prodotte dalle tradizioni gnostiche[4]. Il tema dell'ascesa del mistico al carro celeste (*Heavenly Ascent)*, la *merkavah*, venne considerato il cuore pulsante

[1] Gershom Scholem, Ursprung und Anfänge der Kabbalah, De Gruyter, Berlin, 1962; trad. it., *Le Origini della Kabbalà*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1990.
[2] *Id.*, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schoken Books, New York, 1946.
[3] *Id., Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, JTS, New York, 1960.
[4] Vi è da dire che in quest'opera Scholem non analizza opere derivanti dal fondo di Nag Hammadi, poiché al tempo della pubblicazione di questo studio tale fondo di manoscritti era stato scoperto da poco tempo. Cfr. *Jewish Gnosticism*, *op. cit.*, pp. 1-8.

degli *Hekhalot* e il principale motivo di comparazione con la tradizione gnostica. La categoria che venne coniata da Scholem per definire questo insieme confuso di scritti va ancora oggi nella ricerca sotto il nome di *Early Jewish Mysticism*[5] o *Merkavah mysticism*: la letteratura degli *Hekhalot*, pertanto, risulterebbe, secondo Scholem, come il prodotto dell'interazione tra il rabbinismo dei primi secoli e.v., e determinati motivi, simboli e concetti tipici della letteratura gnostica. Sottolineo come Scholem fosse convinto, inoltre, che gli *Hekhalot* dipendessero direttamente dall'apocalittica del Secondo Tempio, tanto da ipotizzare l'esistenza di conventicole di mistici della *merkavah* direttamente discendenti dalle cerchie di apocalittici dei primi secoli e.v.[6] Nel corso dei miei studi magistrali in Scienze delle Religioni presso l'Università di Padova, deciso ad approfondire e sviluppare questa linea di ricerca, ebbi modo di approfondire la mia conoscenza tanto della lingua copta e dei testi di Nag Hammadi[7], e, nella sede di Venezia, la mia conoscenza della lingua e della tradizione ebraica. Lo studio e l'aggiornamento sullo stato attuale della ricerca intorno a queste tematiche, benché mi abbia aperto gli occhi sugli errori e i limiti degli studi di Scholem – mutando profondamente la mia comprensione e approccio agli *Hekhalot* – ha fortificato le premesse e gli sviluppi della tesi che intendo sostenere nella presente trattazione. In merito, vorrei citare alcune parole ispiratrici dall'introduzione del volume di Moshe Idel, *Qabbalah*, *nuove prospettive*[8], sulla ricerca comparata tra *Qabbalah* e gnosticismo:

> La teoria di Scholem della nascita della *Qabbalah* in Provenza si fondava sul presupposto che tale fenomeno religioso fosse il risultato della fusione di tradizioni o motivi gnostici preesistenti con la filosofia neoplatonica. Quest'ipotesi non è mai stata espressa in uno studio dettagliato a sé stante, benché Scholem, in alcune delle sue ultime opere, abbia fatto

[5] Considerazioni molto importanti sulla fondazione di questa categoria sono presenti nell'introduzione del volume di Peter Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton, 2011, pp. 1-23.

[6] Secondo Scholem esisterebbe una continuità tematica e contenutistica tra l'apocalittica giudaica del Secondo Tempio e il materiale confluito negli *Hekhalot*. Per tale ragione, egli propende per datare le stratificazioni più antiche di questi testi al periodo tannaitico (I-II secolo e.v.). Tale tesi è stata riproposta e sviluppata da I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden, 1980. Nonostante le proposte della ricerca degli ultimi decenni su tali temi, le categorie impiegate da Scholem per definire la letteratura degli *Hekhalot* sono, ancora oggi, largamente utilizzate dagli studiosi. Per tali questioni rimando al saggio di Peter Schäfer, "The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism", in Peter Schäfer, *Hekhalot-Studien*, Tübingen, 1988, pp. 277-296.

[7] Benché questo fondo di testi presenti numerose opere riconosciute come aventi idee di carattere gnostico, preferisco riferirmi a queste opere con il semplice appellativo "codici di Nag Hammadi", poiché ritengo che le opere contenute in questi manoscritti sfuggano la semplicistica categorizzazione come "opere gnostiche", vista la ricchezza di temi presenti, affini, ad esempio, all'apocalittica e, in generale, al mondo degli apocrifi giudaico-cristiani.

[8] Moshe Idel, *kabbalah*, *new perspectives*, Yale University Press, New Heaven, 1988; trad. it., *Qabbalah, nuove prospettive*, Adelphi, Milano, 2010, pp. 90-91.

riferimento a quelli che considerava parallelismi tra il materiale qabbalistico delle origini, presente per lo più nel *Sefer ha-Bahir*, e i motivi gnostici.

Dopo circa un anno di ricerche e analisi su questi materiali, presento qui il risultato di uno studio il cui fine è sondare e confrontare[9] alcune specifiche tematiche di *Hekhalot Rabbati* con il testo copto conservato tra i codici di Nag Hammadi intitolato *Apocalisse di Paolo* (NH V,2).

1. TESTI ED EDIZIONI

Come accennato sopra, da parte di alcuni studiosi sono già state avanzate delle proposte di comparazione tra i testi di Nag Hammadi e gli *Hekhalot*, tuttavia lo stato attuale degli studi è ancora nella sua fase embrionale. Ad oggi non è stato ancora prodotto uno studio scientifico che abbia definito i criteri e le categorie da utilizzare in questo specifico campo di ricerca, né è stata condotta un'analisi panoramica sui paralleli testuali esistenti. Di seguito presenterò i testi che verranno affrontati, la struttura della ricerca e il metodo di analisi che verrà utilizzato.

Il testo apocalittico che analizzerò è l'*Apocalisse di Paolo*, contenuto nel codice V,2 di Nag Hammadi. L'edizione del testo copto è quella curata da Jean-Marc Rosenstiehl e Michael Kaler[10]; pertanto, i rimandi al testo e i miei commenti faranno riferimento a questa edizione. Confronterò il testo copto con l'episodio della *ḥavura c*eleste (*ḥavurah-account*[11], *Synopse*, §§ 198-268), presente nella *macroform*[12]*Hekhalot Rabbati*. Per il testo ebraico utilizzerò l'edizione sinottica curata da Peter Schäfer (con Margarete Schlüter e Hans Georg von Mutius) (a cura di),

[9] È doveroso sottolineare che alcuni tentativi di comparazione sono già stati condotti. Ricordo i seguenti contributi, che sono stati di fondamentale supporto alla mia ricerca: Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven*, *Early Rabbinic Reports about Cristianity and Gnosticism*, Brill, Leiden, 1977; *Id.,* "Heavenly ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity, and their Enviroment", *ANRW* 23.2, 1980: 1333-94; ora in Alan F. Segal, *The Other Judaisms of Late Antiquity*, Baylor University Press, Texas, 2011, pp. 181-239; P. S. Alexander, "Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method", *JJS* 35 (1984): 1–18; Nathaniel Deustch, *Guardians of the Gate*, Brill, Boston, 1999; *Id.*, *The Gnostic Immagination, Gnosticism, Mandeism and Merkabah Mysticism*, Brill, Boston, 1995; David j. Halperin, *The Faces of The Chariot, Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1988.

[10] Jean-Marc Rosenstiehl- Michael Kaler (a cura di), *L'Apocalypse de Paul* (NH V,2)*,* Editions Peeters, Les Presses de l'Université Laval Paris-Louvain, 2005. Consulterò anche l'edizione principale del codice V di Nag Hammadi, contenuta in Douglas M. Parrot (a cura di), *Nag Hammadi Codices V,2 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Brill, Leiden, 1979, pp. 50-63.

[11] Schäfer, *Hekhalot-Studien*, *op. cit.*, pp. 268-272.

[12] Il lessico tecnico riguardo alla denominazione delle parti degli *Hekhalot* (la differenziazione tra *microforms* e *macroforms*) è quello codificato in Peter Schäfer, *Hekhalot-Studien*, *op. cit.*, pp. 199-233.

Synopse zur Hekhalot-Literatur, Mohr Siebeck, Tübingen 1981. Per quanto concerne, invece, la traduzione di *Hekhalot Rabbati*, terrò eminentemente in considerazione le edizioni di James Davila, (a cura di), *Hekhalot Literature in Trasnlation, major texts of Merkavah mysticism*, Brill, Boston, 2013, e di Peter Schäfer (a cura di), *Übersetzung der Hekhalot- Literatur,* Mohr Siebeck, Tübingen, 1987[13]. Prima di procedere definendo la struttura dell'elaborato, esporrò le ragioni che mi hanno condotto a scegliere questi testi e a considerarli fondamentali per la tesi che intendo avanzare in questo studio.

2. LO SCHEMA NARRATIVO DELL'ASCESA CELESTE

L'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) e *Hekhalot Rabbati*, benché presentino contesti letterari differenti, collimano in riferimento ad un preciso episodio narrativo: entrambi i testi contengono la descrizione di un viaggio attraverso i cieli che i relativi protagonisti dei racconti compiono per raggiungere i luoghi e le creature che si collocano nella parte più elevata del cosmo. D'ora in poi mi riferirò a questo schema narrativo tramite la denominazione "ascesa celeste", che intende essere la mia interpretazione del termine *Heavenly Ascent*, codificato nell'ambito degli studi sugli *Hekhalot*[14]. L'ascesa celeste è un *tòpos* narrativo assolutamente centrale nei testi di diverse aree culturali e linguistiche del tardoantico, come evidenziano le parole dello storico delle religioni statunitense Alan F. Segal:

> It is possible to see the heavenly journey of the soul, its consequent promise of immortality, and the corollary necessety of periodic ecstatic journeys to heaven as the dominant mythical constellation of late classical antiquity.[15]

A causa della sua instabilità, tuttavia, questo *tòpos* non ha subito codificazioni precise ed esaustive; a ciò si aggiunga il fatto che tale episodio narrativo attraversa in modo trasversale numerose tradizioni religiose. Nonostante ciò, è stato oggetto di molti studi, sebbene condotti dal punto di vista singolo di specifici campi di ricerca e molto di rado secondo un'ottica onnicomprensiva ed esaustiva intorno all'argomento. L'articolo di Wilhelm Bousset, "Die

[13] Degna di nota è anche la traduzione italiana di Giulio Busi, (a cura di), *La Città di Luce, la mistica ebraica dei palazzi celesti,* Einaudi, Torino, 2019, condotta sulle due edizioni appena citate.
[14] Cfr. Peter Schäfer, *Hekhalot-Studien*, cit., pp. 199-233; *Ivi.*, pp. 243-391; Martha Himmelfarb, *Between Temple and Torah*, *Essays on Priests, Scribes, and Visionaries in the Second Temple Period and Beyond,* Mohr Siebeck,Tübingen, 2013, pp. 257-282; David J. Halperin, *Faces of the Chariot*, *op. cit.*, pp. 359-439; Annalies Kuyt, *The "Descent" to the Chariot*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995.
[15] Alan F. Segal, "Heavenly Ascent", *op. cit.*, p. 252.

Himmelsreise der Seele"[16] fu indubbiamente uno dei primi studi degni di nota, il quale fu condotto nell'ambito degli studi sullo gnosticismo[17]. L'importanza di questo lavoro è notevole, soprattutto per il rilevamento della presenza dell'ascesa celeste all'interno di alcuni testi gnostici e per aver posto alcune basi teoretiche per affrontare il problema. Ulteriori contributi sull'argomento sono stati apportati da Richard Reitzenstein e da altri studiosi legati alla *Religionsgeschichtliche Schule* sempre nell'ambito degli studi sul cristianesimo delle origini e sullo gnosticismo[18]. Con il già citato lavoro di Alan F. Segal, "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity, and their Enviroment", si ha un chiaro passo in avanti nella metodologia di lavoro e nella conoscenza dell'argomento[19]. Lo studio di Segal, oltre a fornire una panoramica abbastanza estesa di testi che presentano questo episodio narrativo[20], offre anche un'ipotesi di categorizzazione di grande validità. Lo studioso indirizza l'argomento attraverso il contributo dell'antropologo Claude Lévi-Strauss, ponendo particolare enfasi sugli studi compiuti da quest'ultimo intorno alla mitologia e al funzionamento di questa categoria all'interno delle società primitive. Nelle parole di Segal:

> Lévi-Strauss believes that a certain universal property of the human mind generates the deep structures of language. Just as syntax can be described by a series of formal transformations in accordance with certain rules, so the specific events in a mythical narrative are reducible to a number of formal transformations governed by a few simple rules.[21]

---

[16] Wilhelm Bousset, "Die Himmelsreise der Seele", in «ARW», 4, 1901: 136-69. Riguardo all'ascesa al cielo come *psychanodia* o *Nousanodia* cfr. Ioan Petru Culianu, *Psychanodia* I: *A Survey of the evidence concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance,* Brill, Leiden, 1983; *Id*., *Expérience de l'extase. Extase, ascension et recit visionaire de l'Hellenisme au Moyen Age*, Payot, Paris, 1984.

[17] Per comodità, impiego nel presente studio la categoria "gnosticismo", benché sia consapevole della difficoltà nel definire e tracciare il perimetro di questa letteratura e dei suoi autori. In aggiunta, la ricerca degli ultimi anni punta sempre di più a smantellare la validità di questa dubbia categoria. Cfr. Michael A. Williams, *Rethinking Gnosticism*, *an argument for dismantling a dubious category*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

[18]Cfr. H. F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, Akademie-Verlag, Berlin, 1966; Richard Reitzenstein, Die Hellenistischen Mysterienreligionen: Nach Ihren Grundgedanken Und Wirkungen, Teubner, Leipzig, 1927; *Id.*, *Das Iranische Erlösungmysterium*, A. Marcus & E. Weber, Bonn, 1921.

[19]Vedi anche Martha Himmelfarb, *Between Temple*, *op. cit.*, pp. 257-305; *Id*., *Ascent to Heaven in jewish and christian Apocalypses,* Oxford University Press, New York, 1993; Geo Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book,* in Geo Widengren, *King and Saviour: Studies in Manichean, Mandean, and Syrian-gnostic Religion*, 5. Voll., Uppsala Universitets ArssKrift, Uppsala, 1946-1955; Adela Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypses*, Brill, Leiden, 1996; Alexander Altmann, *The Ladder of Ascension*, in E.E. Urbach, R. J. Z. Werblowsky, C. Wirzsbuski (a cura di), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Magnes, Jerusalem, 1967, pp. 1-32; Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard University Press, Cambidge, 1973, pp. 237-249.

[20] Segal si concentra principalmente sui testi della cultura giudaico-ellenistica e sulla letteratura apocrifa neotestamentaria e veterotestamentaria; Segal, "Heavenly Ascent", *op. cit*., pp. 205-252.

[21] *Ivi.,* p. 185.

La vastità del tema qui affrontato e la mancanza, ad oggi, di studi che possano soppiantare l'ipotesi di lavoro tracciata da Segal, mi conducono ad impostare la mia ricerca sulla sua proposta di categorizzazione dell'ascesa celeste, in quanto la più valida tra quelle finora prodotte. Questa scelta, tuttavia, non è dettata dalla semplice mancanza di altre modalità di affrontare il problema, ma dalla constatazione che lo studio condotto da Segal possa costituirsi come un valido *prolegómenon* ad ogni altro studio scientifico sull'ascesa celeste. L'approccio dello studioso, infatti, conduce ad un risultato metodologico importante: l'applicazione di un metodo di lavoro di carattere strutturalista[22] permette di trattare lo schema narrativo dell'ascesa celeste come un'unità dotata di una struttura fissa, all'interno della quale alcune unità narrative mobili si sostituiscono a seconda delle finalità narrative del testo. Tale approccio consente, inoltre, di descrivere e rendere conto dei numerosi episodi narrativi di ascesa celeste che differenti tradizioni religiose hanno prodotto, nonché di avanzare alcune ipotesi sulla sua funzione comunicativa. Date queste premesse, riporto di seguito gli elementi che ho enucleato come unità narrative mobili:

- Viaggiatore Celeste
- Accompagnatore o Mediatore
- Struttura cosmologica costituita da una serie di cieli
- Esame del viaggiatore da parte di Guardiani preposti ai singoli cieli
- Impiego di sigilli o formule magiche ca corrispondere come pegno da corrispondere ai Guardiani

Una volta enucleati, dovrebbe esser possibile osservare la variazione di questi elementi all'interno dei testi. Uno degli obiettivi di questa ricerca è descrivere esaustivamente l'alternarsi di queste unità narrative all'interno dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) e di *Hekhalot Rabbati*; pertanto, renderò conto dello schema definito sopra nel corso del mio commento alle due opere. Per quanto concerne, invece, la funzione comunicativa che l'ascesa celeste ricopre all'interno dei testi, Segal continua:

> Many of the different ascension myths (and it ought to be clear now to use that we can speak of them as different myths, not examples of the same myth) seem to me to show a fundamentally similar structure. They speak of a god who lives in a perfect realm, usually called heaven, and men who live in an extremely imperfect realm usually called earth.

[22] Applico questo termine sulla base delle considerazioni di Segal riguardo a Lévi-Strauss e al metodo utilizzato dall'antropologo per analizzare alcuni aspetti del concetto di mito, tuttavia devo sottolineare che da parte di Segal non c'è un esplicito riferimento allo strutturalismo come movimento filosofico e letterario.

> Communication between the two ought to be impossible; so when it occurs, it can only be accomplished through the movement of a mediator.[23]

La necessità di comunicazione tra regno umano e regno divino, quindi, sarebbe alla base dei racconti che contengono un episodio di ascesa celeste. Tale comunicazione è molte volte supportata, inoltre, dalla figura di un mediatore, il quale ha la facoltà di accompagnare il viaggiatore attraverso i cieli. Tale figura è largamente attestata nella cultura giudaico-ellenistica: si ricordi la funzione mediatrice ricoperta dagli angeli nella letteratura apocrifa giudaico-cristiana[24], la figura del *lògos* mediatore nel quarto Vangelo e nell'opera di Filone di Alessandria, e le molteplici figure di mediatori presenti nella letteratura gnostica[25]. Infine, l'approccio di Segal giustifica anche alcuni aspetti della persona di Gesù di Nazareth, in particolare l'identificazione del Cristo con la figura escatologica e soteriologica del Figlio dell'Uomo. Continuando a sviluppare la prospettiva di Segal, si evince inoltre come la comunicazione tra umano e divino non è esclusivamente descritta dallo schema dell'ascesa celeste. Secondo lo studioso, infatti, il vettore del viaggio si può proporre in due direzioni opposte, sia come *anábasis*, quando il viaggio procede verso l'alto (↑), sia come *katábasis*, quando il mediatore stesso o il viaggio scendono verso il basso (↓):

> Structurally, the mediation from above to below is equivalent to the mediation from below to above: both accomplish the desired communication. It is easy to see that they are transformations of one another—a simple opposition of vectors […] In the Hellenistic world, when the direction of the journey is downward, the so called *katabasis* pattern, we normally expect divine mediators such as the Logos, an angel, Word, Son, Wisdom, etc. To figure in creation and revelation texts. When the direction is upward, the so called *anàbasis* pattern, we normally expect the mediator to be a man or men, the soul, psyche or figures of that kind and the interest is normally associated with the question of death.[26]

Per quanto riguarda Il *topos* narrativo della *katábasis*, esso è attestato fin dall'antichità classica e vicino-orientale. Si ricordi la *nekyia* di Odisseo nel libro XI dell'*Odissea* o la discesa agli inferi di Enea nel libro VI dell'*Eneide*; per il Vicino Oriente antico, invece, sia sufficiente la menzione al mito della discesa nell'oltretomba della dea Inanna.

---

[23] *Ivi*, p. 187.
[24] Cfr. 1 *Enoch; Ascensione di Isaia; Apocalisse di Sofonia*; 2 *Enoch*; *Testamento di Abramo*; *Apocalisse di Paolo* (*Visio Sancti Pauli); Testamento di Levi*; *Apocalisse di Abramo*; 3 *Baruch*.
[25] Cfr. Aldo Magris, *La Logica del Pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia, 1997, pp. 109-151; Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907, pp. 238-276.
[26] Segal, "Heavenly Ascent", *op. cit.*, p. 187.

Per riassumere, quindi, il *tòpos* narrativo dell'ascesa celeste si costituisce come parte integrante di una struttura narrativo-mitologica più ampia, comprendente due schemi narrativi: *katábasis* e *anábasis*. Entrambi presentano come denominatore comune un movimento di mediazione tra il regno umano e il regno divino, che può avvenire secondo due direzioni opposte: verso il basso (*katábasis*) e verso l'alto (*anábasis*). Inoltre, includono una figura di mediatore quale garante del processo. All'interno di questa struttura fissa, inoltre, si alternano numerose unità narrative mobili, come: collocazioni oltremondane, strutture cosmologiche, figure di mediatori, pericoli che ostacolano i viaggiatori. Al riguardo puntualizza Segal:

> It appears that all of the mediation stories are somehow concerned with the contradiction between the evanescent and enduring, life and death, impermanent earthly existence and permanent heavenly reward, seeming injustice or suffering and heavenly justice […] but there is always a relation between the mythic heavenly journey and notions of afterlife.[27]

Resta da chiedersi ora se esistano delle motivazioni storiche che possano render conto della grande fortuna che lo schema narrativo dell'*anábasis* ebbe a partire a partire dal tardo ellenistico. Comincio sottolineando la grande difficoltà nel dare una collocazione storica precisa a queste problematiche, tuttavia intendo fare alcune considerazioni sulla temperie culturale che ha caratterizzato i primi secoli e.v., affrontando per sommi capi alcuni aspetti che interessarono le religioni sotto l'Impero Romano. Una descrizione della situazione culturale e sociale che caratterizzò i primi secoli dell'Impero è stata avanzata da André-Jean Festugière nell'introduzione al primo tomo de *La Révélation d'Hermes Trismégiste*[28]. Nella visione dello studioso francese, l'epoca che va da Traiano all'ultimo dei Severi appare piena di contraddizioni: allo sviluppo e alla produzione di opere letterarie nei più svariati campi del sapere segue una forte crisi sul versante religioso e sociale:

> C'est le II siècle, pour tout dire, qui a généralisé l'emploi et la notion d'*enklukios paidéia,* de ce cycle d'«humanités» qui doit précéder la formation professionnelle et faire, vraiment, de l'être humain un «homme»; c'est alors qu'est définitament établie l'ordonnance du *trivium* et du *quadrivium*, c'est-à-dire des sept «art» libéraux du Moyen Age […] Il serait donc tout à fait injuste de parler, en un sens absolu, du temps des Antonins et des Sévères

[27] *Ivi*., p. 190.
[28] André-Jean Festugière, "Le Déclin du Rationalisme", in *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 3 voll., Les Belles Lettres, Paris, 1ªed., 1942-1954 (ed., 2014), pp. 1-18.

> come d'une époque de décadance. Et cependant, si l'on y regarde de plus près, la décadance est certaine.[29]

È proprio all'interno di questo contesto che il razionalismo greco subì una forte trasformazione, o addirittura, per dirla con le parole di Festugière: "Le rationalisme grec s'est comme dévoré lui-même"[30]. Questa particolare situazione aprì le porte a influssi e travasi culturali derivanti dalle vicine tradizioni religiose orientali, che in poco tempo invasero il mondo greco-romano e si mischiarono con le sue credenze: "L'Oronte déversé dans le Tibre"[31], sottolinea lo studioso francese. Alla fiducia nella scienza e nella filosofia si sostituisce il grande portato delle religioni misteriche, come i misteri di Mithra, di Cibele, di Attis, gli insegnamenti di Zoroastro, Ostane e Istaspe[32], e le innumerevoli altre figure portatrici di un sapere esoterico elargito sotto forma di rivelazione personale. Sotto l'influsso di questi nuovi elementi culturali alcune credenze tradizionali mutarono profondamente. In merito a ciò, il mio interesse si rivolgerà soprattutto al passaggio dallo schema della *katábasis* a quello all'*anábasis*, che occupa una posizione centrale nell'ultima opera di Franz Cumont, *Lux Perpetua*[33].

Secondo Cumont, il mondo greco-romano fu a tal punto influenzato da elementi culturali vicino-orientali da mutare completamente la sua concezione dell'oltretomba, passando dalla sua tipica configurazione quale luogo sotterraneo, a luogo collocato nei cieli. Nelle parole dello studioso:

> The astral religion which became predominant in the Roman Empire may be considered as an intermediary, a connecting link, between the old anthropomorphic paganism and the Christian Faith […] This influence of the astral cults of the East can be clearly perceived in the evolution of the idea as to future life.[34]

Lo studioso individuava nel neo-pitagorismo[35] il responsabile di questo travaso di elementi culturali: l'influenza della scienza dei Caldei e del dualismo mazdaico su questa corrente filosofica avrebbe determinato l'insorgere di una nuova geografia dell'oltretomba,

[29] Festugière, *La Révélation, op. cit.*, p. 4.
[30] *Ivi*, p. 8.
[31] *Ivi*, p. 6
[32] Cfr. Franz Cumont e Joseph Bidez, *Les Mages Hellénisés*, *Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1938.
[33] Franz Cumont, *Lux Perpetua*, Librairie Orientaliste Paul Gheutner, Paris, 1949; questo testo si presenta come la rielaborazione delle lezioni che Cumont tenne a Yale nel 1922 e pubblicate in Franz Cumont, *After Life in Roman Paganism*, Yale University Press, New Heaven.
[34] Cumont, *Afterlife*, *op. cit.*, p. 91.
[35] Cumont, *Lux Perpetua*, *op. cit.*, pp. 142-218.

il quale sarà collocato in una struttura celeste complessa e articolata che riprende numerosi principi cosmologici afferenti alla dottrina platonica e aristotelica:

> A rechercher la première origine de cette doctrine, il nous faudrait remonter jusqu'aux croyances primitives sur le esprits des morts qui vont habiter la lune ou deviennent le étoiles […] Nous le retrouvons au contraire, nettement formulées à la foi dans l'Inde Vèdique et dans le Perse avestique, et c'est le dualisme zoroastrien qui a donné une précision rigoureuse à la conception d'une beatitude céleste opposée a la damnation infernale. Au corps dont s'empare le démon de la corruption s'oppose l'âme qui l'a quitté. Après trois jours elle s'élève à travers l'atmosphère jusqu'au redoutable pont Cinvât, d'où les impies sont précipitées dans les abîme ténébreux. Au contraire le justes montent d'abord jusqu'à la région des étoiles, puis, selon leur degré de pureté, s'élèvent jusqu'a la zone de la lune ou celle du soleil, et le plus saintes parviennent enfin au «Garôtman», à la lumière infinie où siège Ahoura-Mazda. [36]

Le tematiche e le concezioni che lo schema dell'*anábasis* ha veicolato finiscono, infine, per imporsi definitivamente sotto l'Impero Romano, raggiungendo la loro massima espressione:

> This was the last conception of paganism and on the whole it was to impose itself on men for many centuries. Judaism had already made concessions to the astronomical theories of the "Chaldeans", and had borrowed from them the idea of seven stories of heavens, an idea which we find developed in particular in the apochryphal Book of Enoch. It also belonged to Christianity almost from the beginning, and gnostics gave it a large place in their speculations. But especially Origen, who borrowed it directly from the Greek philosophers, lent the authority of his name to the doctrines of astral eschatology.[37]

3. HEKHALOT E NAG HAMMADI

Le considerazioni avanzate nel precedente paragrafo sono state un preambolo necessario alla presente ricerca. Il confronto tra l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) e *Hekhalot Rabbati* deve essere considerato, infatti, alla luce del *milieu* culturale che ho tentato di tracciare qui sopra. Come

[36] *Ivi*., p. 143. Per un quadro storico generale sugli influssi vicino orientali nel paganesimo romano cfr. Franz Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1911; *Id*., *Les Mystères de Mithra*, Albert Fontemoing, Paris, 1902.
[37] Cumont, *Afterlife*, *op. cit.*, pp. 108-109.

cercherò di argomentare in seguito, ritengo che lo schema dell'ascesa celeste abbia influenzato tanto la tradizione di alcuni testi classicamente etichettati come "gnostici" quanto gli autori che si celano dietro alla redazione del materiale degli *Hekhalot*.

Come già accennato prima, sin da quando Scholem definì gli *Hekhalot* un prodotto dello gnosticismo, l'ascesa al carro celeste del mistico divenne, a dire dello studioso, il principale motivo letterario che gli consentì di connettere questo *corpus* di testi alle tradizioni gnostiche. Benché l'influenza degli studi di Scholem sia ancora viva e importante, credo tuttavia che, alla luce degli ultimi decenni di ricerca sugli *Hekhalot*, alcune questioni debbano essere riconsiderate. Sulla scorta delle affermazioni avanzate da Peter Schäfer in "The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism"[38], sono mi trovo concorde nel sostenere che l'ascesa celeste non sia il motivo centrale degli Hekhalot, così come credo che essa non abbia la stessa funzione che ricopre nei testi gnostici: negli *Hekhalot*, infatti, non c'è alcuna forma di *henosis*, *unio mystica* o "ritorno al *plèroma*" da parte di colui che "discende" nella *merkavah*; piuttosto, ritengo che l'ascesa al cielo sia uno schema che i redattori degli *Hekhalot* rielaborarono sulla base delle loro esigenze, e su cui avrebbero poi innestato altro materiale narrativo. Presterei maggiore attenzione, invece, al lessico magico che viene impiegato e che, molto spesso in questi testi, ha la funzione di istruire i protagonisti sulle norme rituali da seguire per ascendere al carro divino[39]. Al riguardo, sottolinea Schäfer:

> Such texts and others similar to them make it appear quite improbable that we can get behind the literary state of the Hekhalot *literature* to Merkavah *mysticism* as an ecstatic phenomenon. The question must even be raised wether 'ecstatic experience' adequately describe the 'original' Merkavah mysticism, as Scholem supposed. The Merkavah mystic to whom the Hekhalot literature is adressed does not expect to ascend to heaven in ecstasy and makes no claim to have done so. Rather, by means of magical and theurgical practices he repeats the heavenly journey of his heroes, Moses, Ishmael and Aqiva. This is the point where heavenly journey and adjuration meet. The texts are instructions, formulas which

[38] Peter Schäfer, "The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism", in *Hekhalot-Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1988.

[39] Sull'argomento vedi Peter Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, State Univesity of New York Press, Albany, 1992, pp. 148-161; Rebecca Lesses, *Ritual practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelations in Early Jewish Mysticism*, Trinity Press International, Harrisburg, 1998; Michael D. Swartz, *The Mechanics of Providence, The Working of Ancient Jewish Magic and Mysticism,* Mohr Siebeck, Tübingen, 2019*; Id*., Mystical Prayer in Ancient Judaism, An Analysis of Ma'aseh Merkavah, Mohr Siebeck, Tübingen, 1992; *Id*., Scholastic Magic, Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism, Princeton University Press, Princeton, 1996. Karl Erich Grözinger, "The names of the God and the celestial powers: their function and meaning in the Hekhalot Literature", in «JSJT», 6 (1987), 1-2, pp. 53-69.

> can be passed on and repeated as often as desired. In the truest sense of the word, they are the 'Mishnah' of the Merkavah mystics.[40]

Gli *Hekhalot*, quindi, riutilizzerebbero, sempre stando a questa ipotesi, lo schema dell'ascesa celeste sfruttando la sua forza comunicativa. Affrontando i problemi filologici che *Hekhalot Rabbati* solleva, Raʿanan Boustan riassume così il suo punto di vista su questa *macroform*:

> I argue that the creators of *Hekhalot Rabbati* sought to fashion a myth of origins for their distinct brand of heavenly ascent practice by radically reworking the narrative framework of the widely disseminated post-talmudic martyrology *The Story of the Ten Martyrs*, which was composed in Byzantine Palestine between the fifth and the seventh centuries CE.[41]

Qualora, in accordo con Boustan, l'ascesa celeste fosse effettivamente uno schema attorno al quale fu costruita l'intera *macroform*, va da sé che questa stesso schema potrebbe, pertanto, esser stato utilizzato anche da alcune tradizioni gnostiche; per giunta, in molti casi lo gnosticismo dimostra di maneggiare molto accuratamente la tradizione apocalittica, la stessa apocalittica che Scholem aveva identificato come diretto antecedente degli *Hekhalot*. Benché sia contrario a riconoscere la validità di questa parentela diretta tra gli *Hekhalot* e l'apocalittica giudaica, sono convinto che quest'ultima sia responsabile della circolazione di alcune concezioni e tematiche che finirono per influenzare tanto i testi gnostici – per i quali, infatti, il problema del male nel mondo e della sua fine era al centro dello loro speculazioni[42]– quanto alcuni temi trasmessi negli *Hekhalot*. In merito a questo *corpus*, infatti, parte della ricerca più recente ha fatto notare come la *macroform* conosciuta come 3 *Enoch* (o *Sefer Hekhalot*), in misura maggiore rispetto alle altre opere di questa tradizione, presenti un forte allineamento con la tradizione apocalittica del Secondo Tempio, esemplificato dall'emblematica identificazione dell'angelo Meṭaṭron con il patriarca Enoch[43].

---

[40] *Ivi*, p. 294.

[41] Ra'anan Boustan, *From Martyr to Mystic*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, p. VII.

[42] Cfr. Bentley Layton (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism* (Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale), 2. Voll., Brill, Leiden, 1980; Ithamar Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism: studies in apocalypticism, Merkabah mysticism and Gnosticism*, Peter Lang, Frankfurt, 1988; Kurt Rudolph, *Die Gnosis, Wesen un Geschichte einer spätantike Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, pp. 344-356; J. É. Ménard, "Littérature apocalyptique juive et littérature gnostique", in «RevSR» (*Exegégèse biblique et Judaïsme*), 1973: 300-323.

[43] Su questo punto si veda in particolare: Daniel Boyarin, "Is Metatron a Converted Christian?", in «Judaïsme Ancien», 1, 2013: 13-62; *Id*., "Beyond Judaism: Meṭaṭron and The Divine Polymorphy of Ancient Judaism", in «JSJ», 41, 2010: 323-365; *Id*., "Two Powers in Heaven or, The Making of a Heresy", in Hindy Najman – Judith W. Newman (a cura di), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James. L. Kugel*, Brill, Leiden, 2004, pp. 331-370; Peter Schäfer, *Two Gods in Heaven*, *Jewish Concepts of God in Antiquity*, Princeton University Press, New Jersey, 2010; *Id.*, *The Jewish Jesus, How Judaism and Christianity shaped each other*, Princeton University Press, New Jersey, 2012.

Molti dei punti qui discussi verranno ricapitolati e affrontati più dettagliatamente nell'ultimo capitolo, nel quale presenterò i risultati del confronto tra l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) e *Hekhalot Rabbati*.

4. STRUTTURA, METODO E SCOPI

Il primo capitolo sarà dedicato all'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2). Dopo l'introduzione al testo, seguirà il commento alla scena relativa al viaggio celeste di Paolo (19,20-24,8). L'analisi del testo è finalizzata a mettere in rilievo le peculiarità dell'ascesa attraverso i cieli dell'apostolo che ritengo presentino affinità con alcuni aspetti della letteratura degli *Hekhalot*. Il secondo capitolo è dedicato all'analisi dell'episodio della *ḥavurah* celeste (*Synopse*, §§ 198-268), contenuto in *Hekhalot Rabbati*. Il commento di questa *microform* seguira le stesse metodologie indicate per il primo capitolo; importanza centrale assumerà la relativa scena di ascesa celeste compiuta da Rabbi Yišmaʿel grazie alle istruzioni di Rabbi Neḥunyah ben Ha-Qanah. Nel terzo capitolo, quindi, elencherò i risultati delle mie indagini filologiche. Nel corso di questa fase, inoltre, cercherò di render conto delle tesi avanzate nell'introduzione.

Infine, ritengo che la struttura di questa ricerca possa apportare un significativo contributo alla ricerca comparata sugli *Hekhalot*. Nello specifico, il presente studio si costituisce come un primo tentativo di serrata indagine filologica tra un testo di natura apocalittica come l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) – trasmessosi, per giunta, all'interno di un fondo di testi caratterizzati da elementi teoretici e stilistici comunemente riconosciuti come "gnostici" – e un'opera magico-mistica quale è *Hekhalot Rabbati*. Benché le mie analisi filologiche non permettano di trarre conclusioni certe sulla possibile influenza reciproca tra i due *corpora*, fornisco il pretesto, tuttavia, per tracciare la traiettoria di alcune tematiche che potrebbero avere ispirato le persone responsabili della redazione degli *Hekhalot*. La mia ricerca, infatti, attesta solidamente come alcuni motivi letterari tipicamente impiegati nell'apocalittica giudaico-cristiana e nella tradizione gnostica hanno avuto una ricezione anche alla fine della tardoantichità. Con ciò, questo lavoro contribuisce al difficile compito di descrivere il contesto culturale in cui la letteratura degli *Hekhalot* ha preso forma.

1. L'APOCALISSE DI PAOLO (NH V,2)

1.1. INTRODUZIONE AL TESTO

L'antichità ci ha trasmesso due opere che portano il titolo *Apocalisse di Paolo*: l'una conosciuta anche come *Apocalisse Apocrifa di Paolo* o *Visio Sancti Pauli*[44], l'altra, invece, conservata nel codice V del fondo di Nag Hammadi, costituisce l'opera qui in esame. Entrambi i testi dimostrano una dipendenza dalla tradizione paolina e, nello specifico, da 2*Cor*, 12, 1-5, dove Paolo allude ad un viaggio celeste compiuto da "un uomo di sua conoscenza". Nel caso del testo conservato a Nag Hammadi, in linea con le ipotesi di alcuni studiosi[45], ritengo sia una rielaborazione e un ampliamento di orientamento gnostico del passo contenuto nell'epistola paolina.

1) il codice V di Nag Hammadi

L'*Apocalisse di Paolo* è il secondo trattato del codice V di Nag Hammadi, riportante il numero 10548, e conservato presso il Museo Copto del Cairo. In questo codice l'opera occupa le pagine 17-24. H.-C. Puech[46] e Jean Doresse[47] furono i primi a offrire una breve introduzione al testo.

[44]Il testo è stato composto originalmente in lingua greca; ci è pervenuto tuttavia anche in traduzione siriaca, copta, latina e slava. Sulla scoperta e la pubblicazione di un frammento in lingua greca intitolato *Preghiera e Apocalissi di Paolo* (προσευχὴ του … ἀποστόλου Παύλου) appartenente a questa tradizione, si veda F. Bovon – B. Bouvier, "Prière et Apocalypse de Paul. Un fragment grec inédit conservé au Sinaï", in *Apocrypha* 15 (2004): 9-30; cfr. anche Pierluigi Piovanelli, "*La Prière et Apocalypse de Paul au Sein de la Littérature d'Attrubution Paulinienne,* in *Apochryphités, études sur le textes et les traditions scripturaires du judaïsme et du Christianisme anciens*, Brepols, Turnhout, 2016, pp. 429-434. L'*Apocalisse Apocrifa di Paolo* ebbe una fortunata trasmissione, la quale, secondo la storia degli studi, è riscontrabile fino al medioevo. Tra le opere che hanno subito l'influsso del testo è annoverata anche la *Divina Commedia* (soprattutto in riferimento alla struttura del paradiso dantesco). Sulla *Visio Sancti Pauli* si veda Edgar Hennecke, Wilhelm Schneemelcher (a cura di), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1964, pp. 536-568; Engl. trans. By R. McL. Wilson, *New Testament Apocrypha (2 volumes)*, James Clarkes & co, Cambridge, 1992, pp. 712-748. Per la datazione e la storia del testo si veda soprattutto: Pierluigi Piovanelli, "Les Origines de L'apocalypse de Paul Reconsidérées", in *Apochryphités, études sur le textes et les traditions scripturaires du judaïsme et du Christianisme anciens*, Brepols, Turnhout, 2016, pp. 367-404. Cfr. anche: C. Carozzi, *Eschatologie et Au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence, 1994, pp. 121-164; J. N. Bremmer – I. Czaschez (a cura di), *The Visio Sancti Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Peeters Publisher, Louvain, 2007, pp. 211-236; T. Silverstein, *Visio Sancti Pauli: The History of the Apocalypse in Latin Together with Nine Texts*, Cambridge University Press, London, 1935; J. P. Davies, *Paul Among the Apocalypses?*, T&T Clark, 2018.

[45] Per una rassegna degli studi sull'opera si veda Rosenstiehl-Kaler, L' *Apocalypse de Paul* (NH V,2), *op. cit.*, pp. 117-128.

[46] H.-C. Puech, "Le nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte", in *Coptic Studies in Honor of Walter Ewig Crum* (Byzantine Institute Bulletin 2), Boston, The Byzantine Institute, 1950, pp. 134-137.

[47] Jean Doresse, *Les livres secrets des gnostique d'Égypte*, vol.1: *Introduction aux écrits gnostique coptes découverts à Khénoboskion*, Paris, Plon, 1958, 252-254.

La prima descrizione del manoscritto risale a Martin Krause[48]. Un'analisi codicologica è stata condotta da James M. Robinson[49] sulla traduzione del testo presentata da William R. Murdock e George W. MacRae nella *Coptic Gnostic Library*. La prima edizione del testo è quella stabilita da P. Böhlig e P. Labib, *Koptische gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zum Alt-Kairo (Sonderband der Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Üniversität Halle-Wittenberg)*, Halle, 1963.[50]

2) **Una testimonianza indiretta: Adversus Haeresaes II 30,7**

Riguardo alla storia della trasmissione indiretta, mi limito qui a discutere una testimonianza relativa alla tradizione dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) conservata nell'opera di Ireneo di Lione:[51]

> Quoniam enim sunt in caelis spiritales conditiones, universae clamant Scripturae, et Paulus autem testimonium perhibet quoniam sunt spiritalia, usque ad tertium caelum raptus esse significans et rursum delatum esse in paradisum et audisse uerba inenarrabilia quae non licet homini loqui.
>
> Qu'il existe en effet dans les cieux des créatures spirituelles, toutes les Écritures le proclament; Paul aussi, de son côté, témoigne de l'existence de ces êtres spirituels, lorsqu'il déclare avoir été ravi jusqu'au troisième ciel, précisant qu'il a été emporté dans le paradis et qu'il y a entendu des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de redire.[52]

Come si può notare dal testo, Ireneo era a conoscenza di una tradizione gnostica legata al viaggio al cielo di cui san Paolo fa menzione in 2 *Cor*. 12, 1-5. Tuttavia, dal testo non è possibile capire se Ireneo conoscesse l'opera conservata a Nag Hammadi, oppure se facesse riferimento ad altre opere di orientamento gnostico che vedevano l'apostolo Paolo come protagonista.[53]La

[48] Martin Krause, "Der Koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi. Umfang und Inhalt", in «MDAI(K)», 18, 1962: 121-132.
[49] James M. Robinson, (a cura di), *The Coptic Gnostic Library*, Brill, Leiden, 1975-1995, pp. 9-45.
[50] Per una bibliografia ragionata intorno alle edizioni successive a quella di Böhlig-Labib, agli studi e agli articoli più importanti intorno all'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), rimando a Rosenstiehl-Kaler, *L'Apocalypse de Paul*, *op. cit.,* pp. 117-128.
[51] Per la storia della tradizione indiretta rimando all'introduzione dell'edizione di Rosenstiehl-Kaler, *L'Apocalypse de Paul*, *op. cit.*, p. 1-10.
[52] Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, II 30,7 (SC, n. 294, pp. 312-313). Un'ampia analisi del passo è contenuta in Rosenstiehl-Kaler (a cura di), *L'Apocalypse de Paul* (NH V,2), *op. cit.*, pp. 128-143.
[53] Si ricordi che anche il prologo dell'*Apocalisse Apocrifa di Paolo* riferisce del viaggio di Paolo al terzo cielo. Si veda al riguardo P. Piovanelli, "La Fonction du Prologue dans l'Apocalypse de Paul", in *Apochryphités, études sur le textes et les traditions scripturaires du judaïsme et du Christianisme anciens*, Brepols, Turnhout, 2016, pp. 405-425.

sua testimonianza si rivela tuttavia preziosa, poiché ci dà notizia sull'influenza della tradizione paolina negli ambienti gnostici. Allo stesso tempo, si rivela un elemento di grande importanza per corroborare la tesi secondo cui il testo di Nag Hammadi (NH V,2) si configurerebbe come una rielaborazione gnostico-valentiniana del passo paolino.[54]

3) **Struttura dell'opera**

In funzione dei commenti che farò al testo, accetto e riporto qui sotto la divisione dell'opera secondo l'ipotesi di Michael Kaler[55]:

- Titolo e scena di apertura (17,19 - 18,13a)
- Il discorso dello "spirito bambino" (18,13b – 19,20a)
- Terzo cielo (19,20b – 25)
- Quarto cielo (19,26 – 21,28)
- Quinto cielo (21,29 – 22,13)
- Sesto cielo (22,14 – 24)
- Settimo cielo (22,25 – 23,30a)
- Ogdoade, nono e decimo cielo (23,30b – 24,8)
- Titolo (24,10)

4) **Contenuto**

Il racconto si apre con una scena di dialogo tra Paolo e una figura poco chiara, la quale, seguendo la lezione del testo copto, è stata resa da Jean-Marc Rosenstiehl con il francese "*le petit enfant*" (ⲡⲕⲟⲩϵⲓ ⲱⲙ). Paolo si rivolge a tale figura chiedendogli quale sia la direzione che dovrà seguire per "salire" (ϵⲓⲛⲁⲃⲱⲕ ϵϩⲣⲁⲓ) a Gerusalemme (ϵⲑⲓⲙ)[56]. Dopo questo breve dialogo tra i due, "*le petit enfant*" si dimostra essere, in realtà, una figura di mediatore – da questo punto del racconto verrà definito tramite il termine ⲡϵ ⲡⲛ̅ⲁ, "spirito" – il quale rapisce (ⲁⲩⲧⲱⲣ̅ⲡ) Paolo, in accordo con 2 *Cor.* 12, 1-5, e lo conduce al terzo cielo

[54] Su questa problematica si confrontino le osservazioni di Michael Kaler in Rosenstiehl-Kaler (a cura di), *L'apocalypse de Paul*, *op. cit.*, pp. 153-158.
[55] Rosenstiehl-Kaler (a cura di), *L'Apocalypse de Paul*, *op. cit.*, pp. 158-161.
[56] Non è ben chiaro il significato del lemma ϵⲑⲓⲙ. Cfr. Rosenstiehl-Kaler (a cura di), *L'Apocalypse de Pau* (NH V,2), *op. cit.*, p. 177.

(ϵ†ⲙϵⲍⲱⲟⲙⲧϵ ⲙ̄ⲡϵ). Da qui in poi comincia l'ascesa di Paolo, in compagnia del mediatore, attraverso sette cieli. In ognuno di essi l'apostolo è testimone di alcuni eventi: nel quarto cielo Paolo assiste al giudizio di un'anima da parte di tre angeli; nel quinto cielo vi è la descrizione dettagliata dell'aspetto di questi terribili angeli, muniti di bastoni di ferro (ⲟⲩⲃϵⲣⲱⲃ ⲙ̄ⲡϵⲛⲓⲡϵ) e fruste (ⲍϵⲛⲙⲁⲥⲧⲓⲕⲟⲥ); nel sesto cielo egli deve affrontare una delle figure note nell' immaginario gnostico come "doganieri" (ⲧϵⲗⲱⲛⲏⲥ, gr. Τελώνες); nel settimo cielo Paolo trova, invece, una figura anziana (ⲟⲩⲍ̄ⲗⲗⲟ ⲛ̄ⲣⲱⲙϵ) che lo interroga sul motivo del suo viaggio celeste. Al fine di attraversare il settimo cielo, su indicazione dello "spirito bambino" Paolo consegna al vegliardo un sigillo (ϲⲏⲙⲓⲟⲛ, gr. σημεῖον). il testo si conclude con la salita di Paolo attraverso l'Ogdoade, l'Enneade, giungendo infine al decimo cielo, dove trova i suoi "spiriti compagni" (ⲛ̄ⲛⲁⲱⲃⲏⲣ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲁ). In calce è leggibile il titolo dell'opera: ⲧⲁⲡⲟⲕⲁⲗⲩⲯⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ (gr. αποκάλυψις τοῦ παύλου).

5) **Il genere letterario: apocalittica e gnosticismo**

Come accennato sopra, il nostro testo presenta in calce (24,10) il titolo dell'opera: ⲧⲁⲡⲟⲕⲗⲩⲯⲓⲥ ⲙ̄ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ; anche all'inizio del manoscritto, benché il testo risulti corrotto, è possibile congetturare, sulla base del frammentario]ⲗⲟⲥ >—, che il titolo fosse esplicitato. Quest'ipotesi è confermata dagli altri scritti del codice V, *Apocalisse di Adamo* (NH V,5) e *Apocalisse di Giacomo* (NH V,3), dove il titolo è chiaramente leggibile sia all'inizio che alla fine del manoscritto. Da ciò se ne conclude, dunque, che l'autore dell'opera doveva essere a conoscenza di temi, elementi stilistici e teoretici riconducibili al macrogenere dell'apocalittica.

Quale conoscenza avessero gli Gnostici dell'apocalittica non è chiaro, tuttavia, come testimoniato dai testi, sembrerebbe avessero assorbito e rielaborato alcuni temi ricorrenti che fanno riferimento alle opere giudaico-cristiane contraddistinte da tematiche apocalittiche[57].Per

[57] Sull'argomento si veda: William Murdock, "The Apocalypse of Paul from Nag Hammadi codex V", (tesi di dottorato), Claremont Graduate School, 1968, p. 237-239. Sul rapporto tra apocalittica e gnosticismo si veda Ménard Jacques E., "Littérature apocalyptique et littérature gnostique", in «Revue des Sciences Religieuses», 47, 1973: 300-323; Francis T. Fallon, "The Gnostic Apocalypses", in J. J. Collins (a cura di), *Apocalypse The Morphology of a Genre*, The Society of Biblica Literature, 1979, pp. 123-159; M. Krause, "Die literarische Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi", in D. Hellholm (a cura di), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Mohr Siebeck,Tübingen, 1983, pp. 625-627. In merito a quanto detto, vorrei aggiungere che lo studio della trasmissione di tematiche afferenti all'apocalittica nei testi gnostici può apportare significativi contributi

dar prova che l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) contiene elementi indiscutibilmente legati all'apocalittica giudaico-cristiana, vorrei servirmi della catalogazione delle tematiche ricorrenti nel genere apocalittico come offerta da Klaus Koch in *Difficoltà dell'Apocalittica*, Paideia, Brescia, 1977 (ediz. orig. 1970), e che riassumo nei seguenti punti:[58]

1. *Spasmodica attesa* di un cambiamento repentino dei rapporti umani.
2. *Eschaton* visto come catastrofe cosmica.
3. Tempo finale e tempo passato dell'umanità sono strettamente connessi: *determinismo* come elemento caratteristico dell'apocalittica.
4. Il mondo e la storia umana, corruttibili e soggetti al divenire, sono strettamente legati ad un mondo intermedio, costituito da figure di mediazione (soprattutto angeli), responsabile dei cambiamenti della storia umana: *mediazione tra umano e divino*.
5. Dopo la catastrofe alla fine dei tempi, vi sarà *salvezza* per il genere umano.
6. *Dualismo cosmico* differenziato tra l'incorruttibile *regno di Dio* e il mondo malvagio e corrotto dal peccato dell'uomo.
7. *Intermediario garante della salvezza*: centralità della figura del *Messia umano*.
8. *Gloria* come termine che contraddistingue la situazione dell'umanità, non più implicata nella corruzione della storia a causa del peccato, dopo la catastrofe.

Sulla base di questo schema, chiarisco qui i punti di contatto tra il nostro testo e l'apocalittica. Nello specifico, nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) riscontriamo:

i. In accordo con il punto 4, nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) è largamente attestata la presenza di figure di mediazione, a partire dal "*petit enfant*" all'inizio del racconto (18,13b – 19,20a); segue poi la descrizione di figure angeliche, prima nella scena di giudizio dell'anima peccaminosa (19,26 – 21,28), e in seguito nella descrizione di queste figure angeliche nel quinto cielo (21,29 – 22,13) e, infine, nel sesto cielo (22,25 – 23,30a).

alla definizione stessa di questa problematica categoria. Infatti, il modo in cui gli Gnostici hanno fatto uso di questo materiale dà testimonianza, a mio avviso, del fatto che questi concepivano l'apocalittica come un genere letterario dotato di tematiche proprie e ricorrenti. Ciò infatti contrasta con l'idea secondo cui l'apocalittica si configurerebbe come una riflessione sistematica, da parte di alcuni gruppi giudaici, di un pensiero intorno alla fine della storia. Su quest'ultimo punto, alludo alle fondamentali riflessioni sull'apocalittica avanzate da Paolo Sacchi in *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia Editrice, Brescia, 1990.

[58] Per un'analisi dettagliata dei punti enucleati da Koch si veda Paolo sacchi, *L'Apocalittica giudaica*, *op. cit.*, pp. 44-48.

ii. Ancora in accordo con il punto 4 vi è l'affermazione che Paolo avanza nel settimo cielo: alla domanda della figura anziana intorno al motivo del suo viaggio celeste, egli risponde: "*Je vais descendre vers le monde des morts afin de faire captive la captivité de Babylone*" (23, 13-17). Come suggerisce Michael Kaler nel commento all'opera, si tratta probabilmente di un riferimento alla necessità di liberare l'anima dalla prigionia della materia.[59]

iii. La scena del giudizio dell'anima peccaminosa nel quinto cielo (21,29 – 22,13) è in accordo con il punto 6 dello schema: il mondo superiore, incorruttibile e perfetto, è sede di giudizio per le anime del mondo umano, corrotto dal peccato.

iv. Un altro elemento in accordo con il punto 6 è la descrizione della figura anziana presente nel settimo cielo (22, 25-30), la quale può rimandare alla figura divina di *Daniele* 7,9-15: Dio seduto sul suo trono, emblema del regno divino sotto la sua sovrintendenza.

In aggiunta agli elementi enucleati da Koch, sottolineo l'importanza del tema dell'ascesa celeste all'interno dell'apocalittica, come già riferito in precedenza[60]. Rispetto ai paralleli riscontrabili tra *l'Apocalisse di Paolo* NH V,2 e gli altri racconti di ascesa celeste nell'apocalittica giudaico-cristiana, vorrei porre l'accento in particolare su:

1. 1 *Enoch* 14: 16-25 (4Q *En*.1 vi-*En*. 13: 6-14: 16): questo è l'antecedente più antico[61] che faccia menzione di un viaggio celeste. Nella visione avuta, Enoch descrive ampiamente una struttura cosmologica che culmina con il riferimento al trono divino e alla rappresentazione di Dio come un'anziana figura dalle vesti bianche. In questo episodio, tuttavia, non vi è descritta una struttura celeste composta da più cieli.
2. 2 *Enoch* VII-XXII (ed. Paolo Sacchi)[62]: qui, al contrario, vi è descrizione di una struttura celeste caratterizzata da sette cieli. Il settimo cielo è sede del trono divino e del corteo angelico.

[59] Cfr. Rosenstiehl- Kaler (a cura di), *L'Apocalypse de Paul* (NH V,2), *op. cit.*, pp. 262-265.

[60] Tra le opere apocrife contenenti un episodio di ascesa celeste si ricordino: 1 *Enoch; Ascensione di Isaia; Apocalisse di Sofonia*; 2 *Enoch*; *Testamento di Abramo*; *Apocalisse di Paolo* (*Visio Sancti Pauli); Testamento di Levi*; *Apocalisse di Abramo*; 3 *Baruch*. In merito, vedi soprattutto Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

[61] Questa considerazione si basa sulla datazione di 1 *Enoch*; cfr. J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran cave 4*, Oxford University Press, London, 1976; Paolo Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 1, Utet, Torino, 1981, pp. 423-461.

[62] Paolo Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'antico Testamento*, Utet, Torino, 1981, 5 voll.

Come cercherò di mettere in evidenza nel prossimo paragrafo, ritengo che la tradizione enochica sia una fonte di grande importanza per comprendere la tipologia testuale dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2). Per quanto concerne, invece, la struttura celeste composta da più cieli: credo che la variazione numerica di questi, nel nostro caso, tra i sette di 2 *Enoch* e i dieci dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) dipenda da una rielaborazione gnostica[63]. Al riguardo, ritengo che il diagramma cosmologico degli Ofiti, descritto da Origene in *Contra Celsum* VI, 22-38, sia una fonte che possa gettare nuova luce sul problema. Al capitolo 25 si legge:

> **Εν ᾧ ἦν διαγραφὴ κύκλων, ἀπολελυμένων μέν ἀπ' ἀλλήλων δέκα συνδούμενων δέ ὑφ'ενὸς κύκλου, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἡ τῶν ὅλων ψυχὴ καὶ ὠνομάζετο λευϊαθάν**.
>
> Esso conteneva una figura fatta di dieci cerchi separati gli uni dagli altri, ma tenuti insieme in un unico cerchio, il quale si diceva fosse l'anima del tutto e fosse chiamata Leviathàn.[64] (trad. personale)

Secondo quanto riporta Origene, la cosmologia del gruppo gnostico noto nel testo come Ofiti prevedeva una struttura cosmica costituita di dieci cerchi, i quali rappresentavano, molto probabilmente, dieci cieli. Il testo greco, tuttavia, presenta alcuni problemi a livello filologico: alcuni commentatori[65], infatti, accettano la lezione **ἑπτά** al posto di **δέκα** in accordo con il capitolo 35, dove si legge:

> **Τὸ δὲ κύκλους ἐπὶ κύκλοις λέγειν τάχα μὲν καὶ τῆς προειρημένης ἐστὶν αἱρέσεως, κύκλω περιλαμβανούσης ἑνί, ἣν φασιν εἶναι τὴν τῶν ὅλων ψυχὴν καὶ λευϊαθάν, τοὺς ἑπτά τῶν ἀρχοντιχῶν κύκλους.**
>
> Quanto alle parole già menzionate "cerchio dei cerchi", questo è probabilmente un modo di dire della setta riguardo a ciò che "racchiude in un solo cerchio", che dicono sia l'anima del tutto e Leviathàn, i **sette cerchi** degli arconti. (trad. personale)

---

[63] Ricordo, inoltre, come la recensione lunga di 2 *Enoch* riporti una struttura celeste costituita da dieci cieli; cfr. Peter Schäfer, "In Heaven as it is in Hell, the cosmology of *Seder Rabba di-Bereshit*", in Ra'anan Boustan-Annette Yoshiko Reed (a cura di), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antiquity Religions*, Cambridge University Press, New York, 2004, pp. 253-261.

[64] Per una traduzione commentata del passo si veda Bernd Witte, *Das Ophiten-Diagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22-38*, Oros Verlag, Altenberge, 1993.

[65] Cfr. Nota 1 p. 340 di Henry Chadwick (a cura di), *Origen Contra Celsum*, Cambridge University press, Cambridge, 1953.

Benchè si costituisca questa diversità tra i "dieci cerchi" del capitolo 25 e i "sette cerchi" del capitolo 35, credo che il problema non sussista, come già faceva notare Witte:

> Zählt man aber den Leviathan genannten Kreis, die sieben archontischen Kreise, den Wall des Feuers (VI 31, letzte Beschwörungsformel) beziehungsweise den feurigen Kreis (VI 33) sowie das Paradies in der Mitte zusammen, so kommt man auf die von Celsus genannte Anzahl von zehn Kreisen (35,16-21).

Secondo Witte, infatti, sommando la "barriera del male" in VI, 31, il "cerchio di fuoco" in VI, 33 e le "porte del paradiso" sempre in VI, 33, si arriverebbe a dieci cerchi. Secondo la mia opinione, tuttavia, il riferimento ai "sette cerchi" di VI, 35 non è molto chiaro: non si capisce esattamente se Origine stia menzionando il numero sette al posto del numero dieci di VI, 25. Credo, piuttosto, che questo problema nasca da una interpretazione del testo greco che intende vedere in **Εν ᾧ ἦν διαγραφὴ κύκλων, ἀπολελυμένων μέν ἀπ᾽ ἀλλήλων δέκα συνδούμενων δέ ὑφ᾽ ἑνὸς κύκλου, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἡ τῶν ὅλων ψυχὴ καὶ ὠνομάζετο λεϋϊαθάν** di VI, 25 un errore che poi Origene avrebbe corretto in VI, 35, riferendosi ai **τοὺς ἑπτά τῶν ἀρχοντιχῶν κύκλους**. Ritengo, al contrario, che i "dieci cerchi" di VI, 25 si riferiscano alla struttura cosmica nella sua totalità, mentre i "sette cerchi" di VI, 35 si riferiscano in realtà alle sette sfere che contengono i sette pianeti, sede delle potenze arcontiche. Inoltre, considero dubbia anche l'ipotesi di Witte: infatti, stando alla sua congettura, il calcolo per arrivare ai "dieci cieli" trascurerebbe così l'Ogdoade, menzionata in VI, 31, elemento peraltro fondamentale nello gnosticismo. Sostengo, infine, che dal testo greco non sia automatico concludere che Origene, nella sua narrazione successiva al diagramma menzionato in VI, 25, stia descrivendo degli elementi annoverati nel calcolo dei "dieci cerchi".

In conclusione, Stando all'ipotesi appena descritta, il passo di Origene si rivelerebbe molto importante per definire il *milieu* gnostico dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), che diverrebbe così un prodotto del gruppo gnostico degli Ofiti-Sethiani di cui ci Parla Ireneo in *Adv. Haer.* 30,1[66], e non, come Michael Kaler ha cercato di dimostrare nel suo

[66] Questa setta gnostica è di dubbia origine. Le fonti parlano di differenti gruppi gnostici legati all'adorazione del serpente tentatore del *Genesi* e della stirpe di Seth, i quali assumono anche denominazione differenti: Naasseni, Cainiti, Sethiani. Tutti questi gruppi potrebbero rappresentare differenti sette gnostiche accomunate da alcuni elementi teoretici simili. Cfr. Pseudo-Ippolito, *Elenchos V,6-V,12; V,19-V,23;* Epifanio di Salamina, *Panarion* III, 37-38. Sul rapporto tra queste sette gnostiche, i testi di Nag hammadi e i loro paralleli con le fonti ebraiche, vedi: Ithamar Gruenwald, "Jewish Sources for the Gnostic Texts from Nag Hammadi", in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, vol. 3, Jerusalem, 1977, pp. 45-56; *Id.*, "Aspects of the Jewish-Gnostic Controversy",

commento[67], un prodotto della gnosi di Valentino. Al fine di corroborare questa tesi, vorrei riportare un altro passo di Origine intorno alle credenze e alle pratiche degli Ofiti. In *Contra Celsum* VI, 31, l'autore menziona delle formule magiche[68] che i protagonisti dei viaggi celesti pronunciavano, dopo aver varcato la cosiddetta "barriera del male" (**φραγμὸν κακίας**), alle singole porte presiedute dagli arconti (**πὺλας ἀρχόντων αἰῶνι δεδεμένας**). In VI, 31, 13-18, si legge:

> **Σὺ δὲ μετα πεποιθήσεως πρῶτε καὶ ἕβδομε γεγονὼσ κρατεῖν Ἰαλδαβαώθ, ἄρχον λόγοσ ὑπάρχων νοὸς εἰλπικρινοῦς, ἔργον τέλειον υἱῷ καὶ πατρί, χαρακτήρι τύπου ζοῆς σύμβολον ἐπιφέρων, ἣν ἔκλεισας αἰῶνι σῷ πύλην κόσμω ἀνοίξας, παροδεύω τήν σήν ἐλεύθερος πάλιν ἐξουσίαν ἡ χάρις συνέστω μοι, ναὶ πάτερ, συνέστω.**
>
> Tu che con audacia, primo e settimo, sei nato per governare, o Ialdabaoth, che sei il principio sovrano della mente pura, opera ultima per il padre e il figlio; io porto un sigillo marchiato con il segno della vita, e dopo che avrò aperto la porta che avevi sigillato per la tua eternità, io attraverserò libero il tuo regno: che la grazia sia con me, sì padre, sia con me. (trad. personale)

Il passo riporta un tema molto presente nello gnosticismo[69]: il pedaggio, sotto forma di un sigillo, che viene richiesto dagli arconti che vigilano sulle varie porte dei cieli. Come già indicato nello schema tracciato nell'introduzione, questa è una tappa ricorrente nei racconti di ascesa celeste.

Riassumendo la mia ipotesi: l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) si configura come un testo gnostico che presenta elementi contenutistici e tematici tipici dell'apocalittica giudaico-cristiana, rielaborati da una forma di gnosticismo vicina ai gruppi Ofiti-Sethiani.

1.1.1. 2 *Cor.* 12, 1-5: L'Ascesa al Terzo Cielo

in Bentley Layton (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism* (vol. 2: *Stethian Gnosticism*), Brill, Leiden, 1980, pp. 713-723, 2 voll.; Guy Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mithology*, Brill, Leiden, 1984; Tuomas Rasimus, "Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library", in «Vigiliae Christianae» 59/3 (2005): 235-263.

[67] Rosenstiehl – Kaler (a cura di), *L'Apocalypse de Paul* (NH V,2), *op. cit.*, pp. 153-158.

[68] Il testo utilizza esplicitamente il termine **γοητεὶα**: **Εἰ δέ τις βοὺλεται καὶ τὰ πλάσματα τῶν γοήτων ἐκεὶνων μαθεῖν** (VI, 31, 1)

[69] Cfr. Clemente Al., *Strom,* IV, 116, 2; Ireneo di Lione, *Adv. Haer.* 1, 21, 5; Plotino, *Enn.* 2, 9, 14.

Come già sottolineato nell'introduzione al testo, 2 *Cor*. 12, 1-5 è l'antecedente neotestamentario su cui sono state costruite le due opere apocrife che trattano del viaggio celeste di Paolo: *Apocalisse Apocrifa di Paolo* e *Apocalisse di Paolo* (NH V,2). Nel passo leggiamo:

> (12,1) **Καυχᾶσθαι δεῖ, οὐ συμφέρον μέν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου**. (12,2) **οἶδα ἄνθρωπον ἐν χριστῶ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἁρπαγέντα τὸν τοιῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ** (12,3) **καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν**, (12,4) **ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ εξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι**.(12,5) **ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχήσομαι, ὑπὲρ δὲ ἐμαυτοῦ οὐ καυχήσομαι εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις**.
>
> (12,1) Se bisogna vantarsi, ma non conviene, verrò allora alle visioni e alle rivelazioni del Signore. (12,2) So che un uomo, in Cristo, quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. (12,3) E so che quest'uomo – se con il corpo o senza il corpo non lo so, lo sa Dio – (12,4) fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare. (12,5) Di lui io mi vanterò! Di me stesso invece non mi vanterò, fuorché delle mie debolezze.

In questo passo Paolo riferisce un episodio di ascesa celeste compiuto da un uomo che, stando al testo, non coincide con l'apostolo[70]. Paolo utilizza un lessico settoriale per riferirsi alle tipologie di visioni che sta descrivendo: **ὀπτασίας** e **ἀποκαλύψεις** sono i termini di principale rilievo. Il sostantivo **ὀπτασία** è etimologicamente connesso con **ἐποπτεία**, termine tecnico per descrivere gli iniziati al culto eleusino, in riferimento al quale il dizionario di Gerhard Kittel[71] sottolinea come il termine non è molto comune nel

[70] In verità, secondo alcuni commentatori, tale uomo coincide proprio con Paolo, il quale si dimostrerebbe reticente sull'argomento a causa di alcune proibizioni a cui doveva attenersi. Cfr. Alan F. Segal, *Paul The Convert*, *The Apostolate and Apostasy of Saul The Pharisee*, Yale University Press, New Haven, 1990, pp. 34-38; C. R. A. Morray-Jones, "Paradise Revisited (2 Cor 12: 1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate", in «HTR» 86:2 (1993): 218-292.

[71] Gerhard Kittel – Gerhard Friedrich (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1933-1973; trad. ingl., *Theological Dictionary of the New Testament*, Wm. B. Eedermans Publishing Co., Michigan, 1985, p. 640.

Nuovo Testamento, e spesso utilizzato per descrivere le epifanie angeliche (cfr. *Lc*. 1,22; 24,23). il sostantivo **ἀποκάλυψις**, invece, è di ardua definizione, soprattutto in riferimento al momento storico in cui Paolo opera. A mio avviso, entrambi i termini vanno contestualizzati all'interno della semantica relativa alla tradizione apocalittica giudaico-cristiana, che l'ebreo Paolo potrebbe aver conosciuto. Alla luce degli studi di Gabriele Boccaccini[72], infatti, l'ipotesi secondo cui un certo "giudaismo enochico" possa esser stato una fonte che influenzò Paolo è fondata.

Il passo neotestamentario continua riportando come tale uomo in Cristo sia stato rapito e trasportato al terzo cielo, sede del paradiso terrestre (**ἁρπαγεντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ**). Il passo si chiude con il riferimento alle "parole indicibili" (**ἄρρητα ρήματα**) che l'uomo avrebbe udito nel terzo cielo, che suggerisco di confrontare con la tipologia di rivelazioni ottenute da Enoch in 1 e 2 *Enoch*.

Questo oscuro passo della lettera paolina è stato più volte confrontato con la pericope talmudica dei "quattro che entrarono nel pardes"[73]. Il primo studioso che suggerì l'esistenza di un parallelo tra i due testi fu il già citato Wilhelm Bousset in "Die Himmelsreise der Seele"[74], dove la pericope talmudica fu considerata un elemento cruciale per comprendere il background giudaico dell'apostolo Paolo. Da allora tale presunto parallelo testuale fu ampliato attraverso il confronto con ulteriori fonti. Lo stesso Gershom Scholem dedicò un capitolo del suo *Jewish Gnosticim, Merkabah Mysticim, and Talmudic Tradition* al rapporto tra queste due unità testuali[75]. Attraverso la sua analisi, inoltre, Scholem avanzò l'ipotesi che la tradizione delle idee che confluirono negli *Hekhalot*, che lo studioso considerava una versione tarde delle credenze sviluppatesi tra i discepoli di Yoḥanan Ben Zakkai', potessero aver avuto un'influenza sul cristianesimo delle origini, e quindi, anche sulla teologia paolina. Il fortunato studio di Scholem condizionò anche parte della ricerca successiva, che continuò a vedere una catena di

[72] Cfr. in particolare: Gabriele Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis*, *the Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1998; Gabriele Boccaccini – J. J. Collins (a cura di), *The Early Enochic Literature*, Brill, Leiden, 2007; *Id.*, *Enoch and The Mosaic Torah*, Wm. B. Eedermans Publishing Co., Michigan, 2009; *Id*., *Enoch and the Synoptic Gospels*, Society of Biblical Literature, 2016; su Paolo cfr. Gabriele Boccaccini – Carlos A. Segovia (a cura di), *Paul the Jew*, Fortress Press, Minneapolis, 2016.; Gabriele Boccaccini – Isaac W. Oliver (a cura di), *the Early Reception of Paul, the Second Temple Jew*, Bloomsbury T & T Clark, 2020.

[73] La pericope è trasmessa in: *t.* Hag. 2.1; *y.* Hag. 77b; *b.* Hag. 14b-15b.

[74] Wilhelm Bousset, "Die Himmelsreise der Seele," «ARW», 4 (1901): 147-48.

[75] Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, JTS, New York, 1960, pp. 14-20.

trasmissione tra gli *Hekhalot* e 2 *Cor.* 12, 1-5. Al riguardo, mi limito a menzionare il testo di Alan F. Segal, *Paul The Convert*, *The Apostolate and Apostasy of Saul The Pharisee* (1990)[76], e l'articolo di C. R. A. Morray-Jones, "Paradise Revisited (2 Cor 12: 1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate" (1993)[77], corredato di un'estesa rassegna di fonti ebraiche di natura mistico-apocalittica, tra le quali gli *Hekhalot* occupano un posto centrale. Lo studio di Peter Schäfer, "New Testament and Hekhalot Literature, The Journey into Heaven in Paul and in Merkabah Mysticism" (1984)[78], si oppone a questa tradizione esegetica, rimarcando, al contrario, l'assoluta lontananza tra i due testi, i quali, a dire dello studioso, sono stati oggetto fin dall'inizio di un approccio metodologico errato, definito come un chiaro esempio di "parallelomania". Tale approccio, infatti, non tiene conto dei contesti storici delle rispettive opere, e si sviluppa intorno a paralleli testuali costituiti di semplici allusioni tematiche. Ritengo che le analisi avanzate da Schäfer in quest'articolo abbiano decostruito in maniera molto precisa il presunto rapporto tra i due testi, pertanto mi trovo in accordo con le sue conclusioni: la pericope talmudica dei "quattro che entrarono nel pardes" non è una fonte che influenzò l'episodio riportato da Paolo in 2 *Cor*. 12, 1-5; tuttavia, è importante rilevare come Schäfer non rigetti categoricamente la prospettiva di ricerca comparata tra la tradizione degli *Hekhalot* e il cristianesimo delle origini.

Sulla scorta di queste conclusioni, desidero ora confrontare il lessico di 2 *Cor.* 12, 1-5 con alcuni temi della tradizione apocrifa legata al patriarca Enoch[79] molto vicini, a mio parere, a quanto descrive Paolo nel passo dell'epistola.

1.1.2. Paolo e la Tradizione Enochica

[76] Alan F. Segal, *Paul the Convert*, Yale University Press, New Haven, 1990. Nel capitolo intitolato "Paul's ecstasy", lo studioso compie un'ampia analisi del lessico paolino di carattere mistico-apocalittico, mettendolo a confronto con il materiale degli *Hekhalot* e l'apocalittica giudaica.

[77] C. R. A. Morray-Jones, "Paradise Revisited (2 Cor 12: 1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate", in «HTR» 86:2 (1993): 177-292.

[78] Peter Schäfer, "New Testament and Hekhalot Literature, The Journey into Heaven in Paul and in Merkabah Mysticism", ora in *Hekhalot-Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1988, pp. 234-249.

[79] Non escludo che il passo paolino possa far riferimento ad altre fonti relative all'apocalittica giudaico-cristiana, tuttavia, la questione va oltre gli scopi di questo lavoro. Utilizzo la tradizione enochica sulla base degli studi di Boccaccini, riferendomi ad essa quale possibile fonte che l'ebreo Paolo può aver conosciuto e maneggiato. Ricordo, inoltre, che un tentativo di collocare Paolo all'interno della tradizione enochica è condotto da Alan F. Segal in *Paul The Convert*, *op. cit*., pp. 35-71.

Le poche informazioni che i testi canonici ci offrono sulla vita del patriarca Enoch sono leggibili in *Gen*. 5, 21- 24:[80]

> (21) Enoch aveva sessantacinque anni quando generò Matusalemme. (22) Enoch procedette con Dio dopo aver generato Matusalemme, per trecento anni, e generò figli e figlie. (23) Enoch visse complessivamente trecentosessantacinque anni. (24) Enoch procedeva con Dio (וַיִּתְהַלֶּךְ חֲנוֹךְ אֶת-הָאֱלֹהִים); non fu più fra i vivi perché Dio lo prese (וְאֵינֶנּוּ, כִּי-לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים).

Le concise informazioni del *Genesi* non permettono di dedurre molto. Nell'espressione "Enoch procedeva con Dio", molto probabilmente il verbo וַיִּתְהַלֶּךְ sottolinea che Enoch era un uomo giusto e timoroso di Dio, pertanto "procedere" significa piuttosto "essere in linea con i suoi precetti". Di difficile interpretazione è, invece, la frase: "non fu più fra i vivi, perché Dio lo prese" (כִּי-לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים). Che cosa stia a significare il verbo "prendere" (לָקַח) in questo contesto, non è chiaro, e sulla fine di Enoch ci si interroga sin dall'antichità. Se si confrontano le notizie della vita di Enoch con quelle degli altri patriarchi, tuttavia, risulta subito evidente l'unicità del caso. Ad esempio, si considerino i patriarchi Methuscèlach e Lèmech:

> (*Gen.* 5, 27): Methuscèlach visse complessivamente novecentosessantanove anni, poi morì (וַיָּמֹת)

> (*Gen*. 5, 30-31): Lèmech dopo aver generato Noè visse centonovantacinque anni e generò figli e figlie. Visse complessivamente settecentosettantasette anni; poi morì (וַיָּמֹת).

Come evidente nel testo, la fine dei due patriarchi è sottolineata dal verbo "morì" (וַיָּמֹת); il verbo "prendere" (לָקַח), quindi, sottolinea la diversità e l'unicità della fine di Enoch. Con ciò, tutta la letteratura apocrifa nella quale Enoch è protagonista si deve considerare un tentativo di risposta al mistero riguardo alla sua fine. I racconti di ascesa al cielo che hanno come protagonista il patriarca, infatti, trarrebbero origine proprio da questi pochi

[80] Gran parte di questo paragrafo è stato costruito sulle analisi testuali condotte da Peter Schäfer in "Genesis's Rabbah's Enoch", in Sarit Kattan Gribetz, *et al*. (a cura di), *Genesis Rabbah in Text and Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016, pp. 63-80.

versi del *Genesi*[81]. Osservando la trasmissione del racconto relativo alla vita di Enoch attraverso la letteratura giudaico-ellenistica e poi cristiana, risulta chiaro come copisti e traduttori abbiano inteso il verbo לָקַח di *Gen.* 5, 24 come testimonianza del fatto che Enoch è stato preso e condotto da Dio in un altro luogo. Si considerino ora i seguenti testi:

1) **LXX**

La LXX traduce così il testo ebraico di *Gen*. 5, 24:

> (5,24) **καὶ εὑρέστησεν Ενωχ τῷ θεῷ καὶ οὐχ ηὑρίσκετο, ὅτι μετέθεκην ἀυτὸν ὁ θεός.**
>
> (5,24) Enoch era gradito a Dio, ed egli non fu più trovato, poiché Dio lo ha trasferito. (trad. personale)

Il testo utilizza esplicitamente il verbo **μετέθεκην**, composto di **τίθημι**, chiaramente traducibile con "lo ha trasferito". Ciò dimostra come la LXX faccia un passo in più rispetto al testo ebraico, forse sotto l'influsso di tradizioni già consolidate intorno alla figura di Enoch.

2) **Ben Sira 44:16**

Nel testo greco del *Siracide*, al capitolo 44,16, Enoch è menzionato quale esempio di rettitudine nei confronti di Dio. Il passo è modellato su *Gen*. 5, 24 e sulla LXX:

> (44,16) **Ενωχ εὑρέστησεν κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοὶας ταῖς γενεαῖς.**
>
> (44,16) Enoch era gradito a Dio, fu rapito: esempio di conversione per tutte le generazioni (trad. personale).

Ancora una volta si trova una forma verbale derivata da **μετατίθημι**, segno che il testo, probabilmente, segue la lezione inaugurata dalla LXX.

[81] Faccio notare come applicando lo stesso modello alla tradizione paolina, si riuscirebbe a far luce sulla formazione della tradizione apocrifa intorno al viaggio celeste di San Paolo, sviluppatasi sul nucleo originario 2 *Cor*. 12, 1-5[81]. Su tale argomento, legato alla problematica del "riciclaggio" dei testi nella letteratura apocrifa, si veda Pierluigi Piovanelli, "Le Recyclage des Textes Apochriphes à l'Heure de la petite «Mondialisation» de l'Antiquité Tardive (ca. 325-451), Quelques Perspectives littéraires et Historiques", in *Apochryphités, études sur le textes et les traditions scripturaires du judaïsme et du Christianisme anciens*, Brepols, Turnhout, 2016, pp. 63-85.

3) **La Sapienza di Salomone**

Nel capitolo 4 del *Libro della Sapienza*, Enoch non viene citato esplicitamente, tuttavia il linguaggio impiegato è senza subbio riferito al suo caso, sempre definito quale figura di uomo giusto e riverente nei confronti del Signore. In *Sap.* 4, 10-11, si legge:

> (4, 10) **εὐάρετος θεῷ γενόμενος ἠγαπήθη καὶ ζῶν μεταξὺ ἁμαρτωλῶν μετετέθη**. (4, 11) **ἡρπάγη μὴ κακὶα ἀλλάξῃ σύνεσιν αὐτοῦ ἢ δόλος ἀπατησῃ ψυχὴν αὐτοῦ**.
>
> (4, 10) Divenuto caro a Dio, fu amato da lui e, poiché viveva fra i peccatori, fu portato altrove. (4, 11) Fu rapito, perché la malvagità non alterasse la sua intelligenza o l'inganno non seducesse la sua anima. (trad. CEI 2008)

Continua anche qui la tradizione inaugurata dalla LXX. Il passo della *Sapienza* è un'ulteriore prova che testimonia della traduzione, e quindi del cambiamento che la vicenda di *Gen*. 5,24 ha subito all'interno della tradizione veterotestamentaria in lingua greca.

4) **Lettera agli Ebrei 11, 5**

Questa rassegna di testi si chiude con un'opera del canone neotestamentario. Nella *Lettera agli Ebrei*, attribuita a Paolo ma, ormai, unanimemente considerata spuria, è testimoniato un riferimento ad Enoch in linea con gli altri testi citati: ciò prova che l'autore della lettera conosceva la tradizione esegetica di *Gen*. 5,24 come trasmessa nella tradizione veterotestamentaria in lingua greca.

> (11, 5) **Πίστει Ενωχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐχ ηὑρίσκετο διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός. Πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως μεμαρτύρηται εὐαρεστηκέναι τῷ θεῷ**.
>
> (11, 5) Per fede, Enoch fu portato via, in modo da non vedere la morte; e non lo si trovò più, perché Dio lo aveva portato via. Infatti, prima di essere portato altrove, egli fu dichiarato persona gradita a Dio. (trad. CEI 2008)

È sufficiente questa rassegna di testi per rendersi conto di come la tradizione relativa alla vita del patriarca Enoch è stata trasmessa dalla LXX al Nuovo Testamento. La traduzione della LXX inaugura una nuova comprensione della vicenda enochica, soprattutto nel

passaggio dall'espressione "Dio lo prese" (לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים) di *Gen*. 5,24, alla traduzione greca "Dio lo ha trasferito" (**ὅτι μετέθεκην ἀυτὸν ὁ θεός**). Tale tradizione esegetica, come appena visto, era conosciuta anche tra i Cristiani, i quali devono averla fatta propria e rielaborata in linea con la loro teologia; ne sia un esempio la figura celeste del Messia cristiano, contigua alla figura del Figlio dell'Uomo del *Libro delle Parabole di Enoch* (71, 14-17), dove Enoch è identificato con il Figlio dell'Uomo. A mio avviso, una reazione a questa appropriazione della tradizione enochica da parte dei Cristiani è contenuta in *Bere'šit Rabba* 25, 1, dove i rabbini discutono il passo di *Gen*. 5,24, criticando duramente il patriarca:

> E camminò Enoch con Dio, poi non fu più perché Dio lo prese (*Gen*. 5,24). Disse R. Hama ben Hoshaya: "Non è scritto nel libro dei giusti, ma in quello dei malvagi" (אֵינוֹ נִכְתָּב בְּתוֹךְ טִימוֹסָן שֶׁל צַדִּיקִים אֶלָּא בְּתוֹךְ טִימוֹסָן שֶׁל רְשָׁעִים). Disse R. Ajbu: "Enoch era un ipocrita, alcune volte giusto, altre malvagio. Disse il Santo, Egli sia benedetto: "Lo toglierò da questo mondo mentre è giusto" (עַד שֶׁהוּא בְּצַדְּקוֹ אֲסַלְּקֶנּוּ). Disse R. Ajbu: "Lo giudicò a Capodanno, quando egli giudica tutti i mortali". Chiesero gli Epicurei (אֶפִּיקוֹרְסִים) a R. Abbahu: "Non troviamo che Enoch sia morto". Disse loro: "Perché?" Gli risposero: "Qui si parla di prendere (נֶאֱמַרְה כָּאן לְקִיחָה), e lì è detto: Oggi il Signore prenderà il tuo padrone al di sopra della tua testa (2 *Reg*. 2,5). Egli replicò loro: "Se il vostro ragionamento si basa sul termine "prendere" (לְקִיחָה), si parla qui di prendere, ed è detto lì: "Io ti prendo la delizia degli occhi tuoi improvvisamente (*Ez*. 24, 16). Disse R. Tanhumah: "Bene ha risposto R. Abbahu". Una matrona chiese a R. Jose: "Noi non troviamo che Enoch sia morto". Le rispose: "Se fosse detto: camminò Enoch con Dio (il testo) s'interrompesse, io avrei detto ciò che dici tu. Ma poiché dice: Non ci fu più (fra gli uomini) perché Dio lo prese, egli non stette più in questo mondo perché Dio lo prese. (trad. Alfredo Ravenna, in *Commento alla Genesi* (*Berešit Rabbâ*), Utet, Torino, 1978, pp. 195-196).

Interpreto questo passo come una reazione rabbinica all'appropriazione cristiana della figura di Enoch. Il passo è costruito in completa antitesi a quanto si è visto nella rassegna precedente di testi: Enoch non è più una figura di giusto, ma addirittura è definito "ipocrita" (חָנֵף) e "malvagio" (רָשָׁע), in contraddizione radicale con quanto si trova nella LXX e negli altri testi già menzionati. Nel passo, inoltre, vengono sventati dall'esegesi rabbinica le posizioni di due eretici: prima le tesi avanzate da parte del gruppo denominato "Epicurei" e poi quelle sostenute da una figura denominata "matrona". Evidentemente questi nomi vanno ricondotti sotto la più generale categoria dei *minim*, gruppi eretici non chiaramente identificati, ma tra i quali vi erano sicuramente annoverati i Cristiani. Tale

fatto è, a mio avviso, una testimonianza che i Cristiani usavano la tradizione enochica per corroborare alcuni aspetti della loro teologia, e ciò venne ritenuto pericoloso da parte del rabbinismo, che tentò in tutti i modi di attaccare ed arginare l'esegesi cristiana della tradizione enochica. Con Daniel Boyarin[82], leggo questo passo non tanto come il reportage di una disputa tra eretici e rabbini, quanto invece come un tentativo esplicito e attivo, da parte dell'ebraismo rabbinico, di de-finire e confutare l'esegesi cristiana della tradizione enochica.

La discussione fin qui condotta è servita per contestualizzare il possibile rapporto tra 2 *Cor*. 12, 1-5 e la tradizione legata al patriarca Enoch. In riferimento a tale rapporto, si provi a considerare ora il lessico della visione avuta da Enoch nel *Libro dei Vigilanti* (1 *Enoch*, 6-36) come riportato nei frammenti aramaici pubblicati da J. T. Milik; in 4Q *En*.1 vi – *En*. 13: 6-14: 16, si legge:

מן כתבא די אנה כתבת [ל**יא** על חזיה כדן **אתחזא הא** עננין בחזי**תא** הוז

קר**אין** ל**י** ושחקין(?)]

ל**י** זעקין וזיקין ובן רקין ל**י** מבהלין ומ...ין ל**י** ורוח**יא** בחזי**תי אפרחוני**

ונטל**וני**]

ל**עלא** ואוב [ל]ני **ואעלוני** בן שמי**א**·

> From the writing which i have written. [And to me in the vision it thus appeared. Behold, clouds in the vision were calling me, and cloud-mists] to me were shouting, and lightning-flashes and thunders [were hastening me up and . . . me, and winds in the vision made to fly and took me upwards and brought me up and made me enter into [heaven.[83]

Suggerisco di confrontare le "visioni" (**ὀπτασίας**) menzionate da Paolo in 2 *Cor*. 12, 1-5, con il termine aramaico חזיה e **חזיתא** dalla radice di חזי, "vedere", "avere in visione". Nel riferimento al rapimento di Paolo e al suo trasferimento al terzo cielo (**ἁρπαγέντα τὸν τοιῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ**), il verbo **ἁρπάζω**, "rapire", "portare via", è da

[82] Cfr. Daniel Boyarin, "Two Powers in Heaven; or, The Making of a Heresy", in Hindy Najman – Judith W. Newman (a cura di), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James. L. Kugel*, Brill, Leiden, 2004, pp. 331-370

[83] J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran cave 4*, Oxford University Press, London, 1976, pp. 192-195.

accostare alle forme aramaiche נטלוני לעלא, "took me up", e אובלוני, "brought me up"; infine, troviamo il riferimento al cielo nell'aramaico שמיא, "Heaven". Qui non vi è menzione del terzo cielo come in 2 *Cor*. 12, 1-5, tuttavia, stando alla continuazione del testo aramaico, la descrizione dei luoghi veduti da Enoch suggeriscono che egli stia parlando proprio del terzo cielo, sede del paradiso e del trono divino. Ritengo, infatti, che l'identificazione del settimo cielo quale sede del trono di Dio sia una tradizione più tarda e riguardante l'ambiente di composizione di 2 *Enoch*. Al di là di questo tentativo di confronto fra la tradizione enochica e la *Seconda Lettera ai Corinzi*, il quale non ha nessuna pretesa di esaurire il problema, mi sembra fondata l'ipotesi secondo la quale si possa guardare alla tradizione enochica come una chiave di lettura per decifrare l'episodio riportato da Paolo in 2 *Cor*. 12, 1-5.

1.1.3. Le *Petit Enfant*: Gesù o Meṭaṭron?

Prima di analizzare e commentare l'ascesa celeste di Paolo, intendo soffermarmi su un problema esegetico del testo. Nell'apologo dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), mentre il protagonista è intento a cercare la direzione esatta che possa condurlo a Gerusalemme (ϵΘΙΗΜ), una figura definita dal testo come "*le petit enfant*" (ΠΚΟΥϵΙ ϢΗΜ) diviene l'interlocutore di Paolo. Nel testo stabilito da Rosenstiehl (17,9 – 18, 13a) si legge:

> La voie et il s'adressa à lui
> Et dit: "Par quelle voie mon-
> Terai-je à Jérusalem?" Le petit
> Enfant respondit et dit:
> "Dis ton nom pour que je te fasse
> connaître la voie". Le petit enfant
> savait que était Paul.
> Il voulait s'addresser à lui
> par ses paroles dans le but
> de trouver l'occasion de s'entretenir
> avec lui.

Come si può notare, tale "*petit enfant*" dimostra di conoscere già Paolo: costui si rivolge all'apostolo chiedendogli quale sia il suo nome, al fine di indicargli la via da seguire. Il

termine copto per "*le petit enfant*" è ⲡⲕⲟⲩⲉⲓ ϣⲏⲙ, il quale è *hapax* nel nostro testo, ma, soprattutto, è da rimarcare l'unicità del termine rispetto all'intero *corpus* di Nag Hammadi[84]. Numerose congetture sono state avanzate su tale figura, tuttavia nulla vi è di sicuro e sostenibile con prove certe. Secondo Böhlig la figura del "bambino" che Paolo incontra viene dall'esoterismo giudaico.[85] Tra i paralleli testuali che sono stati enucleati da Böhlig quali importanti per comprendere "*le petit enfant"* dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), mi limito a discutere *Apocrifo di Giovanni* 20,19-21,6, che a mio avviso si presenta come il più degno di nota. Nel testo la figura del Cristo Salvatore appare a Giovanni sotto la duplice forma di un bambino e di un vegliardo:

> Allora, mentre pensava queste cose, i cieli si aprirono e tutta la creazione risplendette luminosa. Sotto il cielo e tutto il mondo si scosse. Io ebbi paura e guardai ed ecco che mi apparve un bambino (ⲟⲩⲁⲗⲟⲩ) e cambiò immagine con quella di un anziano (ⲉⲩϩⲗ̅ⲗⲟ), e dentro di lui vi era luce.[86]

La duplice figura del bambino e dell'anziano nel testo dell'*Apocrifo di Giovanni* potrebbero rimandare a *Dan*. 7, 9-15, che ho già menzionato quale possibile fonte per il vegliardo del settimo cielo nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2); nonché potrebbe suggerire un tentativo di comparazione tra "*le petit enfant*" e la figura anziana nel settimo cielo. Tuttavia, ritengo che l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) presenti una diversa contestualizzazione rispetto all'*Apocrifo di Giovanni*. Infatti, non vi è menzione esplicita al fatto che "*le petit enfant*" possa presentarsi come una figura di Salvatore e, quindi, essere accostato a Gesù. L'ipotesi che vedrebbe in questa figura un'emanazione di Gesù è stata difesa anche da Murdock[87] , il quale suggerisce come paralleli testuali *Atti di Andrea e Matteo* 33 e Valentino (*Elenchos* VI 42,2), nei quali Gesù appare sotto forma di un bambino e, in Ippolito, coincidente con il *lògos* divino. Ad ogni modo, non condivido la volontà di voler vedere nel "*petit enfant*" un riferimento a Gesù, dal momento che non vi è menzione esplicita a tale figura: infatti, qualora "*le petit enfant*" si riferisse al Cristo, problematico diverrebbe il motivo che avrebbe condotto l'autore a non riferirsi esplicitamente alla figura di Gesù. Ciò che è certo, comunque, è che "*le petit*

[84] Sul termine cfr. Rosenstiehl-kaler (a cura di), *L'Apocalypse de Paul* (NH V,2), *op. cit.*, pp. 70-77; 177-181.
[85] Böhlig-Labib, *Koptisch-gnostiche Apokalypsen*, *op. cit.*, p. 16. Böhlig cita come paralleli testuali: *Atti di Pietro* 21; *Atti di Giovanni* 88; *Apocrifo di Giovanni* 20,19.
[86] Claudio Gianotto (a cura di), *I vangeli apocrifi*, vol. 2, Edizioni San Paolo, Milano, 2017, p. 185. Il testo che ho riportato qui segue il codice BG 8502.
[87] Murdock, *The Apocalypse of Paul*, *op. cit*., p. 130ss.

enfant" è una figura di mediatore, come nel testo stesso si può leggere (18,21-22): "*Je suis l'Esprit qui reste avec toi*" (ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲛ̅ⲁ ⲉⲧⲱⲟⲟⲡ ⲛ̅ⲙⲙⲁⲕ). Ciò, probabilmente, deve avere spinto Quispel a comparare "*le petit enfant*" con l'angelo Meṭaṭron di 3 *Enoch*[88]. In questo testo il patriarca Enoch è identificato con l'angelo Meṭaṭron, il quale viene assunto in cielo come vice-reggente di Dio e ribattezzato "Yhwh il minore" (יוי הקטן). Nel testo ebraico Meṭaṭron è soprannominato più volte "il ragazzo" (נער), termine da accostare al copto ⲡⲕⲟⲩⲉⲓ ⲱⲏⲙ, "*le petit enfant*". Ad esempio, in *Synopse*[89] § 4, leggiamo:

> Disse rabbi Yišmaʿel: "In quell'ora chiesi a Meṭaṭron, l'angelo, il principe del volto, e gli dissi: "Cosa significa il tuo nome?" Mi disse: "Possiedo settanta nomi, i quali corrispondono alle settanta lingue che ci sono al mondo e tutti riguardano il suo nome, del re dei re dei re, ma il mio re mi chiama "ragazzo" (נער). (trad. personale)

Mentre in § 6, troviamo una spiegazione del soprannome di Meṭaṭron:

> […] Poiché io sono piccolo in mezzo a loro e ragazzo tra di voi, per giorni, mesi e anni, e per tale motivo mi chiamano "ragazzo" (קורין אותי נער). (trad. personale)

Benché il parallelo suggerito da Quispel sia molto interessante, risulta molto difficile sostenere tale ipotesi. Infatti, non abbiamo alcuna prova che la tradizione legata all'angelo Meṭaṭron si possa datare al possibile periodo di composizione dei testi del fondo di Nag Hammadi, per i quali il *terminus ad quem* è fissato alla prima metà del IV secolo e.v. Per giunta, dati relativi al nome Meṭaṭron e alla sua funzione sono per lo più attestati nella tradizione babilonese, dove lo troviamo citato nel Talmud, negli *Hekhalot* e anche in numerose coppe magiche in differenti varietà di aramaico[90]; al contrario, la tradizione palestinese intorno alla figura di Meṭaṭron è poco attestata. Ciò non toglie, tuttavia, che tale tradizione possa aver trovato origine in Palestina e successivamente essersi sviluppata a Babilonia. Qualora, infatti, come è stato congetturato, si accetti come etimologia del

[88] Recensione di W. Till, "Die Gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis", in «Vigiliae Christiane» 10 (1956): 51.

[89] Peter Schäfer (con Margarete Schlüter e Hans Georg von Mutius) (a cura di), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Mohr Siebeck, Tübingen 1981.

[90] Cfr. Peter Schäfer, "Metatron in Babylonia", in Ra'anan Boustan *et. al.* (a cura di), *Hekhalot Literature in Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, pp. 29-39.

nome Meṭaṭron il latino *metator*[91], con il significato di "reggente", "guida", o, come faceva notare già Milik, la lezione copta ⲡⲙⲓⲧⲁⲧⲱⲣ[92], si potrebbe retrodatare la tradizione legata all'angelo Meṭaṭron e considerare anche altre fonti, al di là di quelle ebraiche, quali responsabili dell'origine di questa figura angelica. Ciononostante, non esistono, parlo per il fondo copto di Nag Hammadi, dei supporti linguistici che possano corroborare quest'ipotesi, pertanto rigetto la possibilità di vedere nel "*petit enfant*" un riferimento all'angelo Meṭaṭron. Tuttavia, la sua designazione tramite il termine copto ⲡⲕⲟⲩⲉⲓ ⲱⲙ resta alquanto oscura. A mio avviso, è molto più probabile che "*le petit enfant*" si costituisca come un'ipostatizzazione del *pneûma*, concetto centrale nella teologia paolina; non a caso, dopo l'apologo il testo si riferisce a questa figura attraverso il termine ⲡⲡⲛ̄ⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ, "*l'Esprit saint*".

1.2. L'ASCESA CELESTE DI PAOLO

Di seguito commenterò l'ascesa di Paolo attraverso i cieli (19,20-24,8). L'analisi del testo seguirà la divisione dell'opera indicata nell'introduzione: per ogni cielo che compone l'ascesa metterò in evidenza alcune tematiche di rilievo per il confronto testuale con *Hekhalot Rabbati* (§§ 198-268).

1. **Il terzo cielo (19,20b – 25)**

Il riferimento al terzo cielo è molto breve, e non vi è alcuna descrizione di tale luogo, tuttavia è evidente l'allusione al rapimento di Paolo in 2 *Cor*. 12, 1-5. In 19,20b – 25 si legge:

(19,20) ils se saluèrent. Alors
(21) l'Esprit saint qui parlait

[91] Sull'etimologia del nome Meṭaṭron si veda soprattutto: Saul Lieberman, "Metatron, the Meaning of His Name and His Functions", in Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden, 2014 (2ª ed.), pp.291-300; J. T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran cave 4*, Oxford University Press, London, 1976, pp. 125-135; Daniel Boyarin, "Beyond Judaisms: Meṭaṭron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism", in «JSJ», 41 (2010): 323-365; per una rassegna delle varie posizioni intorno all'etimologia del nome Meṭaṭron si veda Andrei Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005, pp. 92-96.

[92] J. T. Milik, *The Books of Enoch*, *op. cit*., p. 132. Milik si riferisce ad un testo pubblicato da E. A. W. Budge in *Miscellaneous coptic texts in the Dialect of Upper Egypt*, 1915, p. 306. In esso l'arcangelo Gabriele è nominato reggente, ⲡⲙⲓⲧⲁⲧⲱⲣ, di Dio e protettore, ⲡⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ, del suo regno.

(22) avec lui le ravit vers
(23) le haut jusq'au troisième
(24) ciel et il passa au delà jusqu'
(25) au quatrieme ciel.

Il verbo copto impiegato con il significato di "rapire" è ⲧⲱⲣⲡ, il quale, verosimilmente, traduce il greco **ἁρπάζω** dell'epistola paolina[93]. L'assenza di una descrizione del terzo cielo non ci aiuta a gettar luce sulla tradizione d'idee e sull'ambiente di composizione in cui si inscriverebbe l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2). In accordo con 2 *Enoch* VIII,1 il terzo cielo è la sede del paradiso terrestre, allo stesso modo in 2 *Cor*. 12, 4 si legge: "Fu rapito in paradiso", dove il termine **παράδεισος** è esplicitamente indicato. Nonostante ciò, considerando l'accordo tra gli studiosi nel considerare il passo della *Seconda Lettera ai Corinzi* il nucleo testuale su cui è stata sviluppata l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), risulta fondato arguire che il compositore dell'opera conoscesse la tradizione che, a partire da 2 *Enoch*, identifica il terzo cielo quale sede del paradiso terrestre.

2. **Il quarto cielo (19,26 – 21,28)**

Gli eventi narrati nel quarto cielo costituiscono il blocco tematico più esteso di tutta l'opera. In questo cielo Paolo assiste al giudizio di un'anima peccaminosa, processata per i crimini commessi in vita. La scena comincia a partire da 20,8:

(20,8) } les anges emportant
(9) une âme hors de la terre
(10) des morts. Ils la placèrent à la porte du quatrième ciel; et les
(11) anges la fouettaient (ⲡ̅ⲙⲁⲥⲧⲓⲅⲟⲩ).

Il racconto si apre con alcune figure angeliche che trasportano un'anima mentre viene frustata (ⲡ̅ⲙⲁⲥⲧⲓⲅⲟⲩ) e posta davanti alle porte del quarto cielo.

Il testo prosegue con il dialogo fra l'anima peccaminosa e l'angelo "doganiere" (ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ) preposto alle porte del quarto cielo:

[93] 2 *Cor*. 12, 2.

(20,13) L'âme prit la parole et dit:

(14) "quel péché ai-je commis

(15) dans le monde?" Le douanier (ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ)

(16) qui siège dans le quatrième

(17) ciel répondit et dit: "il ne faillait pas

(18) commettre toutes ces iniquités

(19) qui sont dans le monde

(20a) des morts".

La scena del giudizio continua alla presenza di tre testimoni angelici, chiamati a deporre contro l'anima peccatrice:

(20, 20b) L'âme

(21) répondit et dit: "Produis

(22) des témoins, qu'ils [t'informent]

(23) contre quel corps j'ai commis l'iniquité."

(24) ["Je veux] apporter un livre

(25) [pour y lire"]. Et les trois

(26) témoins vinrent. Le premier prit

(27) [la parole] et dit:

(28) ["Est-ce que ce] n'est pas moi qui a été

(29) dans le corps à la deuxième heure

(30) […]? Je me suis levé contre toi

(21,1) jusqu'à ce que [tu fusses (pleine)] de colère,

(2) de courroux et de jalousie". Et le

(3) second prit la parole et [dit]:

(4) "Est-ce que ce n'est pas moi qui étais

(5) dans le monde? Et je suis entré

(6) à la cinquième heure, et je t'ai vue,

(7) je t'ai désirée. Et voici donc

(8) maintenant je t'accuse en raison des

(9) meurtres que tu as perpétrés." Le

(10) troisième prit la parole et dit:

(11) "Est ce-que ce n'est pas moi qui suis venu vers toi

(12) à la douzième heure du jour, alors que le

(13) soleil allait se coucher? Je t'ai donné de l'obscurité

(14) jusqu'à ce que tu aies achevé tes péchés."

L'episodio si chiude con la condanna dell'anima e la sua disperazione:

(21,15) Quande l'âme eut entendu ces choses,
(16) elle regarda en bas,
(17) attristée; et alors elle regarda
(18) en haut; elle fut jetée en bas;
(19) l'âme, lorsqu'elle eut été jetée en bas,
(20) [alla] dans un corps qui avait été préparé
(21) [pour elle.] Et voici, la cause était
(22a) jugée.

Stando all'ultima parte del testo, sembra che l'anima non possa continuare il viaggio attraverso i cieli in quanto ritenuta indegna a seguito del suo processo. Pertanto, essa viene gettata in basso e fatta ritornare in un "corpo preparato per lei" (ϵⲟⲩⲥⲱⲙⲁ ϵⲁⲩⲥⲃⲧⲱⲧϥ ⲛⲁⲥ), chiaro riferimento alle credenze gnostiche intorno alla materia, ricettacolo malvagio da cui l'anima deve fuggire. Al contrario, Paolo risulterebbe, invece, emblema dell'uomo degno di compiere il viaggio celeste. Vi è da rilevare che tale viaggio, considerando che l'episodio del giudizio si riferisce esplicitamente alle anime e al loro destino dopo la morte, potrebbe svolgersi nella forma della *psychanodìa*[94].

La scena del giudizio dell'anima peccaminosa dimostra avere una triplice struttura, ripartita in:

- Inquisizione dell'anima da parte dell'angelo "doganiere" preposto al quarto cielo (INQUISIZIONE)
- Testimonianze offerte da tre angeli (ACCUSA E VAGLIO DEI TESTIMONI)
- Condanna finale dell'anima (CONDANNA)

Tale scena, quindi, si modula su uno schema scandito da queste tre fasi: INQUISIZIONE – ACCUSA E VAGLIO DEI TESTIMONI – CONDANNA. La tematica del giudizio dell'anima nell'aldilà è un *topos* letterario largamente attestato nella letteratura apocrifa giudaico-cristiana.[95] Lo schema tracciato per l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) si presenta,

[94] Al riguardo, si ricordi il testo di 2 *Cor*. 12, 3-4: (12,3) "E so che quest'uomo – se con il corpo o senza il corpo (εἴτε εν σωματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος) non lo so, lo sa Dio – (12,4) fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare". Il testo non specifica come sia avvenuta l'ascesa al cielo del protagonista della vicenda, tuttavia lascia intendere che questa possa esser avvenuta anche fuori dal corpo, come *psychanodìa*.

[95] Sul tema si veda Martha Himmelfarb, *Tours of Hell*, *An Apocalypric Form in Jewish and Christian Literature*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.

con alcune oscillazioni, soprattutto in: *Testamento di Abramo*, *Apocalisse Apocrifa di Paolo* e *Apocalisse di Sofonia*[96]:

1. **Testamento di Abramo**

Questo testo apocrifo ci è stato trasmesso attraverso due recensioni greche (*Test*. *Abr*. [L] – *Test*. *Abr*. [B]) e un'altra serie di testimoni orientali; mentre si ipotizza una *Vorlage* semitica per l'originale[97]. Il *Terminus ad quem* dell'opera è fissato al IV o V sec. a. e. v. Il testo narra del viaggio nell'aldilà compiuto da Abramo in compagnia dell'angelo Michele (figura di mediatore, *angelus interpres*), il quale accompagna il patriarca illustrandogli la geografia celeste e gli elementi che compongono l'aldilà. Le due recensioni greche, seppur con notevoli differenze, presentano entrambe una scena di giudizio di un'anima peccaminosa. Benché Tali scene possiedano una struttura narrativa più articolata rispetto al relativo passo dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), è tuttavia possibile rilevare la presenza di tematiche comuni e ricorrenti:

a) *Test*. *Abr*. [B] 10,1 – 11,3 (Recensione breve)

10,1 "Desidero – dice Abramo a Michele – che tu mi conduca nel luogo del giudizio, per poter vedere anch'io come egli giudica".

2 Allora Michele fece in modo che la nube conducesse Michele ed Abramo nel luogo dove si trova il paradiso.

3 Quando egli arrivò nel luogo dove si trova il giudice, sopraggiunse l'angelo e consegnò al giudice l'anima che teneva in mano

4 Egli udì l'anima gridare: "Signore, abbi pietà di me". 5 "Come potrò aver pietà di te – gli risponde il giudice – dal momento che tu non hai avuto pietà della tua stessa figlia, ma hai alzato la mano contro il frutto del tuo ventre, e l'hai uccisa". 6 Non sono stata io ad ucciderla – ribatté l'anima – ma è lei che mi ha calunniato".

7 Allora il giudice fece venire colui che redige gli atti; 8 ed ecco dei cherubini che portavano due libri; con loro c'era un uomo straordinariamente grande, che aveva tre corone sul capo, 9 l'una più alta dell'altra – si tratta di quelle che sono chiamate «testimoni». 10 In mano l'uomo aveva una penna d'oro. "Mostra il peccato di quest'anima" – gli dice il giudice.

[97] L'analisi della tradizione manoscritta e i passi scelti che citerò dall'opera fanno riferimento all'edizione curata da Liliana Rosso Ubigli in Paolo Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 4, Paideia, Brescia, 2000, pp. 17-105. Per il testo greco si veda Francis Schmidt, *Le Testament Grec d'Abraham*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1986.

11 Dopo aver aperto uno dei libri che avevano i Cherubini, egli cercò il peccato di quell'anima. 12 "Anima sventurata – esclamò quell'uomo – come puoi affermare: 'Non sono stata io ad uccidere?' 13 Una volta che tuo marito era morto, non sei forse andata a commettere adulterio con il marito di tua figlia e non hai ucciso tua figlia?". 14 E le enumerava gli altri peccati aggiungendo in quale ora gli avesse commessi.

15 Udito ciò, l'anima aprì la bocca e disse gridando: "Ahimè, ho dimenticato tutti i peccati che ho commesso, quand'ero nel mondo; qui, però, non sono stati dimenticati". 16 I ministri dell'ira la portarono via e presero a tormentarla.

11,1 "Signore – chiese Abramo a Michele – chi è colui che giudica, ché non giudica prima che colui che istruisce il processo abbia corretto?". 2 "Lo vedi il giudice? – risponde Michele ad Abramo. È Abele, il primo martire: è stato condotto in questo luogo per giudicare. 3 Colui che istruisce il processo è Enoc, tuo padre: questi è il maestro del cielo e scriba della giustizia. 4 Il Signore lo ha mandato qui per registrare i peccati e le azioni giuste di ciascuno".

Il testo della recensione breve presenta numerosi punti di contatto con l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2). Anzitutto, in [B] 10,3 l'anima peccaminosa viene consegnata, da parte di un angelo, nelle mani del giudice proprio come nella scena del quarto cielo (20, 8-12). Dopo le parole del giudice, che nella recensione breve risulta essere Abele, vengono introdotti i testimoni del processo. Il testo menziona due Cherubini, i quali trasportano i libri contenenti i peccati commessi dall'anima, e una figura di straordinaria grandezza avente tre corone sul capo. Tali corone rappresentano i tre testimoni del processo, come la serie di tre angeli dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (20,25-21,14)[98]. L'enorme figura menzionata nel testo, invece, si evince essere Enoch, definito più avanti nel testo "scriba della giustizia" (γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης). Nella tradizione della recensione breve del *Testamento di Abramo*, il patriarca si presenta, quindi, nella funzione di scriba addetto alla registrazione dei peccati delle anime, in linea con 1 *Enoch*[99] e 2 *Enoch*. Quest'ultimo testo, in particolare, pone enfasi sul rituale di investitura sacerdotale del patriarca: dopo il viaggio celeste attraverso i sette cieli, Enoch viene unto da Dio con olio

[98] Riguardo alla serie di testimoni angelici, Rosenstiehl (vedi *L'Apocalypse de Paul*, *op. cit*. p. 85) suggerisce come fonte *b Taanit* 11a, dove, secondo lo studioso, sarebbero ravvisabili le tracce di questa tradizione. La *barayta'* menzionata nel Talmud ascrive alla scuola di Rabbi Sheila' il seguente insegnamento: "Two ministering angels (מלאכי השרת) who accompany a person will testify against him, as it is stated: "For he will give his angels charge over you". Benché il testo menzioni solo due angeli, e non tre come nei testi visionati, il testo riferisce delle modalità di giudizio dell'anima analoghe a quelle viste finora.

[99] Riguardo al titolo "scriba della giustizia" in 1 *Enoch*, si veda Andrei Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, *cit*. *op*. pp. 54-56.

benedetto e vestito con paramenti sacerdotali, e infine investito della funzione di scriba del Signore. Da ultimo, sottolineo che la descrizione di Enoch quale "uomo straordinariamente grande" (ἀνήρ παμμεγέθης) portante tre corone sul suo capo e, inoltre, quale "scriba della giustizia" (γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης), potrebbero costituire un antecedente letterario della tradizione di 3 *Enoch*. In quest'opera, nello specifico, si assiste all'assunzione del patriarca in cielo attraverso un processo di trasformazione corporea, alla fine del quale Enoch si presenta sotto forma di un essere angelico di enormi dimensioni[100], che verrà identificato con l'angelo Meṭaṭron. Al di là della suggestione fornita dal passo della recensione breve, l'unica testimonianza riguardo all'identificazione di Enoch con Meṭaṭron precedente alla redazione di 3 *Enoch* è attestata nel Targum *Pseudo-Jonathan* a *Gen*, 5,24, dove si legge:

> 5,24 Enoch servì il signore con giustizia, ed ecco, egli non fu più con gli abitanti della terra, poiché si ritirò (אתנגיד): egli ascese al cielo attraverso la parola (סליק לרקיעא במימר) fin davanti al Signore, il quale lo chiamò Meṭaṭron, il grande scriba (ספרא רבא). (traduzione personale)[101]

Da quanto visto, si può desumere che la tradizione della recensione breve del *Testamento di Abramo* fosse consapevole della posizione e della funzione di Enoch all'interno della relativa tradizione apocrifa. Per quanto concerne, invece, la tradizione testuale di 3 *Enoch*, mi limito qui ad avanzare la seguente ipotesi, che necessita di dimostrazioni: ritengo che l'opera sia legata, per tematiche e stile, agli apocrifi giudaico-cristiani, soprattutto ad alcuni testi di carattere apocalittico, successivamente rielaborati nel contesto sociale e letterario della Babilonia del VII-IX sec. e. v.[102]

Proseguendo nel testo, è necessario sottolineare come "i libri dei peccati" trasportati dai Cherubini siano, a mio avviso, citati anche nel passo 20, 24-25a dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2). Nella sua edizione critica del testo, Rosenstiehl legge come segue:

---

[100] Si veda per esempio 3 *Enoch* §§12-15.

[101] Sul tema si veda l'articolo di Peter Schäfer già menzionato, "Genesis's Rabbah's Enoch", in Sarit Kattan Gribetz, *et al*. (a cura di), *Genesis Rabbah in Text and Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016, pp. 63-80.

[102] Nello specifico, sono portato a vedere nella trasformazione angelico-sacerdotale di Enoch in Meṭaṭron e la sua nomina a vice-reggente di Dio uno sviluppo di tematiche già affrontate nella tradizione apocrifa. Angelificazione (*angelification*) e investitura sacerdotale sono argomenti già presenti in testi come 2 *Enoch*, *Testamento di Levi*, *3 Baruch*, *Apocalisse di Abramo*, *Ascensione di Isaia*. Cfr. Moshe Idel, "Enoch Is Metatron", in J. Dan (a cura di), *Early Jewish Mysticism*, Gerusalemme, 1922, pp. 151-170

20,24 [ϯⲟⲩ]ⲱⲥ ⲉⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲭⲱⲙⲉ

25 [ⲉⲱⲥ ⲥⲓ]ⲱⲥⲱϥ

20,24 ["Je veux] apporter un livre

25 [pour y lire."]

Benché il passo sia molto frammentario, è certa la presenza del termine ⲭⲱⲙⲉ, con il significato di "libro". Data la natura della scena descritta nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), il libro a cui si fa riferimento è probabilmente lo strumento all'interno del quale erano registrati i peccati delle anime, in linea con il *Testamento di Abramo*[103]. Un ulteriore prova di quanto sostenuto è contenuta più avanti in *Test*. *Abr*. [B] 10, 11-14, dove si legge:

> 11 "Dopo aver aperto uno dei due libri che avevano i Cherubini, egli cercò il peccato di quell'anima. 12 "Anima sventurata – esclamò quell'uomo – come puoi affermare: 'Non sono stata io ad uccidere'?13 una volta che tuo marito era morto, non sei forse andata a commettere adulterio con il marito di tua figlia?" 14 E le enumerava gli altri peccati aggiungendo in quale ora li avesse commessi.

Come si può notare nel testo, all'enumerazione dei peccati dell'anima segue la specificazione dell'ora esatta in cui sono stati compiuti. Tale procedura è analoga a quanto narrato nella sequenza testuale contenente il vaglio dei testimoni nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (20,28-21,14), nella quale gli "angeli testimoni" riportano le ore esatte in cui l'anima ha commesso i suoi peccati:

> (28) ["Est-ce que ce] n'est pas moi qui a été
> (29) dans le corps à la deuxième heure (ⲭⲉⲡⲥⲛⲁⲩ)
> (30) […]? Je me suis levé contre toi
> (21,1) jusqu'à ce que [tu fusses (pleine)] de colère,
> (2) de courroux et de jalousie". Et le
> (3) second prit la parole et [dit]:

[103] Benché la recensione breve faccia riferimento a due libri, si vedrà più sotto come nella recensione lunga sia menzionato un solo libro (cf. *Test*. *Abr*. [L] 12,7. 17-18).

(4) “Est-ce que ce n’est pas moi qui étais

(5) dans le monde? Et je suis entré

(6) à la cinquième heure (ϫ̅ⲡ̅ⲧ), et je t’ai vue,

(7) je t’ai désirée. Et voici donc

(8) maintenant je t’accuse en raison des

(9) meurtres que tu as perpétrés.” Le

(10) troisième prit la parole et dit:

(11) “Est ce-que ce n’est pas moi qui suis venu vers toi

(12) à la douzième heure (ⲛ̅ϫ̅ⲡ̅ ⲙ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲥⲛⲟⲟⲩⲥ) du jour, alors que le

(13) soleil allait se coucher? Je t’ai donné de l’obscurité

(14) jusqu’à ce que tu aies achevé tes péchés”.

Nel testo copto vi è la ripetizione sistematica, per ogni deposizione fornita dai testimoni, del sostantivo femminile ϫ̅ⲡ̅- (ora) prefisso al numerale che specifica l’ora precisa in cui è stato commesso il crimine.

La pericope testuale si chiude con la condanna dell’anima, la quale viene portata via tra i tormenti inflitti dai “ministri dell’ira” (**οἱ ὑπηρέται τῆς ὀργῆς**). Questi personaggi devono riferirsi a delle specifiche figure angeliche preposte al trasporto e al tormento dell’anima; le stesse figure sono presenti anche nell’ *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (20,8-12), le quali, dopo averla frustata (ⲣ̅ⲙⲁⲥⲧⲓⲅⲟⲩ), consegnano l’anima che verrà sottoposta a giudizio all’ “angelo doganiere” (ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ).[104]

b) *Test*. *Abr*. [L] 12-14,1. 2 (Recensione lunga)

Vista la lunghezza del passo, mi limiterò a citare le parti più importanti. La scena del giudizio dell’anima nella recensione lunga del *Testamento di Abramo* presenta vistose differenze rispetto alla recensione breve, tuttavia condividono entrambe alcune tematiche generali. Come in *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (20,8-12) e in *Test*. *Abr.* [B] 10,3, il passo inizia con l’entrata in scena di due angeli mentre trasportano le anime destinate al giudizio:

> 12,1 Ci stava ancora illustrando queste cose, quand’ecco due angeli dall’aspetto infuocato, dall’animo spietato e dallo sguardo duro, che spingevano un numero grandissimo di anime

[104] Sottolineo come anche Martha Himmelfarb abbia riconosciuto la ricorrente presenza di queste figure angeliche, definendole come “angels of torture” (cfr. Martha Himmelfarb, *Tours of Hell*, *op*. *cit*., pp. 120-121).

> percuotendole senza pietà con delle fruste di fuoco. 2 L'angelo teneva in mano un'anima; ed essi fecero passare tutte le anime attraverso la porta larga conducendole alla dannazione. 3 Quanto a noi, seguimmo gli angeli e c'inoltrammo per quella porta larga.

Come nei due testi analizzati, anche qui queste figure angeliche preposte al trasporto e alla tortura delle anime sono descritte con un lessico volto a porre in risalto la loro brutalità: presentano "aspetto infuocato" (**πύρινοι τῇ ὄψει**), "animo spietato" (**ἀνηλεεῖς τῇ γνώμῃ**), "sguardo duro" (**ἀπότομοι τῷ βλέμματι**) e, ancora, "fruste di fuoco" (**πυρίναις χαρζαναῖς**). Differentemente dagli altri due testi, invece, all'inizio della scena gli angeli non consegnano le anime a cospetto del giudice, ma le fanno passare attraverso una "porta larga" che conduce alla dannazione.

Il testo prosegue con la descrizione del tribunale celeste e delle figure che vi sovrintendono:

> 12,4 In mezzo alle due porte si ergeva un trono spaventoso che pareva di cristallo e che lampeggiava come fuoco. 5 Su di esso sedeva un uomo meraviglioso, raggiante come il sole e simile a un figlio di Dio. 6 Davanti a lui c'era una tavola che pareva di cristallo, tutta d'oro. Sulla tavola era posato un libro spesso tre cubiti e largo sei. 8 Alla sua destra e alla sua sinistra stavano due angeli muniti di carta, inchiostro e penna. 9 Davanti alla tavola sedeva un angelo luminoso, che reggeva una bilancia; 10 Alla sua sinistra era seduto un angelo di fuoco, spietato e duro, che aveva in mano una tromba – con un fuoco divoratore al suo interno – per saggiare i peccatori. 11 L'uomo meraviglioso che sedeva sul suo trono giudicava ed emetteva il verdetto riguardo alle anime. 12 I due angeli che stavano alla sua destra e alla sua sinistra scrivevano: quello di destra registrava le azioni giuste, quello di sinistra registrava i peccati; 13 Mentre quello che si trovava davanti alla tavola e che teneva la bilancia, pesava le anime. 14 Quanto all'angelo di fuoco, che aveva il fuoco, saggiava le anime degli uomini per mezzo del fuoco.

Rispetto alla recensione breve, questa descrizione del tribunale celeste presenta una struttura più articolata, con l'aggiunta di nuovi personaggi. In primo luogo, il tribunale è provvisto di un trono, al di sopra del quale vi è assiso un "uomo meraviglioso" (**ἀνὴρ θαυμαστὸς**), che dal testo apprendiamo essere Abele in qualità di giudice, come in [B] 11, 2. Davanti ad esso vi è posta la tavola su cui poggia il "libro dei peccati", che questa volta è uno solo, a differenza della recensione breve dove ve ne sono menzionati due (cfr. [B] 10,7). A destra e a sinistra del tavolo vi sono gli angeli deputati alla registrazione

dei peccati. Come espresso nel testo, l'angelo di destra registra le azioni giuste, mentre quello di sinistra i peccati. Vorrei evidenziare come le funzioni espletate dai due angeli ricalcano le stesse di cui sono investiti i due scribi (סופרים) del Sinedrio nella tradizione ebraica, come si legge in *m*Sanhedrin 4,3:

> Due scribi dei giudici stavano di fronte a loro (alla corte), uno a destra e uno a sinistra, e uno scriveva le parole di coloro che volevano assolvere l'accusato (דברי המזכין), e uno scriveva le parole di colore che ritenevano l'accusato colpevole (דברי המחיבין).

In aggiunta a questi due angeli, vi sono un "angelo luminoso", che nel testo è chiamato Dokiel, con in mano una bilancia, il quale ha la funzione di "pesare le anime"; e un "angelo di fuoco", chiamato Puruel, che tormenta le anime con la sua tromba infuocata.

Il testo continua con il racconto del giudizio e della condanna dell'anima:

> 12,16 Ed ecco l'angelo, che teneva l'anima in mano, la condusse davanti al giudice. Quanto al giudice, ordinò a uno degli angeli che lo servivano: "Aprimi questo libro e trovami i peccati di quest'anima". 18 Aperto il libro, egli trovò che i suoi peccati eguagliavano le azioni giuste. Pertanto non la consegnò ai carcerieri né la annoverò tra i salvati, ma la collocò nel mezzo.

Ancora una volta troviamo la formula ricorrente: "Ed ecco l'angelo, che teneva l'anima in mano, la condusse davanti al giudice", in linea con la recensione breve (cfr. [B] 10,3). Anche nel presente passo è menzionata la ricerca del peccato dell'anima nel relativo libro e il verdetto finale. Questa volta, però, il giudice non emette un verdetto di condanna ma di "parità": ovvero, il numero dei peccati è uguale a quello delle azioni buone, pertanto l'anima non viene consegnata ai "ministri dell'ira" di *Test*. *Abr*. [B] 10,16.

Riassumendo, nei testi fin qui analizzati: *Apocalisse di Paolo* (NH V,2); *Testamento di Abramo* (recensione breve); *Testamento di Abramo* (recensione lunga), è mantenuto lo schema delle fasi del giudizio dell'anima: INQUISIZIONE – ACCUSA E VAGLIO DEI TESTIMONI – CONDANNA. Le variazioni più vistose a questo schema si sono riscontrate nel *Testamento di Abramo* (recensione lunga), le quali sono:

- Assenza di testimoni nel processo dell'anima
- Verdetto di "parità": il numero delle azioni peccaminose eguaglia quello delle buone azioni.

2. **Apocalisse Apocrifa di Paolo**

Per la storia della tradizione testuale di quest'opera e la sua datazione rimando a quanto detto nel paragrafo dedicato alla storia della tradizione testuale de l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2)[105]. Le citazioni che farò dal testo dipendono dalla versione copta, stabilita e pubblicata da E. A. Wallis Budge in *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, Oxford University Press, London, 1915, pp. 534-574, 1043-1084. Come l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), anche l'*Apocalisse Apocrifa di Paolo* racconta di un viaggio ultraterreno compiuto dall'apostolo in compagnia di una guida angelica (*angelus interpres*). Quest'opera apocrifa dipende dichiaratamente da 2 *Cor*. 12, 1-5, come si può notare dall'apologo, che riprende la pericope testuale della *Seconda Lettera ai Corinzi*. Nel corso del viaggio, Paolo è testimone di una scena di giudizio di un'anima alla presenza del tribunale celeste (Fol. 26a-27b):

> And afterwards I Paul looked, and I saw another soul which had just been brought forth from the body, and two angels held it. And it was weeping and crying out, saying "Have mercy upon me, O judge! This day is the seventh day since I died and was given in to the hands of these two angels; but whither they are going to take me I know not". And the judge answered and said: "What didst thou do in the world? Assuredly thou deeds were without mercy. Thou hast not done that which is upright will not be done unto thee in the hour of thy necessity. Confess the sins which thou hast commited in the world". And the soul answered and said: "Lord, I have not commited sin". And it had said: "I have not commited sin", the Judge (ⲡⲕⲣⲓⲧⲏⲥ) said unto it: "Dost thou think that this place is like the world, wherein each man committeth sin, and hideth his sin from his neighbour? When [souls] appear before the throne of God, the sins of each men, as well as his good deeds, become manifest". And at that moment the mouth of the soul was stopped, and it was unable to find a single word to utter. And I heard the Judge of Truth saying: "O angel of this soul, come into the midst". And at that moment the angel came into the (Fol. 26b) midst, with the bill of indictment (ⲟⲩⲭⲉⲓⲣⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲛ) of its sins in his hand, and he said: "My Lord, the sins which this soul hath commited since its youth are in my hand; dost thou wish me, O my Lord, to recite its sins from when it was ten years old?" And the judge said unto the angel of the soul: "O angel, I do not seek to know what sins it hath commited since it was ten years of the age of fifteen; on the contrary, I only ask you concerning the sins which it hath commited in this year, the year in which it died. I swear unto thou by Myself, and by My angels, and by My hosts, that if the soul repented in that same year in which it died, I will forget all the sins which it commited in the time that preceded it". And

[105] Vedi il paragrafo 1.1.

God called Uriel (ⲟⲩⲣⲓⲏⲗ) and Suriel (ⲥⲟⲩⲣⲓⲏⲗ), and said unto them: "I wish you to bring these souls into the midst"; and straightway they brought them. And God the Judge said unto the soul: "Dost you know these [souls] who have been brought to my presence?" And the soul answered and said: "Yea, my Lord". And God said unto the soul: "What didst thou do unto them?", and the soul said: "A year hath not yet passed since I slew [this soul], and shed its blood on the earth. And this other soul I slew by means of fornication. I took everything which it had by violence, (Fol. 27a) and I rewarded it with a moltitude of evils instead of all the good things which it had done unto me". And the Judge answered, saying: "If a man doeth violence to another man, and the man dieth, watch is kept untill the man who hath done the violence cometh, and they (the two souls) are presented before the Judge of Truthso that each one may receive according to his works". And I heard a voice saying: "Give these soul over into the hand of the governor of the abyss of Amente (ⲡⲧⲁⲣⲧⲁⲣⲟⲩⲭⲟⲥ ⲛ̅ ⲁⲙⲛ̅ⲧⲉ) , and let him torture it until the day of the great Judgement". And I heard the tens of thousands of tens of thousands of the angels praising and blessing God, saying: "Righteous art Thou, O Lord, and true are Thy Judgements".

L'inizio della scena presenta le stesse caratteristiche degli altri testi esaminati: due angeli trasportano un'anima che si trascina tra i tormenti e la consegnano al giudice (ⲡⲕⲣⲓⲧⲏⲥ). Sempre nella parte iniziale, l'espressione "I saw another soul which had just been brought forth from the body" (ⲉ ⲕⲉ ⲯⲩⲭⲏ ⲉ ⲁⲩⲉⲛⲧⲥ̅ ⲉ ⲃⲟⲗ ⲉⲛ̅ ⲥⲱⲙⲁ) è da confrontare con *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (20, 8-12), dove si legge: "Les anges emportant une âme hors de la terre des morts" (ⲉⲛⲓⲁⲛⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲩⲉⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲛⲟⲯⲩⲭⲏ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲙⲡⲕⲁⲉ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ); in entrambi i testi viene sottolineato come l'anima sia stata divisa dal corpo per essere condotta al cospetto del giudice. Quest'ultimo è impersonato, in questo caso, da Dio stesso, il quale, dopo aver inquisito l'anima, invita ad entrare l'angelo che detiene il "bill of indictment" (ⲟⲩⲭⲉⲓⲣⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲛ), nel quale sono registrati i peccati commessi dall'anima. Quest'oggetto è analogo al "libro/libri dei peccati" già riscontrato nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (20, 25a) e nel *Testamento di Abramo* ([B] 10,11; [L] 12,7).

Successivamente, a seguito del comando di Dio, vengono introdotti dagli angeli Uriel (ⲟⲩⲣⲓⲏⲗ) e Suriel (ⲥⲟⲩⲣⲓⲏⲗ) le anime che hanno subito i crimini commessi dall'anima sott'accusa. In questo caso, si mantiene la fase del VAGLIO DEI TESTIMONI, anche se, tuttavia, non viene conservata la serie dei "tre angeli testimoni" dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (20,25) o delle "tre corone" del *Testamento di Abramo* (*Test. Abr.* [B] 10,9).

La scena si chiude con la fase della CONDANNA, stabilita dal verdetto divino, che consegna l'anima peccatrice nelle mani del "governor of the abyss of Amente" (ⲡⲧⲁⲣⲧⲁⲣⲟⲩⲭⲟⲥ ⲛ̅ ⲁⲙⲛ̅ⲧⲉ). Tale figura, con ogni probabilità, si riferisce a uno degli "angeli della tortura" o "ministri dell'ira", come definiti nel *Testamento di Abramo* ([B] 10,16[106]).

In conclusione, anche l'*Apocalisse Apocrifa di Paolo* attesta lo schema narrativo ternario, scandito da INQUISIZIONE – ACCUSA E VAGLIO DEI TESTIMONI – CONDANNA. Nel caso di quest'opera, si sottolineano tuttavia le seguenti discontinuità rispetto a casi già analizzati:

- Il giudice coincide con Dio stesso.
- La serie di testimoni è rappresentata dalle anime che hanno subito i crimini compiuti dall'accusato.

c) **Apocalisse di Sofonia**

L'*Apocalisse di Sofonia* è conservata in due manoscritti in lingua copta; la natura di questi è molto frammentaria, pertanto l'opera risulta incompleta. Il manoscritto più antico, datato paleograficamente al IV sec., è in dialetto achmimico (ms. copto A); mentre il secondo, risalente al V sec., si presenta in dialetto sahidico (ms. copto S´)[107]; quanto all'originale, si ipotizza una *Vorlage* semitica. Il *Terminus ante quem* è la fine del II sec. a. e. v. Il testo rientra nella categoria dei racconti di ascesa celeste: specificamente, il protagonista è guidato da un angelo (*angelus interpres*) attraverso gli splendori dei luoghi oltremondani e la visione dei supplizi delle anime peccaminose, fino alla sommità dell'ultimo cielo, dove risiede il corteo angelico che ogni giorno intona inni in onore di Dio. Nonostante la sua frammentarietà, nel manoscritto copto S´ è contenuta una breve scena relativo al supplizio di un'anima. Vista la natura del testo, ritengo che esso sia

[106] Sottolineo come in Fol. 25b sia già citata la figura di un altro angelo che espleta questa funzione, il cui nome è Aftemeloukhos (ⲁϥⲧⲉⲙⲉⲗⲟⲩⲭⲟⲥ). Nel testo si legge: "They should give the soul into the hand of Aftemeloukhos, the angel who is over the punishments, and he should cast i tinto and have slaughtering swords into the outer darkness, the place wherein there is weeping and gnashing of teeth, until the day of the Great Judgement".

[107] Per la storia della tradizione testuale si veda l'edizione dell'opera curata da Claudio Gianotto in Paolo Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol.3, Paideia, Brescia, 1999, pp. 157-185. Le citazioni dal testo fanno riferimento a questa edizione.

legato alla tradizione di *Apocalisse di Paolo* (NH V,2), *Testamento di Abramo* e *Apocalisse Apocrifa di Paolo*.

i. **ms. S´, 1-6:**

> (Vi)di un'a(ni)ma che veniva punita (?) (e) sorve(gliata) da cinquemila angeli; 2 questi la conducevano verso Oriente, la portavano ad Occidente; colpivano i suoi (…) le davano cento (ϵγ† nac n̄ϣϵ) (… colpi) di scudiscio (n̄ϕpaггϵλa) ciascuno ogni giorno. 3 Io avevo paura e mi gettai faccia a terra, tanto che le mie giunture si sciolsero. 4 L'angelo mi prese per mano e mi disse "Sii forte, tu che sarai forte, e abbi coraggio, in modo da poter vincere l'accusatore e risalire dagli inferi". 5 Quando mi fui rialzato, dissi: "Chi è questa (anima) che viene punita?". 6 Egli mi disse: "Questa è un'anima che è stata trovata nella sua iniquità, e fu visitata e fatta uscire dal corpo prima di essere giunta al pentimento (aγω m̄πatcπωϩ n̄p̄-[m]ϵταnoϵ a[γo͞m̄-πϵcϣinϵ aγn̄[t]c̄ ϵβoλ ϩn̄πϵcωma). 7 In verità, io, Sofonia, ho visto queste cose nella mia visione.[108]

Come negli altri testi visionati, constatiamo nuovamente la presenza di questi "angeli della tortura" o "ministri dell'ira" intenti a colpire ripetutamente l'anima peccaminosa con una frusta (ϕpaггϵλa), elemento ricorrente nella descrizione dell'equipaggiamento di queste figure angeliche (cfr. *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) 20, 12; 22,8; *Apocalisse Apocrifa di Paolo* Fol. 24a-b). Oltre a ciò, in ms. S´,5 è riportata un'espressione già sottolineata nei testi precedenti: "Questa è un'anima che è stata trovata nella sua iniquità, e fu visitata e fatta uscire dal corpo prima di essere giunta al pentimento" (aγω m̄πatcπωϩ n̄p̄-[m]†ϵταnoϵ a[γo͞m̄-πϵcϣinϵ aγn̄[t]c̄ ϵβoλ ϩn̄πϵcωma). In linea con *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (20, 8-12) e *Apocalisse Apocrifa di Paolo* (Fol. 26a) viene evidenziato come l'anima venga prelevata dal corpo e condotta a processo.

Nel ms. Copto A, invece, è contenuta una scena di giudizio dell'anima:

ii. **ms. copto A 3,2-4:**

> L'angelo del Signore mi disse: "Vieni, e ti farò conoscere il (luogo) della giustizia (n̄dikaiocynh) 2 Ma mi portò sul monte Seir e (mi mostrò) tre uomini, con due angeli che camminavano con loro, si rallegravano ed esultavano per loro. 3 Chiesi all'angelo: "Chi

[108] Il testo copto è quello stabilito da G. Steindorff in *Die Apokalypse des Elias, Eine Unbekannte Apokalypse und bruchstücke der Sophonias-Apokalypse*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1899, pp. 110-111.

> sono quelli?". 4 Egli mi rispose: "Sono i tre figli di Ioatham, il sacerdote, i quali non osservarono il comandamento di loro padre né eseguirono i precetti del Signore". 5 Poi vidi altri due angeli che piangevano sui tre figli di Ioatham, il sacerdote. 6 Domandai all'angelo: "Chi sono quelli?". Rispose: "Quelli sono gli angeli del Signore onnipotente, che scrivono tutte le opere dei giusti sul loro rotolo (ϫⲉⲓⲣⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲛ), vigilando alla porta del cielo. 7 Io, poi, li prendo dalle loro mani e li porto davanti al signore onnipotente, perché scriva il loro nome nel Libro dei Viventi (ⲡϫⲟⲩⲙⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲁⲛϩ). 8 Anche gli angeli dell'Accusatore, che sta sulla terra, scrivono tutti i peccati degli uomini sul rotolo. 9 Essi pure siedono alla porta del cielo e avvisano l'Accusatore e questi li scrive sul suo rotolo (ϫⲉⲓⲣⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲛ), in modo da poterli accusare quando lasciano il mondo di laggiù".

Il passo contiene pressappoco tutti gli elementi enucleati nei testi precedenti. In primis, si noti la menzione di un luogo specifico adibito al giudizio delle anime, il "luogo della giustizia" (ⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲉ), da confrontare con il "luogo del giudizio" (**τόν τόπον τοῦ κριτερίου**) di *Test. Abr.* [B] 10,1. A seguire, ritroviamo dapprima i due angeli deputati alla sottoscrizione delle opere buone, i quali, come si evince dal testo, vivono nel mondo celeste; e i due "angeli dell'Accusatore (ⲕⲁⲧⲏⲅⲟⲣⲟⲥ)", viventi sulla terra e addetti alla registrazione dei peccati. La funzione espletata da questi angeli è in linea con i Cherubini di *Test*. *Abr*. [B] 10,7, gli angeli di *Test*. *Abr*. [L] 12,17 e l'angelo di *Apoc. Apocr. di Paolo* Fol. 26 a. La cosa più interessante, tuttavia, è il molteplice riferimento al "libro dei peccati", che nell'*Apocalisse di Sofonia* è indicato con lo stesso termine copto di *Apoc. Apocr*. *di Paolo* Fol. 26, ovvero ϫⲉⲓⲣⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲛ, prestito dal greco **χειρόγραφον**. Nel presente passo si fa menzione a tre tipi di supporti cartacei ove vengono registrati peccati e opere buone, denotando così una articolazione maggiore rispetto alle altre opere considerate: il primo è il "Libro dei viventi" (ⲡϫⲟⲩⲙⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲁⲛϩ), che Gianotto suggerisce di comparare con il ספר חיים di *Sal*. 69,19[109]; poi seguono i due "rotoli" (ϫⲉⲓⲣⲟⲅⲣⲁⲫⲟⲛ) sui quali sono scritte le opere buone e i peccati.

In conclusione, l'*Apocalisse di Sofonia* presenta paralleli testuali contigui alla tradizione dei testi precedentemente visti. Quest'apocrifo, tuttavia, è quello che si discosta maggiormente dallo schema INQUISIZIONE – ACCUSA E VAGLIO DEI TESTIMONI

[109] Vedi p. 174, nota n. 6, in Claudio Gianotto (a cura di), "Apocalisse di Sofonia", in Paolo Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'antico Testamento*, vol.3, Paideia, Brescia, 1999.

– CONDANNA, dal momento che contiene solamente la descrizione di luoghi, oggetti, e temi tipici dei testi che presentano questo schema narrativo, pur non impiegandolo direttamente.

d) **Conclusioni**

L'analisi intertestuale della scena del giudizio dell'anima nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) è risultata molto importante per inserire le vicende narrate nel quarto cielo all'interno del loro contesto letterario. I risultati dimostrano come il nostro testo, in merito alle vicende del quarto cielo, debba essere ricondotto all'interno del perimetro culturale degli apocrifi giudaico-cristiani, con i quali vi sono vistose continuità, soprattutto a livello testuale. Rispetto agli elementi narrativi di cui si è sottolineata la ricorrenza nei testi, ritengo non vi siano, al momento, gli estremi per tracciare una storia della tradizione che possa rendere conto della circolazione di queste idee all'interno della letteratura apocrifa e la loro trasmissione nel corpus di Nag Hammadi. Al riguardo, i miei commenti sono stati svolti unicamente sul piano letterario e testuale, senza chiamare in causa il contesto storico e sociologico che ha plasmato queste opere. Nella seguente tabella sono riassunti i paralleli testuali enucleati:

	Apoc. Paolo (NH V,2)	*Apoc. Apocr. Paolo*	*Test. Abr.* [B]	*Test. Abr.* [L]	*Apoc. Sofonia*
"angeli doganieri"	20,15; 22,20; 23, 1-30				
"angeli della tortura"	20,8-12	Fol. 25b; Fol. 26 a-27b	10,16	12,1-2	ms. S´1-6
"angeli scribi"		Fol.26a	10,7	12,17	ms. A 3,6-8
INQUISIZIONE	20,13-20°	Fol. 26a	10,4-6	12,16-18	
TESTIMONI	20-21,14	Fol. 26b	10,9		
CONDANNA	21,15-22°	Fol.27a	10,11-14		
LIBRO DEI PECCATI	20,24-25	Fol.26b	10,11	12,7	ms. A 3,6-9

3. **Quinto e sesto cielo (21,29 - 22,24)**

Gli eventi narrati nel quinto e nel sesto cielo verranno considerati unitamente, data la continuità delle tematiche contenute. In seguito alla scena del giudizio dell'anima, Paolo viene destato dal "*Esprit saint"*, che lo guida alle porte del quinto cielo. Qui l'apostolo incontra delle figure angeliche già note dal capitolo precedente come "angeli della tortura" o "ministri dell'ira". In 21,25 – 22,12 si legge:

21,25 "Paul, viens, [suis-]
26 [moi."] Et moi, comme je m[archais,]
27 le porte s'ouvrit [et]
28 je montai au cinquème [ciel]
29 Et je vis mes compagnons [apô-]
30 tres m[archant avec moi],
22,1 l'Esprit marchant avec nous.
2 Et je vis un Grand Ange (ϵⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ ⲁⲅⲅϵⲗⲟⲥ)
3 dans le cinquème ciel, tenant
4 un sceptre de fer (ⲁϥⲁⲙⲁϩⲧϵ ⲛ̄ⲛⲟⲩϭϵⲣⲱⲃ ⲙ̄ⲡϵⲛⲓⲡϵ) dans sa
5 main, trois autres anges étant
6 avec lui; et je regardai
7 leurs visages. Et eux se querellaient
8 entre eux, des fouets étant
9 dans leurs mains (ϵⲣϵϩϵⲛⲙⲁⲥⲧⲓⲕⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ), en aiguillonnant
10 ces âmes vers le châtiment. (ϵⲩⲧⲱⲃϵⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲯⲩⲭⲟⲟⲩϵ ϵϩⲣⲁⲓ ϵⲧϵⲕⲣⲓⲥⲓⲥ)

Ricorre ancora la descrizione del terribile aspetto di questi angeli incaricati del tormento delle anime. Anche in questo passo il lessico è finalizzato ad enfatizzare l'aspetto e l'equipaggiamento di queste figure angeliche: il primo "grande angelo" (ϵⲩⲛⲟϭ ⲛ̄ ⲁⲅⲅϵⲗⲟⲥ) brandisce un "bastone di ferro" (ⲁϥⲁⲙⲁϩⲧϵ ⲛ̄ⲛⲟⲩϭϵⲣⲱⲃ ⲙ̄ⲡϵⲛⲓⲡϵ), mentre gli altri angeli impugnano delle "fruste" (ϩϵⲛⲙⲁⲥⲧⲓⲕⲟⲥ), come in 20,8-12. Da ultimo, il testo sottolinea come essi accompagnino, fustigandole, le anime a giudizio:

8b des fouets étant

9 dans leurs mains (ⲉⲣⲉϩⲉⲛⲙⲁⲥⲧⲓⲕⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ), en aiguillonnant

10 ces âmes vers le châtiment. (ⲉⲩⲧⲱⲃⲉⲥ ⲛ̄ⲛⲓⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲉⲕⲣⲓⲥⲓⲥ)

Il testo qui è in linea con *Apocalisse di Sofonia* ms. S′ 1-6, e *Testamento di Abramo* [B] 10,16; [L] 12,1. La minuziosa descrizione del loro aspetto e del loro equipaggiamento è attesta anche in 2 *Enoch, Apocalisse Apocrifa di Paolo* e *Apocalisse di Sofonia*; e inoltre, come vedremo nel prossimo capitolo, anche in opere quali 3 *Enoch*, *Hekhalot Rabbati* e *Sefer Ha-Razim*.

I. **2 Enoch 10, 1-3**

10,1 Quegli uomini mi alzarono di là e mi sollevarono nel settentrione del cielo e là mi mostrarono un luogo assai terribile. 2 In quel luogo (c'è) ogni tormento e supplizio, tenebre e caligine e là non c'è luce, ma un fuoco scuro che si riaccende continuamente e un fiume di fuoco che avanza contro tutto questo luogo, (c'è) freddo e gelo, 3 prigioni e angeli cattivi e crudeli che portano un'arma e tormentano senza pietà.[110]

Il testo di 2 *Enoch* è l'antecedente più antico in nostro possesso che faccia menzione degli "angeli della tortura". La scena è collocata nel terzo cielo, sede del paradiso terrestre. Durante la visita del patriarca nella parte settentrionale del cielo, questi si imbatte in un luogo molto simile al già citato "luogo del giudizio" di *Test. Abr.* [B] 10,1 e *Apoc. Sof.* A 3,1, ove è testimone dei supplizi e dei tormenti che subiscono gli empii.

II. **Apocalisse Apocrifa di Paolo Fol. 24a-24b**:

And as for the Powers of the Darkness (ⲛⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲕⲁⲕⲉ), some have the faces of lions and wear plates of armour filled with fire, and have slaughtering swords (ϩⲉⲛⲥⲏϥⲉ ⲛ̄ⲕⲱⲛⲥ̄) in their hands. Some have the faces of bulls, and their hands are like unto the hands of men, Fol. 24b and huge horns of fire project from their heads (ϩⲉⲛⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲡ ⲛ̄ ϩⲱⲕ̄ ϩⲓⲝⲛ̄ ⲡⲉⲩⲁⲡⲏⲩⲉ), and the spears (ϩⲉⲛⲙⲉⲣⲉϩ) which they hold in these hands they drive into the souls of sinners. Some have the faces of bears, and their eyes shoot out

[110] L'edizione del testo è quella tradotta da Mario Enrietti e curata da Paolo Sacchi in Paolo Sacchi (a cura di) *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 2, Utet, Torino, 1989, pp. 477-597.

fire on all four sides (ⲡⲉⲩⲃⲁⲗ ⲡⲉϫ ϩⲱⲕ̅ ⲉ ⲃⲟⲗ ⲉ ⲡⲉϥⲧⲟⲩ ⲥⲁ). There is fury (ⲧⲟⲣⲅⲏ) in their faces, and there are huge iron butchering knives in their hands, and they are ready to crush the souls of the ungodly before they come forth from the body, and to inflict upon them sufferings during the agony of death. Some have the faces of serpents, and have smoke issuing from their mouths (ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲕⲁⲙⲡⲟⲥ ⲙⲏⲩ ⲉ ⲃⲟⲗ ϩⲛ̅ ⲣⲱⲟⲩ), and fumes, and fire (. Some [have the faces of] ravens, and hold in their hands saw-like weapons wherewith they torture souls. Some have the faces of vipers, and have spears like unto those of fishermen, which they are ready to drive into the souls [of sinners], and to torture them with pitiless cruelty. Some have the faces of asses, and are arrayed in balck armour (ϩⲉⲛϩⲱⲕ ⲛ̅ⲕⲁⲕⲉ), and hold in their hands shearing knives of fire which they thrust into the souls [of sinners] in furious anger. Some have the faces of crocodiles, and have in their hands huge knives, with which they secretly lop off the limbs of the souls [of sinners]. Some have the faces of wild beasts, and tongues of fire which project from their mouths (ⲡⲉⲩⲗⲁⲥ ⲟ̅ ⲛ̅ ⲕⲱϩⲧ̅ ⲉⲩⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲧⲉⲩⲧⲁⲡⲣⲟ̅), and their teeth are of iron. Those who are these seize the souls, and whe they have chewed them up in their mouths they swallow them straightaway, and afterwards vomit them into […] and others chew them up and swallow them, and some of these give what they have chewed in turn into others, [for] they are pitiless towards the souls of sinners.

Nel testo, la descrizione delle caratteristiche di queste "potenze angeliche" – qui definite dal termine copto ⲛⲉϫⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̅ⲡⲕⲁⲕⲉ, "Powers of Darkness", menzionato anche nell' *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) in 19,3 – risulta molto dettagliata, in particolare, in riferimento all'aspetto dei loro volti e agli strumenti utilizzati per tormentare le anime.

III. **Apocalisse di Sofonia A 4,1 – 7**

1 Allora camminai con l'angelo del Signore, guardai davanti a me e là vidi un luogo. 2 (Migliaia) di migliaia e miriadi di miriadi di angeli entravano in (esso), 3 e il loro volto era simile a quello di una pantera, mentre i loro denti uscivano dalla bocca (come) quelli dei cinghiali. 4 I loro occhi erano intrisi di sangue, i loro capelli sciolti come quelli delle donne, e nelle loro mani c'erano flagelli di fuoco (ϩⲉⲛⲫⲣⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛ̅ⲕⲱϩⲧ ϩⲛ̅ⲛⲟⲩⲥⲓϫ). 5 Al vederli, fui preso da paura e chiesi all'angelo che camminava con me: "E quelli chi sono?". 6 Mi rispose: "Quelli sono i ministri di tutta la creazione (ⲛϩⲩⲡⲉⲣⲏⲧⲏⲥ ⲙ̅ⲡⲥⲱⲛⲧ), quelli che vanno dalle anime degli uomini empi, le portano via e le lasciano in questo luogo. 7

> Passano tre giorni a girare per aria con loro prima di prenderli e gettarli nella loro punizione eterna".

Come nel testo precedente, anche qui ricorrono i dettagli relativi al viso ferino e crudele, nonché la descrizione delle "fruste di fuoco" (ϩⲉⲛϕⲣⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛ̅ⲕⲱϩⲧ) con cui gli angeli perseguitano le anime.

Per riassumere, è da evidenziare come la categoria angelica degli "angeli della tortura" è largamente attestata nella letteratura apocrifa giudaico-cristiana. Dai testi analizzati è possibile concludere che questa categoria angelica ebbe la sua origine nell'ambito della letteratura enochica, in particolare in 2 *Enoch*, e che fu successivamente rielaborata e arricchita di particolari. Come vedremo nel prossimo capitolo, queste figure angeliche sono presenti anche in testi quali 3 *Enoch*, *Hekhalot Rabbati* e *Sefer Ha-Razim*, suggerendo così l'esistenza di una cosmologia e di un'angelologia comuni ad un ampio numero di opere, all'interno delle quali la presenza degli "angeli della tortura" era ben consolidata. Infine, sembra fondato arguire che l'origine e la conseguente circolazione di questi motivi letterari tra gli apocrifi giudaico-cristiani e tra alcune opere ebraiche di natura magico-mistica, sia da rintracciare in testi legati, per stile ed argomenti, al macrogenere dell'apocalittica.

Continuando con il commento dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), il testo procede riferendo l'incontro dell'apostolo con un'altra figura angelica, questa volta si tratta di un "angelo doganiere" (ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ), il quale risulta essere il guardiano delle porte del sesto cielo. In 20,11 – 24 leggiamo:

20,11 Et moi je marchais avec l'Esprit
12 et la porte s'ouvrit pour moi.
13 Alors nous montâmes au sixième ciel.
14 Et je vis mes compagnons apôtres
15 marchant avec moi; et l'Esprit
16 saint me prenait devant eux.
17 Et je regardai vers le haut, je vis
18 une grande lumière illuminant vers en bas
19 dans le sixième ciel. Je pris la parole
20 et dis au Douanier
21 qui était dans le sixième ciel: ["Ouvre-]
22 moi. Et l'Esprit [saint était de]vant

23 moi. Il [m]'ouvrit [et]

24 [nous montâmes] au septième ciel

Come si evince dal testo, il passaggio al settimo cielo è privo di ostacoli. L' "angelo doganiere" che sovrintende alle porte del sesto cielo non sottopone Paolo a nessun interrogatorio, né esige alcun pedaggio, al contrario di quanto si è visto in *Contra Celsum* VI,31, dove l'arconte pretendeva che gli venisse esibito un sigillo magico; questa pratica, invece, è attestata nelle vicende del settimo cielo.

4. **Settimo cielo (22,25 – 23,30a)**

Gli eventi narrati nel settimo cielo costituiscono un altro nucleo tematico di fondamentale importanza per definire la tradizione culturale che fa da cornice al testo. In questo cielo Paolo incontra una misteriosa figura anziana (ϩ$\overline{\text{λ}}$λο) che lo interroga. La scena si apre con le seguenti parole (22,25-30):

26 […] la lumière. [ ]

27 [……] blanc … [ ]

28 [….] dans le septième ciel

29 [il]luminant [sept] fois plus

30 que le soleilIl passo è molto lacunoso.

Tenendo presente le varie ipotesi avanzate dagli editori – ho tenuto in considerazione soprattutto quelle di Rosenstiehl e Murdock- McRae[111]– suggerisco di leggere il passo tramite le seguenti congetture:

- In 20,25 [$\overline{\text{ⲛ}}$ⲣⲱⲙⲉ]
- In 20,26 [ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ]
- In 20,27 [ⲡⲉⲩϩⲟⲉⲓ]ⲧⲉ e ⲛⲉⲣ[ⲉⲡⲉⲩⲑⲣⲟⲛⲟⲥ]

Da cui ne risulta:

22,25 vidi un [uomo] Anziano

26 […] la luce. [E]

27 [le sue vesti] erano bianche. Il [suo trono],

[111] Per l'edizione di Murdock e Mcrae si veda Douglas M. Parrot (a cura di), *Nag Hammadi Codices V,2 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Brill, Leiden, 1979, pp. 50-63.

28 che è nel settimo cielo

29 risplendeva rispetto al sole

30 sette volte di più

Data questa ricostruzione del testo, è evidente come la descrizione del vegliardo del settimo cielo sia molto simile all'anziano di *Daniele* 7, 9:

> Io continuavo a guardare, quand'ecco furono collocati i troni e un vegliardo si assise (עתיק יומין יתב). La sua veste (לבושה) era candida come la neve e i capelli del suo capo erano candidi come la lana; il suo trono (ברסיה) era come vampe di fuoco con le ruote come fuoco ardente (דנור דלק). (*Dan.* 7,9, trad. CEI 2008)

A sua volta, il testo di *Dan* 7,9, presenta molte affinità con la visione dell'anziano assiso sul trono divino di 1 *Enoch* 14, 17-20 (4QEn^{c} 1 vi-vii):

> 17 And its floor was of fire and its upper part was of thunders and lightning-flashes, and its ceiling was of burning fire (די דנור דלק). 18 And it was shown to me and I saw in it a lofty throne (ברסא רם). (4QEn^{c} 1 vi)
>
> and its appearance was like crystal-glass, and its wheels were like the disc of the shining sun,and its sides] were cherubim. 19 [And from beneath the throne came forth] streams of [fire, and I could not look. 20 Great Majesty sat upon this throne, and his raiment (לבושה) was brighter than the sun and whiter than] much snow (חור מן תלגא רבא).[112] (4QEn^{c} 1 vii).

Sulla base dei termini aramaici indicati, i due testi dimostrano di avere una relazione tanto lessicale quanto tematica, la quale si basa o sull'influsso reciproco di uno sull'altro o sulla condivisione di una fonte comune alle due opere[113]. Per quanto concerne, invece, la tradizione relativa alla visione della figura anziana nel settimo cielo, si deve rintracciare la sua origine in 2 *Enoch* 20,1-22,11:

> Gli uomini mi alzarono di là e mi sollevarono al settimo cielo. Là vidi una grande luce e tutte le milizie di fuoco degli angeli incorporei e gli Offanim che stavano brillanti ed ebbi paura e tremai […] 22,1 Vidi il Signore, il suo volto potente e gloriosissimo e terribile. 2 Chi sono io per raccontare l'estensione dell'essenza del Signore e il suo volto potente e assai terribile e il suo coro dai molti occhi e dalle molte voci e il trono grandissimo, fatto

[112] J. T. Milik, *The Books of Enoch*, *op. cit*., pp. 192-199.

[113] Si veda in merito Matthew Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition,* Leiden, Brill, 1985, pp.151-152.

senza mani, del Signore o coloro che stanno intorno a lui, la milizia dei Cherubini e dei Serafini o l'immutabile e indicibile 3 suo glorioso servizio che non tace?

A seguito di questa rassegna di testi, sostengo che la tradizione di 1 e 2 *Enoch* e *Dan*. 7,9 siano delle fonti a cui l'autore dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) può aver attinto per la stesura della sua opera. Benché nel nostro testo l'identità della figura anziana non sia specificata, è facile concludere, tuttavia, che esso rappresenta il dio demiurgo della tradizione ebraico-cristiana. La cosa sorprendente è che nell'opera manca l'usuale critica a questa entità, come consueto nella letteratura gnostica. Ciò rivela, quindi, il carattere particolare e distintivo dello gnosticismo dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2); se non fosse, infatti, per la presenza di alcuni elementi chiaramente gnostici (come l'Ogdoade, "gli angeli doganieri" e l'esame del viaggiatore celeste), si potrebbe facilmente mettere in discussione il carattere gnostico dell'opera.

Il testo copto prosegue, a questo punto, con un motivo prettamente gnostico: l'esame del viaggiatore celeste da parte del guardiano dei cieli, qui impersonato dal vegliardo (23,1-5)[114]:

23,1 L'Ancien prit la parole et [me] dit:
2 "Où comptes-tu aller, Paul (ϵⲕⲛⲁⲃⲱⲕ ϵⲧⲱⲛ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ),
3 bienheureux et mis à
4 part depuis le sein de ta mère?"

La domanda rivolta dall'anziano a Paolo: "*Où comptes-tu aller, Paul"* (ϵⲕⲛⲁⲃⲱⲕ ϵⲧⲱⲛ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ) costituisce la prima parte dell'esame a cui il viaggiatore celeste è sottoposto: l'anziano, che in questo caso presenta funzioni affini agli "angeli doganieri" (ⲧϵⲗⲱⲛⲏⲥ), interroga l'apostolo intorno alle ragioni del suo viaggio celeste, e la susseguente risposta è (23,9-10):

23,9 "Je compte aller vers le lieu
10a d'où je suis sorti" (ϵⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲁⲓϵⲓ ϵⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲭⲏⲧ̅ⲩ)

[114] Sull'argomento si veda l'articolo di Simon Gathercole, "*Quis et unde*? Heavenly obstacles in *Gos. Thom.* 50 and related Literature", in Markus Bockmuehl e Guy Stroumsa (a cura di), *Paradise in Antiquity*, *Jewish and Christian Views,* Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 82-101.

Qui il "*lieu d'où je suis sorti*" (ϵⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲁⲓϵⲓ ϵⲃⲟⲗ ⲛ̅ⲥⲏⲧ̅ⲩ) è riferito al *plèroma*, verso il quale colui che ha ottenuto la gnosi, in seguito alla liberazione dal suo corpo materiale, cerca di tornare per unirsi alla pienezza del mondo soprinteso dal "dio nascosto".

Il dialogo tra i due personaggi riprende con queste parole:

23,10b Et l'Ancien
11 me répondit: "D'où es-tu?"
12 Je répondis aussi, disant:
13 "Je vais descendre vers le monde des
14 morts afin de faire
15 captive la captivité (ϫⲙⲁⲗⲱⲧⲓⲍϵ ⲛ̅ⲧϫⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ),
16 celle qui a été faite captive
17 dans la captivité de Babylone".

Come accennato nell'introduzione al testo, la risposta che Paolo rivolge al vegliardo è di difficile interpretazione. Kaler suggerisce di leggere il passo alla luce di *Ef*. 4,8-9:[115]

> 4,8 Asceso in alto, ha portato con sé prigionieri (ἠχμαλώτευσεν ἀιχμαλωσίαν), ha distribuito doni agli uomini. 9 Ma cosa significa che ascese, se non che prima era disceso quaggiù sulla terra (κατώτερα μέρη τῆς γῆς)? (trad. CEI 2008)

Come si può notare, vi è affinità tra il passo della lettera paolina e il testo copto. Secondo Kaler, l'espressione "faire captive la captivité" (gr. ἠχμαλώτευσεν ἀιχμαλωσίαν; copt. ϫⲙⲁⲗⲱⲧⲓⲍϵ ⲛ̅ⲧϫⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ) nel testo copto è riferita alla "cattività della materia" che l'anima deve subire a causa del corpo mortale; stando così, il passo reinterpreterebbe in chiave gnostica la lettera paolina. In accordo con quest'ipotesi, la frase del testo copto "Je vais descendre vers le monde des morts" è da confrontare con il greco κατώτερα μέρη τῆς γῆς (*Ef.* 4,9), che la traduzione della CEI non rende in modo ottimale, non interpretando adeguatamente l'aggettivo comparativo κατώτερος; diversamente, il testo suonerebbe: "Ma cosa significa che ascese, se non che prima ero disceso nella parte più profonda della terra", dove "la parte più profonda della terra",

[115] Rosenstiehl – Kaler (a cura di), *L'Apocalypse de Paul*, *op. cit*., pp. 262-266.

intesa come aldilà, giustificherebbe così il copto ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲉⲧⲙⲟⲟⲩⲧ, "mondo dei morti".

Tracce di questa tipologia di domande rivolte al viaggiatore celeste sono attestate ampiamente negli apocrifi ebraico-cristiani, in particolare in: *Vangelo di Tommaso* (49-50), *Vangelo di Maria* (15,1-17,1), *Prima Apocalisse di Giacomo* (33,1-28), *Ascensione di Isaia* (9,1-6). Mi limito qui a riportare il passo contenuto nella *Prima Apocalisse di Giacomo* (32,28-33,24), in quanto il testo è contenuto anch'esso contenuto nel codice V di Nag hammadi, e presenta affinità con i temi e il genere letterario de l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2):

32,38 The Lord (Gesù Cristo) said to him:
29 James, behold, I shall
33,1 reveal to you your redemption
2 When you are seized,
3 and you undergo these sufferings,
4 a multitude will arm themselves against you
5 that they may seize you. And, in particular.
6 three of them
7 will seize you – they who
8 sit there as toll collectors (ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ).
9 Not only you do they demand toll, but
10 they also take away souls
11 by theft. When
12 you come into their power,
13 one of them who is their guard will say
14 to you:
15 Who are you or where are you from? (ⲛ̅ⲧⲕ̅ ⲛⲓⲙ ⲏ̅ ⲛ̅ⲧⲕ̅ ⲟⲩⲉⲃⲟⲗ ⲧⲱⲛ)
16 You are to say to him: "I am
17 a son and I am from (ⲟⲩⲱⲉⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲉⲃⲟⲗ)
18 the Father (ϩⲙ̅ ⲡⲓⲱⲧ). He will say to you:
19 "What sort of son are you, and
20 to what father do you belong? You are to
21 say to him: "I am from
22 the Pre-existent Father (ⲡⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣ̅ ⲱⲟⲣⲡ̅ ⲛ̅ ⲱⲟⲟⲡ),

23 and a son in the

24 Pre-existent One.[116]

Nel passo si possono constatare gli stessi elementi tematici messi in risalto nel nostro testo. Anzitutto, preciso come qui Gesù viene definito tramite l'appellativo "rabbi" (ⲣⲁⲃⲃⲓ); egli, infatti, si presenta come il maestro che fornisce a Giacomo le istruzioni per superare l'esame degli "angeli doganieri" (ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ)[117]. La domanda rivolta a Giacomo da questi è analoga alla domanda del passo analizzato in *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (23,2): "Chi sei e da dove vieni?" (ⲛⲧⲕ̅ ⲛⲓⲙ ⲏ̅ ⲛ̅ⲧⲕ̅ ⲟⲩⲉⲃⲟⲗ ⲧⲱⲛ), mentre si noti come la risposta faccia riferimento al *plèroma* e al "pre-padre": "I am a son and I am from the Father" (ⲟⲩⲱⲉⲣⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲟⲩⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲙ̅ ⲡⲓⲱⲧ).

Riprendendo il nostro testo, il dialogo tra il vegliardo e Paolo si conclude con le seguenti parole (23,18-24a):

23,18 L'Ancien me répondit et

19 dit: "Comment pourras-tu

20 m'échapper? Re-

21 garde et vois ces principautés et

22 ces autorités! (ⲉⲛⲓⲁⲣⲭⲏ ⲙ̅ⲛ̅ ⲛⲓⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ)" l'Esprit

23 reprit la parole et dit: "Donne-lui le

24 signe (ⲥⲏⲙⲓⲟⲛ) que tu détiens et [il]

25 t'ouvrirà". Et alors je [lui] donnai

26 le signe. Il tourna son [visage]

27 en bas vers sa créat[ion]

28 et ceux qui sont ses autorités.

29 Et [alors] s'ouvrit le

30septème ciel et nous montâmes vers

24,1a l'Ogdoade.

[116] Per il testo si veda Douglas M. Parrot (a cura di), *Nag Hammadi Codices V,2 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Brill, Leiden, 1979, pp. 65-103.

[117] Come esporrò più dettagliatamente in seguito, ritengo che Gesù, qui, ricalchi, nella funzione, la figura di rabbi Neḥunya ben ha-Qanah in *Hekhalot Rabbati* (198-268): in questa pericope ben ha-Qanah, in qualità di maestro, fornisce le istruzioni a rabbi Yišmaʿel per superare l'esame dei guardiani dei palazzi celesti e giungere al trono di Dio.

L'ultima cosa che viene richiesta a Paolo è l'impiego di un "sigillo" (ϩⲙⲓⲟⲛ) quale *passepartout* per superare il settimo cielo; come ho già sottolineato più volte, questo tema è centrale nei racconti di ascesa celeste. Qualora il viaggiatore non esibisse il sigillo, verrebbe immediatamente attaccato dagli "angeli doganieri" a difesa dei singoli cieli, i quali sono definiti tramite l'espressione "principi e autorità" (ⲉⲛⲓⲁⲣⲭⲏ ⲙⲛ ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ), simile all'appellativo ⲛⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙ̅ⲡⲕⲁⲕⲉ, "Powers of Darkness", di *Apoc. Apocr. di Paolo* (Fol. 24a). Queste potenze angeliche che minacciano il viaggiatore costituiscono il tema più ricorrente nello schema dell'ascesa celeste, e ritengo che si costituiscano come degli sviluppi delle categorie degli "angeli della tortura"o "ministri dell'ira" di *Test. Abr.* [B] 10,16. Il passo origeniano già analizzato (*Contra Celsum* VI,31) descrive dettagliatamente proprio questa pratica magico-teurgica, attribuendola al gruppo gnostico degli Ofiti-Sethiani. La stessa pratica è attestata anche in: 2 *Jeu* 52, *Ascensione di Isaia* 10,24-31; *Liturgia di Mitra* §4 (555-560)[118].

Nel capitolo 52 dei *Libri di Jeu*, scritto gnostico contenuto nel *Codex Brucianus*, è descritta una pratica molto simile a quanto visto nella *Prima Apocalisse di Giacomo* (32,28-33,28): nel testo, Gesù figura anche qui a guisa di maestro che fornisce le istruzioni ai suoi discepoli per superare i guardiani degli eoni celesti. La pratica magico-teurgica descritta consiste nell'utilizzare un sigillo, corredato di cifra numerica, per proteggersi dagli attacchi degli arconti a guardia degli eoni. È da notare, inoltre, come ad ogni sigillo corrisponda la sua visualizzazione grafica tramite i simboli magici noti come *charakteres*, i quali sono rappresentati nel margine destro o sinistro del testo copto. Si consideri, ad esempio, il seguente passo in 2 *Jeu* 52:

> "When you come forth from the body and you reach the first aeon, and the archons of that aeon come forth before you, seal yourselves with this seal (ϲⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓϲⲫⲣⲁⲅⲓϲ): this is the name: ⲍⲱⲍⲉⲍⲏ, say it only once. Hold this cipher: 1119 in to your hands. When you have finished sealing yourselves with this seal and you have said its name once only, say these defences also: 'Withdraw yourselves ⲡⲣⲟⲧⲉⲑ ⲡⲉⲣϲⲟⲙⲫⲱⲛ ϫⲟⲩϲ, you archons of the first aeon, beacause i call upon ⲛⲏⲁⲍⲁ ⲍⲏⲱⲍⲁⲍ ⲍⲱⲍⲉⲱⲍ'.

[118] Segnalo anche una forma di *adjuration* magica in copto, pubblicata in Angelicus Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte*, vol. 2, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, Bruxelles, 1931, p.179.

> But when the archons of the first aeon here these names, they will be very afraid and they will withdraw and flee to the west to the left, and you will proceed upwards".[119]

Rispetto a quanto osservato nell' *Apocalisse di Paolo* (NH, V,2) (23,18-24a), nel presente testo vi sono ulteriori componenti che ne evidenziano il carattere magico-teurgico: oltre all'impiego del sigillo attraverso la formula: "seal yourselves with this seal" (ⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲍⲉ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧⲉⲓⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ), vi sono attestate *voces magicae*, utilizzate per l'invocazione dell'arconte, e *nomina barbara*.

Per concludere questa rassegna, vorrei riportare anche un breve passo contenuto nella cosiddetta *Liturgia di Mithra*, conservata nel *Grande Papiro Magico di Parigi* (*PGM* IV)*[120]*. Nel papiro vi è una traccia delle pratiche magico-teurgiche appena descritte; al paragrafo 4 (555-560) leggiamo:

> Vedrai ora gli dèi fissarti e scagliarsi contro di te. Tu allora porta subito un dito destro alla bocca e di': "Silenzio, Silenzio, Silenzio, simbolo di un dio vivente incorruttibile (**σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου**), proteggimi, Silenzio, NEKhThEIR ThANMELOU". In seguito lancia un grande fischio, poi schiocca la lingua e di': "PROPROhENGE MORIOS PROPhUR PROPhENGE NEMEThIRE ARPsENTEN PITETMI MEOU ENARTh PhURKEKhO PsURI DARIO TURE PhILBA". Allora vedrai gli dèi guardarti con benevolenza e non scagliarsi più contro di te, ma compiere ciascuno la sua corsa secondo la disposizione delle cose che gli è propria.

Anche qui è possibile appurare l'utilizzo di formule e strumenti magici per ottenere la benevolenza dei guardiani celesti[121], qui definiti **θεοί**, "dèi". A mio avviso, il termine greco "**σύμβολον**", impiegato nel testo, si riferisce ad uno specifico oggetto magico, sia esso un sigillo o un'immagina legata alla tipologia dei *charakteres*. Assieme alla recitazione di alcune *voces magicae*, questo sigillo permette di placare l'ira degli dèi e superare l'esame a cui il viaggiatore celeste è sottoposto.

---

[119] Per il testo si veda Carl Schmidt e Violet Macdermot (a cura di), *The Books of Jeu and The Untitled Text in The Brux Codex*, Brill, Leiden, 1978, p. 126.

[120] Le mie citazioni dal testo sono prese dall'edizione italiana, corredata da ampio commento storico-religioso, curata da Michela Zago: *Ricetta di Immortalità*, La Vita Felice, Milano, 2010.

[121] Ricordo, infatti, che parte della *Liturgia di Mithra* narra del viaggio celeste dell'iniziato attraverso la struttura del cosmo; non vi è, tuttavia, la descrizione di una struttura celeste costituita da più cieli.

In conclusione, vorrei far notare come la sequenza narrativa de l' "esame del viaggiatore celeste" possieda un'ampia attestazione nelle fonti. L'estensione di questo *tòpos* narrativo – che va dalla letteratura apocrifa ebraico-cristiana e dalla letteratura gnostica, agli scritti magici greco-egiziani contenuti nei *PGM*, fino alla letteratura degli *Hekhalot* – suggerisce l'esistenza di un patrimonio comune di credenze, condiviso da numerose tradizioni religiose del tardoantico.

5. Ogdoade, nono e decimo cielo (23,30b – 24,8)

L'ascesa celeste di Paolo si chiude con l'arrivo dell'apostolo all'Ogdoade – classico cielo presente nei racconti gnostici – per poi giungere al nono e, infine, al decimo cielo. Nel testo si legge:

23,30b et nous montâmes vers
24 l'Ogdoade. Je vis les
25 douze apôtres et ils me
26 saluèrent. Et nous montâmes
27 au neuvième ciel. Je
28 saluai tous ceux qui étaient dans
29 le neuvième ciel. Et nous montâmes
30 au dixième ciel. Et je
31 saluai mes compagnons esprits (ⲛ̅ⲛⲁⲱⲃϩⲣ ⲙ̅ⲧⲛ̅ⲛⲁ)

In questo passo conclusivo resta da sottolineare, anzitutto, come riguardo all'Ogdoade non vi sia alcuna menzione di personaggi o elementi tipicamente gnostici, quali il dio demiurgo della tradizione ebraico-cristiana o il capo degli arconti celesti[122]. In seguito, nel nono cielo vi sono presenti i dodici apostoli, già citati anche in 19,15 e 22,14. Infine, nel decimo cielo sono citate delle figure note nel testo come "compagnons esprits" (ⲛ̅ⲛⲁⲱⲃϩⲣ ⲙ̅ⲧⲛ̅ⲛⲁ), di difficile identificazione.[123]

[122] Cfr. Ad esempio Kurt Rudolph, *Die Gnosis*, *Wesen und Geschichte einer spätantike Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990; trad. it., *La Gnosi*, *Natura e Storia di Una Religione Tardoantica*, Paideia, Brescia, 2000, pp. 117-118.
[123] Su questa parte di testo molto lacunosa e di difficile interpretazione si confronti Rosenstiehl – Kaler (a cura di), *L'Apocalypse de Paul*, *op. cit.*, pp. 269-280.

2. HEKHALOT RABBATI (§§198-268)

Hekhalot Rabbati si presenta come una delle *macroforms*[124] che, nel loro insieme, costituiscono una raccolta di opere letterarie di argomento magico-mistico comunemente conosciute tramite il titolo "letteratura degli Hekhalot" (ספרות ההיכלות). Il termine ebraico *heikhal*, "palazzo" o "vestibolo", designa i "palazzi celesti" – il lessico relativo alla struttura dei palazzi celesti è preso dall'architettura del Tempio di Gerusalemme[125] – che caratterizzano la cosmologia che fa da sfondo alle vicende narrate. Nello specifico, mi concentrerò sulla *microform* attestata ai paragrafi §§198-268, conosciuta come

[124] Sui termini *macroform* e *microform* si veda P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, *cit. op*., p. 6, nota n.14.
[125] Cfr. Rachel Elior, *The Three Temples*, *On the Emergence of Jewish Mysticism* (1ª ed. 2002, in ebraico); trad. ingl. David Louvish, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford – Portland (Oregon), 2004, *passim*; *Id.*, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines", «JSQ», 4, 1997: 217-267.

ḥavurah-account e contenente il racconto di ascesa celeste (*heavenly ascent*) meglio conservato di tutto il *corpus*. L'episodio descrive l'ascesa al cielo di rabbi Yišmaʿel attraverso le istruzioni del suo maestro rabbi Neḥunya ben ha-Qanah.

Dopo un'introduzione al *corpus* letterario, seguirà il mio commento alla sezione testuale. Il commento terrà conto degli elementi messi in risalto nella precedente analisi dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), i quali saranno utilizzati per gettar luce sulla pratica magico-mistica descritta ai paragrafi §§198-268.[126]

2.1. INTRODUZIONE AL TESTO

- **Hekhalot Rabbati come *macroform***:

Dei trentanove manoscritti contenenti *Hekhalot Rabbati* descritti da Peter Schäfer[127], si contano ventidue manoscritti completi dell'opera[128]. La maggior parte dei manoscritti è di origine ashkenazita, datati tra il XIV e la fine del XV sec. I sette principali su cui è stata costruita la *Synopse*[129] sono:

- New York JTS 8128
- Oxford Michael 9 (1531)
- Munich 40
- Munich 22
- Dropsie 436
- Vatican ebr. 228
- Budapest 238

A questi si aggiungono sette frammenti provenienti dalla Genizah del Cairo (collezione Taylor-Schechter) pubblicati da Schäfer in *Geniza-Fragmente*[130]:

[126] Nell'ultimo capitolo di questo studio proporrò un modello descrivente la mia ipotesi intorno alla storia della tradizione delle idee confluite nelle due opere.
[127] Vedi "Handschriften zur Hekhalot-Literatur" in *Hekhalot-Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 154-233.
[128] Seguo qui l'enumerazione proposta da James Davila in *Hekhalot Literature*, *op. cit*., pp.37-9 (vedi anche J. Davila, "Prolegomena to a Critical Edition of Hekhalot Rabbati", «JJS» 45: 208-226) . Cfr. la catalogazione offerta da Ra'anan Boustan in *From Martyr*, *op. cit*., pp. 38-47., e da Peter Schäfer in *Übersetzung der Hekhalot*, vol. I, Mohr Siebeck, Tübingen, 1987, pp. VII-XVIII.
[129] Peter Schäfer *et al.* (a cura di), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1981; per la descrizione dei manoscritti vedi l'introduzione alle pp. VIII-XXII.
[130] *Geniza-Fragmente zur Hekhalot Literature*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1984. Sulla trasmissione degli *Hekhalot* nella Genizah si veda anche il contributo di Peter Schäfer, "The Hekhalot Genizah" in Ra'anan Boustan *et al.* (a cura di), *Hekhalot Literature in Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, pp. 179-211; e il contributo di Gideon Bohak, "Observations On The Trasmission of Hekhalot Literature in The Cairo Genizah", nel medesimo volume, alle pp. 213-229.

- T.-S. K 21.95. S (G1)
- T.-S. K 21.95.K (G2)
- T.-S. K 21.95.M (G3)
- T.-S. K 21.95.I (G4)
- T.-S. K AS 142.94 (G5)
- T.-S. K 1.97 (G6)
- Oxford Heb. f. 56

L'unità testuale trasmessa dalla maggior parte dei manoscritti è contenuta ai paragrafi §§81-277; questa è la sezione testuale attestata con maggior continuità, alla quale, in alcuni manoscritti, si trovano interpolate le seguenti *microforms*[131]:

- *Apocalisse di Davide* (§§122-126)
- *'Aggadat R. Yišma'el* (§§130-138)
- *'Aggadah del Messiah* (§§140- 145)
- Frammento relativo all'*Ascesa di Meṭaṭron* (§§147-149 o §§315-317)
- Frammento di carattere cosmologico relativo al firmamento (§150)
- Frammento dell'*apocalisse di Yišma'el* (§151)
- Frammento di *Seder Rabba di-Berešit* (175-188)
- Sezione relativa al *Śar ha-Torah* (§§281-306)
- Il *Capitolo di Rabbi Neḥunya ben Ha-Qanah* (§§ 307-314)
- Frammento intitolato *Ḥotam gadol – Keter Norah* (§§318-321)

La divisione tematica dell'opera può esser quindi riassunta nelle seguenti parti:

- Gedullah-hymns §§81-93
- Qedušah hymns §§94-106
- Sezione relativa alla *Storia dei Dieci Martiri* §§107-121
- Apocalisse di Davide §§122-126
- Apocalisse di Yišmaʿel §§130-151
- Inni e preghiere relativi alla Liturgia celeste §§152-197
- ḥavurah-account §§198-268/269
- Inni e preghiere §§269-277
- Capitolo di Rabbi Neḥunyah ben Ha-Qanah §§278-280
- Śar ha-Torah §§281-306
- Capitolo di Rabbi Neḥunyah ben Ha-Qanah (b) §§307-314
- Ascesa di Meṭaṭron §§315-317
- Ḥotam Gadol – Keter Norah §§318-321
- Inni e preghiere §§322-334

Per quanto concerne, invece, il titolo dell'opera, esso si trova citato nel *responsum* di Ḥay Ga'on, guida spirituale dell'accademia di Pumbedita (Iraq) intorno all'XI sec. e.v. Nel testo, l'autore della lettera scrive che:

[131] Su tale problema si veda Peter Schäfer, "Zum Problem der Redaktionellen Identität von Hekhalot-Rabbati", in *Hekhalot-Studien*, pp. 63-74.

> Vi sono due mišnaiyyoth che i Tann'aîm insegnavano a loro tramite questa pratica, e queste si chiamano Hekhalot Rabbati e Hekhalot Zutarti.[132]

Un'altra occorrenza del titolo si riscontra in conclusione al paragrafo §335 nel ms. N8128, dove compare la lezione היכלות רבתי (*Hekhalot Rabbati*); e in apertura del ms. Warsaw 877, fol. La.

Data e luogo restano invece dati senza precisi riferimenti. Quanto al luogo, rispetto alla tendenza di alcuni studiosi, tra cui lo stesso Scholem[133], di identificare la Palestina come contesto geografico di produzione di questi testi, negli ultimi anni le critiche rivolte da Schäfer a questo paradigma hanno spostato l'attenzione verso Babilonia. In accordo con R. Boustan, Schäfer predilige Babilonia come luogo di produzione, mentre l'opera sarebbe stata protagonista, in seguito, di un complesso processo di edizione e stratificazione che interessò Palestina, Nord Africa, ed Egitto, per giungere, infine, nella Germania degli Ḥasidei 'Aškhenaz, dove i manoscritti in nostro possesso avrebbero subito l'ultima stratificazione. Quanto alla datazione, sempre in accordo con le congetture di Schäfer e Boustan, si propone un riferimento temporale che oscilla tra il VI e il IX-X sec. e.v., con la possibilità che alcuni nuclei narrativi costituiscano dei materiali più antichi, messi insieme tra il III e il VI sec. e.v.

- **Ḥavurah-account (§§198-268)**

a. **Manoscritti e posizione nella Synopse**

La *microform* in questione è generalmente identificata ai paragrafi §§198-268 della *Synopse*[134]. La delimitazione dell'unità narrativa si basa sugli elementi tematici contenuti,

[132] Benjamin M. Levin (a cura di), *Oṣar ha-Ge'onim. Tešuvot Ge'one Bavel u-ferušehem 'al pi seder ha-Talmud*, IV (Massekhet Yom Tov, Ḥagigah u-Mašqin), Yerušalayim 1932, sez. su Ḥagigah, p. 14.

[133] Scholem cita i paragrafi §§214-215 come prova che il testo descrive la geografia di zone situate tra Gerusalemme e Cesarea. Cfr. Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism*, *op. cit.*, pp. 21-35.

[134] Cfr. Peter Schäfer, *Übersetzung der Hekhalot*, *op. cit.*, pp. XXV-XXXII; Ra'anan Boustan, *From Martyr, op. cit.*, pp. 245-264; Annelies Kuyt, *The 'Descent' To the Chariot*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995, pp. 60-125.

che dimostrano avere un inizio in §198 e una fine in §268[135]. I seguenti manoscritti contengono parte dell'episodio[136]:

- MSS Oxford 1531, Munich 40, Munich 22, Dropsie 436, Vatican 228, Budapest 238, i quali contengono tutti i paragrafi da §§198-259 più il paragrafo §268. Questi manoscritti sono quelli contenuti nella *Synopse*.
- MS N8128 (*Synopse*), contiene i paragrafi §§198-252, mentre è mancante di §§253-257. Contiene invece §§260-267, paralleli a §§251-257, tuttavia non del tutto identici. Il paragrafo §267 è attestato solo in questo manoscritto.
- MSS Oxford Michael 175, Oxford Oppenheimer 495 e New York Enelow 704 contengono §§206, 213, 214 e 215.
- MSS Moscow Günzburg 90,9 e 175,4, Laurentianum Plut. 44/13, S. Pietroburgo Ebr. II A6, Cambridge 405,4, Ambrosianum B54 sup., Parigi (All. Isr.) H.55.A, e Leida Or. 4730. Tutti seguono la sequenza della *Synopse*, tranne per N8128.
- MS Oxford Christ Church 198 contiene §§198-268
- MS London British Library Or. 6666 contiene solo §§198-235
- MS Talmud Torah Livorno contiene §§198-268 con una diversa sequenza rispetto alla *Synopse*.
- MS Warsaw 869 contiene §§198-252
- MS Jerusalem 381 contiene §§232-267
- MS New York JTS ENA 2585 §§235-242
- MS New York JST ENA 2709 contiene §§242-251

La *microform* è attestata anche nella Genizah del Cairo nei seguenti frammenti:

- Oxford. Heb. f. 56 contiene §§221-223 e 229
- T.-S. K 21.95.K (G2) contiene §§198-201
- T.-S. K 21.95.I (G4) contiene §§246-250
- T.-S. AS 142.94 (G5) contiene §§238-240
- T.-S. K 1.97 (G6) contiene §§213-214

b. **Contenuto**

L'unità narrativa comincia al paragrafo §198 con rabbi Neḥunya ben ha-Qanah mentre si prepara per rivelare le istruzioni necessarie per accedere alla visione della *merkavah*. Come è stato ampiamente provato da Ra'anan Boustan nella monografia *From Martyr To*

[135] Faccio notare come i paragrafi da §§260-267 siano speculari ai paragrafi §§250-257, pertanto l'episodio è effettivamente contenuto tra i paragrafi §§198-259.
[136] Riassumo qui l'esaustiva catalogazione offerta da Annelies Kuyt in *The 'Descent', op. cit.*, pp. 60-61.

Mystic, l'inizio dell'episodio è strettamente connesso alla *microform* contenente la *Storia dei Dieci Martiri* (§§107-121), uccisi dall'imperatore Lupino e poi vendicati da Ḥananya ben Teradyon[137]. Ai paragrafi §§201-203 Neḥunya ben ha-Qanah invita il suo discepolo rabbi Yišmaʿel a convocare alcuni tra i più importanti maestri d'Israele, ai quali egli racconterà i misteri del carro divino. Riuniti al "terzo ingresso del tempio"[138], i dieci maestri convocati costituiscono la *ḥavurah* celeste, da cui l'episodio trae il nome. Al paragrafo §203 viene descritta la strana collocazione dei discepoli mentre ascoltano le istruzioni del maestro Neḥunya ben ha-Qanah:

> Vennero rabban Šimʿon ben Gamli'el, rabbi Eliʿezer il grande, rabbi Eliʿezer ben Dama, rabbi Eliʿezer ben Šammuaʿ, rabbi Yioḥanan ben Dahava'y, rabbi Ḥanina ben Ḥakina'y, Yionatan ben ʿUzzi'el, rabbi ʿAqiva ben Yosef, rabbi Yiehudah ben Bava. Andammo a sederci davanti a lui. V'era una folla di compagni che stavano ai loro piedi, giacché vedevano le piastre di fuoco e le torce di luce che essi avevano posto a barriera tra noi e loro. Rabbi Neḥunya ben ha-Qanah sedeva e spiegava ordinatamente al loro cospetto tutte le questioni del carro, la discesa e la salita, come si scende e come si salga[139].

Alle istruzioni del maestro segue, ai paragrafi §§204-205, una forma magica di invocazione (*adjuration*) all'angelo Suriya, il quale ha la funzione di garantire la discesa nel carro. Il testo continua (§§206-213) con la descrizione della struttura cosmologica tipica degli *Hekhalot*: vi sono descritti sette palazzi celesti, ognuno dei quali è protetto da otto guardiani (שומרים), quattro a sinistra di ogni entrata e quattro a destra della soglia d'entrata. Nel settimo palazzo risiede il Signore dio di Israele, seguito dal carro celeste e dal suo corteo angelico. Ai paragrafi §§213-215 vi è la descrizione dettagliata dei terribili guardiani dei palazzi celesti e dei loro destrieri. In §§216-218 vi è un interludio relativo alle caratteristiche della visione del carro e alla "messianicità" che investe il mistico della

[137] Secondo lo studioso, la pratica di ascesa celeste descritta in §§198-268 sarebbe il prodotto di una rielaborazione da parte dell'editore del testo, il quale avrebbe riutilizzato la sequenza narrativa della *Storia dei Dieci Martiri* per ricollocarla all'interno di un episodio magico-mistico. Boustan fa notare come i nomi dei maestri appartenenti alla *ḥavurah* sono quasi tutti citati nella *Storia dei Dieci Martiri*. La problematica è tratta in mondo esteso nella monografia già citata, *From Martyr to Mystic*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.

[138] In §202 il testo impiega i termini "Sinedrio maggiore e minore" (סנהדרין גדולה וקטנה) per indicare l'insieme dei maestri chiamati a raccolta davanti al Tempio. Stando al testo, sembra che L'autore collochi la *ḥavurah* in uno scenario celeste immaginario, il quale ricalca la struttura del Tempio di Gerusalemme.

[139] Al di là dell'oscura collocazione della scena, faccio notare come nel paragrafo siano contenuti i termini centrali riguardo alla visione della *merkavah*. Ben Ha-Qanah, mistico per eccelenza, insegna ai discepoli le questioni centrali che riguardano "la salita" (עליה) e "la discesa" (ירידה) nel carro celeste.

merkavah. A questo segue la parte centrale della *microform* (§§219-224), caratterizzata dalla pratica magico-teurgica che il mistico utilizza per attraversare incolume i palazzi celesti: per ogni palazzo viene richiesto l'impiego di sigilli magici (חותמות) che permettono di evitare l'ira dei guardiani dei palazzi e la loro tendenza ad incenerire colui che non è degno di passare. Ai paragrafi §§225-228 vi è un altro interludio relativo all'episodio di Neḥunya ben ha-Qanah, il quale viene richiamato da rabbi Yišmaʿel dallo stato di estasi provocato dalla visione della *merkavah*. Il rituale di "richiamata" prevede l'impiego di una striscia di "lana fine" (*parhaba*) che viene posta sulle ginocchia di ben ha-Qanah assieme ad un ramo di mirto (הדס) imbevuto in olio di nardo (פוליטון) e balsamo puro (אפרסמון נקי). In tale maniera, il maestro torna dallo stato di estasi e racconta ciò che ha visto ai suoi discepoli. In §§229-232 riprendono le istruzioni per superare i guardiani dei palazzi celesti, che culminano ai paragrafi §§232-236 con la descrizione del sesto e del settimo palazzo. I paragrafi §§237-243 contengono un terzo interludio relativo all'errore che uno dei maestri della *ḥavurah* (Šimʿon ben Gamli'el) ha compiuto davanti ai guardiani del settimo palazzo, che per poco non incenerivano il maestro. R. Yišmaʿel si reca lamentando il fatto da Ben ha-Qanah, che descrive dettagliatamente i nomi e i sigilli da esibire ai guardiani del settimo palazzo. In §§244-248 vi è descritto l'aspetto di ʿAnafi'el, sovrintendente di dio e capo della gerarchia angelica. L'ascesa celeste ha il suo culmine ai paragrafi §§249-251, dove il mistico entra nel settimo palazzo e viene innalzato dal corteo angelico al cospetto del trono della gloria; segue l'unione del mistico alle gerarchie angeliche, assieme alle quali canta inni di gloria in onore del Signore (*unio liturgica*). La sezione si chiude con una serie di lodi e inni al Signore (§§251-257). Gli ultimi due paragrafi (§§258-259) presentano riferimenti all'esame che il mistico deve superare all'entrata del sesto palazzo, e alla conseguente reazione dei guardiani nei confronti di colui che non è degno di entrare[140].

Sulla base del riassunto che ho proposto dell'episodio, suggerisco la seguente divisione tematica dei paragrafi che compongono la *microform*:

[140] Il passaggio rimanda al famoso passo del Talmud contenuto in Ḥagigah 14b relativo ai quattro che entrarono nel *pardes*. Il paragrafo §259 contiene l'ammonizione che nel Talmud è rivolta da rabbi ʿAqiva ai suoi compagni: "Quando arrivate davanti a pietre di marmo puro, non dite «acqua, acqua»". Su tale episodio vedi G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, *op. cit.*, pp. 14-20; David Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, American Oriental Society, New Haven, 1980; *Id.*, *Faces of The Chariot*, *op. cit.*, pp. 199-249; Ronen Reichmann, "Die Wasser-Episode in der Hekhalot-Literatur", «FJB», 17, 1989: 67-100; C. Morray-Jones, *A Trasparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism*, «JSJsup» 59, Leiden, Brill, 2002.

- §§198-203: convocazione della *ḥavurah* e istruzioni per accedere alla visione della *merkavah*
- §§204-205: esortazione magica all'angelo Suriya (*adjuration*)
- §§206-213: descrizione dei sette palazzi celesti
- §§213-215: descrizione dei guardiani dei sette palazzi
- §§216-218: primo interludio dedicato alle caratteristiche della visione del carro, e aspetti "messianici" del mistico della *merkavah*
- §§219-224: ascesa celeste attraverso i palazzi celesti tramite l'impiego di sigilli magici
- §§225-228: richiamo di Ben ha-Qanah dallo stato di estasi, e spiegazione della visione del carro divino (secondo interludio)
- §§292-232: ripresa delle istruzioni da seguire per attraversare i palazzi celesti
- §§233-236: entrata nel sesto e settimo palazzo; menzione del *qaron* del mistico
- §§237-243: errore di Šimʿon ben Gamli'el all'entrata del settimo palazzo; istruzioni di ben ha-Qanah sui nomi dei guardiani del settimo palazzo
- §§244-248: unità narrativa relativa all'angelo ʿAnafi'el (quarto interludio)
- §§249-251: *unio liturgica*
- §§252-257: Inni e preghiere rivolti al Signore
- §§258-259: esame all'entrata del sesto palazzo

A causa della lunghezza del testo, il commento della *microform* non potrà avvenire in forma estesa come per l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2). Al riguardo, ho raggruppato i paragrafi dell'episodio in tre unità tematiche generali sulle quali condurrò il commento:

- La grande ḥavurah: cosmologia e contesto templare: §§198-203; §§206-213
- I guardiani celesti: §§213-215; §§224; §§244-248; §§258-259
- Ascesa e discesa nella *merkavah*: elementi magico-teurgici e pratiche rituali: §§204-205; §§216-218; §§219-223; 225-228; §§233-236; §§237-243; §§249-251; §§252-257

2.1.1. Alcune Questioni Teoretiche Preliminari

1. Yeridah la-Merkavah, la "discesa" nel carro

Come noto, uno dei temi centrali della letteratura degli *Hekhalot* è il viaggio del mistico attraverso i sette palazzi celesti per giungere, infine, a contemplare la visione della *merkavah* e del trono della gloria (כסא הכבוד). Nel linguaggio tecnico di questi testi,

coloro che desiderano contemplare la visione del carro sono definiti tramite il criptico appellativo יורדי למרכבה, "coloro che discendono nel carro", denotando così due fasi del viaggio celeste: una "salita" (עליה) e una "discesa" (ירידה). La peculiarità dell'impiego di questi termini sta nel fatto che la sequenza con i quali sono presentati lascia intendere che vi sia prima la fase di "discesa" e poi la fase di "salita" dal carro celeste. Si confronti, ad esempio, l'*incipit* di *Hekhalot Rabbati* in *Synopse* §81:

> Disse Rabbi Yišmaʿel: "Quali sono i canti che recita colui che cerca di contemplare la visione della *merkavah*, per scendere in pace (לירד בשלום) e per salire in pace (לעלות בשלום). Cosa più grande di tutte è farlo unire a lui, farlo entrare, e condurlo per le stanze del palazzo di *'Aravot Raqîa'*, e farlo stare in piedi alla destra del trono della gloria. Tutte le volte lui sta in piedi al cospetto di ṬʿṢŠ YHWH, dio di Israele, per vedere quello che fanno davanti al trono della gloria e per conoscere ciò che in futuro accadrà nel mondo. (traduzione personale)

Colui che intende "contemplare la visione della *merkavah*" (להסתכל בצפיית המרכבה) deve appunto "scendere" (לירד) e poi "salire" (לעלות). Tale linguaggio è attestato anche in *t*Ḥagigah 2,3 in relazione alla pericope dei "quattro che entrarono nel pardes". Riguardo a rabbi ʿAqîva', la *Tosefta* afferma che il maestro "salì in pace" (עלה בשלום) e "scese in pace" (ירד בשלום). Nonostante ciò, in merito all'esegesi corretta di questa espressione e alla definizione del ruolo del *Yored la/ba-Merkavah* sono sorte numerosi ipotesi tra gli studiosi, nessuna delle quali, tuttavia, ha riscosso consenso unanime. Partendo da G. Scholem, lo studioso suggeriva di accostare l'espressione ירידה למרכבה all'espressione contenuta nella liturgia sinagogale יורד לפני התבה (*yored lifnei ha-Tevah)*, "colui che discende davanti all'arca", dove l'arca è considerata da Scholem analoga al trono divino. Quest'ipotesi fu difesa anche da I. Gruenwald[141] e I. Chernus[142]. Joseph Dan, invece, intravedeva nell'espressione l'influsso di *Cantico dei Cantici* 6,11, rimandando all'ebraico אל-גנת אגוז ירדתי (*'al-ginnat 'ezog yaradetî*), "nel giardino dei noci io sono sceso", e

[141] I. Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism*, 1988, pp. 170-173.
[142] I. Chernus, "The Pilgrimage to the Merkavah: An Interpretation of Early Jewish Mysticism", in «JSJT» 6, 1987: 5 (english section).

assumendo che "il giardino dei noci" (גנת אגוז) fosse una metafora per il carro divino. Un'altra ipotesi viene da G. Stroumsa[143], il quale faceva notare che la "discesa nel carro" poteva presentarsi come un prestito della pratica greca della *katábasis* come descritta nei *Papyri Graecae Magicae*. Un ulteriore proposta è quella offerta da David Halperin, che richiama l'attenzione sul passo di *Šemot Rabbah* 23,15, dove gli Israeliti sono definiti tramite le espressioni יודרי הים (*yordei ha-yam*) e עולי הים (*ʿolei ha-yam*), rispettivamente "coloro che scendono nel mare" e "coloro che risalgono il mare"[144]. L'ultima ipotesi che intendo discutere è a mio avviso quella più convincente e aderente al testo degli *Hekhalot*. L'ipotesi in questione è stata avanzata da Elliot Wolfson in "Yeridah la-Merkavah: Tipology of Ecstasy and Enthronement in Ancient Jewish Mysticism"[145]. Secondo lo studioso, la "discesa" (ירידה) e la "salita" (עליה) non si riferirebbero a due momenti separati del viaggio celeste, ma a due azioni che il mistico compie al culmine dell'ascesa stessa. Citando i paragrafi §106, §172, §200, §216, §247, §260, Wolfson fa notare come *yeridah* e *ʿalyah* facciano riferimento alla fase finale del viaggio, rispettivamente: il mistico "scende" nel carro per poi "salire" da questo e andarsene. Uno dei corollari più interessanti di questa ipotesi è l'implicazione che segue: il mistico prima deve trovarsi in posizione seduta per poi alzarsi in piedi e lasciare la *merkavah*. Questa interessante immagine è riscontrabile in molti luoghi degli *Hekhalot*, ma, in particolare, l'immagine del mistico seduto al cospetto del trono è consacrata in *Hekhalot Rabbati* e *3 Enoch*. Cominciando da *Hekhalot Rabbati*, richiamo l'attenzione sullo stadio finale dell'ascesa celeste compiuta dal mistico proprio nella *microform* della *ḥavurah* celeste. Il culmine della visione è descritto dettagliatamente al paragrafo §236, dove si legge:

> Non appena i guardiani dell'entrata del settimo palazzo vedono Dumî'l, Gabrî'el e Qṣpy'l che vengono davanti al carro (קרון) dell'uomo che è meritevole e che scende nella *merkavah*, essi si coprono il volto e si siedono, mentre prima stavano in piedi adirati. Essi depongono l'arco e rimettono le spade affilate nelle loro guaine. È comunque necessario mostrare a loro il grande sigillo e la corona terribile Ṭ'DS WBR MNWGYH WKʿŠPṬŠ,

[143] G. Stroumsa, recensione di I. Gruenwald, *From Apocalypticism to Merkavah Mysticism*, in *Numen* 28, 1981: 108-9.
[144] David Halperin, *Faces of the Chariot*, *op. cit*., pp. 226-227.
[145] E. Wolfson, "Yeridah la-Merkavah: Typology of Ecstasy and Enthronement in Ancient Jewish Mysticism", in R. A. Herrera (a cura di), *Mystics of the Book: Themes, Topics, and Typologies*, P. Lang, New York, 1993, pp. 13-44.

> YHWH dio di Israele. Questi lo fanno entrare (נכנסין) davanti al trono della sua gloria e fanno uscire davanti a questo ogni sorta di melodia e canto, e cantando lo sollevano da terra e lo fanno sedere (מושיבין) accanto ai *Kherubîm*, agli *'Ophannîm* alle sante *Hayyot*; ed egli vede cose meravigliose e portentose, maestà e grandezza, santità e purezza, terrore, umiltà e rettitudine in quell'ora. (traduzione personale)

Il corteo angelico nel settimo palazzo fa entrare (נכנסין) il mistico e lo fa sedere (מושיבין) al cospetto del trono divino per ammirarne la visione. Come proposto da Wolfson, il participio מושיבין farebbe intravedere il fine vero e proprio dell'ascesa del mistico alla *merkavah*, ovvero sedersi al cospetto del trono divino e partecipare alla liturgia angelica; dinamica che Wolfson definisce tramite il termine *enthronement*. Guardando a *3 Enoch*, questa dinamica è descritta in maniera ancor più chiara[146]. Nel testo, l'angelo Meṭaṭron si presenta come il mistico della *merkavah* per antonomasia: la trasformazione di Enoch in Meṭaṭron avviene alla fine del viaggio celeste del patriarca attraverso i cieli e dopo la sua incoronazione (*enthronement*) e trasformazione angelica (*angelification*). Si consideri il paragrafo §13:

> Disse Rabbi Yišmaʿel:
> Mi disse Meṭaṭron, l'angelo principe del volto: "Questo fece per me il Santo sia egli benedetto: un trono a somiglianza del trono della gloria e stese su di me una cortina di splendore e di lucentezza, di venustà, di gloria e bellezza, grazia e benevolenza somigliante alla cortina del trono della gloria nella quale sono incastonati tutti i tipi di splendori dei luminari che vi sono al mondo; ed egli lo pose all'entrata del settimo palazzo […] (traduzione personale)

Il processo di trasformazione angelica è invece descritto al paragrafo §12:

> […] Fui sollevato in alto e ed elevato in grandezza quanto la lunghezza e la larghezza del mondo; mi fece crescere settantadue ali, trentasei da un lato e trentasei dall'altro. Ciascuna delle ali riempiva il mondo. Egli pose in me trecentosessantacinquemila occhi, e ognuno di essi era come un grande luminare […]. (traduzione personale)

[146] Come già sottolineato in precedenza, questa *macroform* è quella che probabilmente possiede la redazione più tarda e meglio elaborata di tutto il corpo degli *Hekhalot*, mentre, dal punto di vista tematico, è il testo che presenta maggior affinità con il mondo degli apocrifi giudaico-cristiani.

La trasformazione di Enoch nell'angelo Meṭaṭron si situa quindi al culmine del viaggio celeste attraverso i sette palazzi. Meṭaṭron ricopre la massima carica gerarchica subito dopo dio, e con ciò definito *YHWH ha-qaṭan* (cfr. §15), "Yahweh il piccolo". La trasformazione che investe il patriarca Enoch e la susseguente carica privilegiata che ricopre in qualità di vice-reggente di dio si presentano come parti di un processo di "angelificazione"[147]. A suo modo, l'ascesa celeste del mistico della *merkavah* è

[147] Sulla linea delle suggestioni qui fornite interpreto anche il passo di *b*Ḥagigah 15a contenente la *baraγta'* relativa all'incontro di Meṭaṭron da parte di 'Eliša ben-'Avuyah ('Aḥer). Nello specifico, ritengo che il famoso passo del Talmud in questione discuta e polemizzi contro questa figura angelica che si eleva quasi al livello di dio, del quale mantiene riferimento anche nel suo stesso nome (*Yhwh ha-qaṭan*). Nel testo si legge: "Vide ('Aḥer) Meṭaṭron a cui è stato data (**דאתיהבא**) l'autorità (**רשותא**) di sedersi e scrivere i meriti di Israele (**למיתב למיכתב זכוותא דאישראל**). Disse ('Aḥer): «Abbiamo imparato per tradizione che in alto non vi è "sedersi", contesa, cervice o stanchezza. Forse – il cielo lo impedisca! – ciò significa che vi sono due autorità divine (**שתי רשויות**)?!». Condussero fuori Meṭaṭron e lo colpirono con settanta bastonate di fuoco (**פולסי דנורא**). Gli dissero: «Per quale motivo quando l'hai visto non ti sei alzato di fronte a lui? Poiché a lui era stato data l'autorità di cancellare i meriti di 'Aḥer». La funzione qui ricoperta da Meṭaṭron riecheggia in *Test. Abr.* [B] 11, 3-4, dove Enoch compare in qualità di scriba della giustizia (**γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης**), con la funzione di "registrare (**ἀναγράφεται**) i peccati e le azioni giuste di ciascuno". Nel passo, Il lessico con il quale è definita la funzione di Enoch è molto vicino a quanto letto nella pericope talmudica. Si confronti anche *Bemidbar Rabbah* 12,12 (ed. Wilna 1884, f. 49a): "Disse rabbi Simon: «Nell'ora in cui il Santo sia egli benedetto disse ad Israele di erigere il tabernacolo, egli mobilitò gli angeli del servizio affinché erigessero anche loro un tabernacolo. Così quando fu costruito in basso, fu costruito anche in alto, e questo è il tabernacolo del giovane (נער) il cui nome è Meṭaṭron, sul quale egli offre le anime dei giusti per cancellare i peccati (שבו מקריב נפשותיהם של צדיקים לכפר) di Israele nei giorni dell'esilio". In merito, La mia ipotesi si colloca a metà strada tra le posizioni di Daniel Boyarin e Peter Schäfer sull'argomento (vedi nota n. 41): a mio avviso, la figura di Meṭaṭron non ha nulla a che fare con l'elaborazione di una risposta talmudica al problema cristologico (Schäfer); al contrario, accetto lo spunto di Boyarin di ricollegare questa figura angelica a problematiche presenti nel mondo dell'apocalittica giudaico-cristiana. Meṭaṭron non incarna una persona in particolare (Enoch), quanto, invece, una funzione, quella dell'angelo arcistratega e vice-reggente di dio, che nell'apocalittica è spesso rappresentato dall'angelo Mikha'el, così in *Test. Abr.* [B] e soprattutto in *Sefer Zerubavel*, dove l'*angelus interpres* si presenta con il doppio nome Mikha'el-Meṭaṭron. Anche in *b*Ḥagigah 12b, Mikha'el è citato nel cielo di *Zevùl* quale principe reggente (שר הגדול) mentre offre un sacrificio sull'altare ivi costruito. A buona ragione, concordo (con Schäfer e Boyarin) nel vedere nella polemica talmudica un attacco rivolto a degli insegnamenti che tendevano a ipostatizzare la figura di Meṭaṭron e farne un'entità seconda solo a dio, alimentando così il rischio di speculazioni dualistiche contro il dogma monoteistico. Ma ancor di più, sono portato a pensare, contro Schäfer e in linea con Boyarin (cfr., "Is Metatron a converted Christian?" in «Judaïsme Ancien», 1, 2013, p.45), che dietro alla polemica sollevata dal Talmud vi possano essere degli impliciti attacchi a degli insegnamenti (probabilmente sostenuti da alcune linee di pensiero minoritarie del giudaismo rabbinico) che facevano di Meṭaṭron un modello di "sacerdote celeste", e da cui il misticismo della *merkavah* avrebbe subito l'influenza (cfr. Boustan, *From Martyr*, *op*. *cit*., pp. 133-138). Un'evidenza di ciò potrebbe essere fornita da un passo del frammento di Ozḥayah (G8). In 2b v^{o}, linee 12-17 si legge: "Re mite, re splendente, re retto. Chiunque sappia in cuor suo di esser puro da ogni peccato e perdita di sangue, e vi sia in lui la legge, allora entrerà e siederà davanti a me. Così tre volte al giorno annuncerà l'araldo. Guarda il giovane (נער) che esce per chiamarti da sotto il trono della gloria. Non prostrati a lui, poiché la sua corona e come quella del suo re, e i suoi stivali ai suoi piedi sono come gli stivali del suo re. La veste che indossa è come la veste del suo re. La veste di pietra (ילתיק) circonda i suoi fianchi; il sole è oscurato dalla cintura di fronte a lui, e la luna dai nodi dietro di lui; le pupille dei suoi occhi generano luce come le *menorot*; il suo splendore è come lo splendore del suo re; il suo paramento come quello del suo creatore. ZHWBDYH è il suo nome, egli regge la tua mano e ti fa sedere sul suo seggio (מושב). Non solo te ha fatto sedere grazie alla sua autorità (רשותו), ma anche altri ha fatto sedere sul seggio che ha posto davanti

indubbiamente investita di alcuni dei temi appena discussi. Con Wolfson, ritengo infatti che *enthronement* e *angelification* siano le due acquisizioni centrali dello *yored merkavah*. Riguardo al processo di *angelification*, oltre a *3 Enoch* non vi è esplicita menzione negli *Hekhalot* alla trasformazione angelica del mistico, tuttavia, è chiaro che la *unio iuridica atque liturgica*[148] descritta alla fine dell'ascesa celeste implichi anche un innalzamento di quest'ultimo allo stato angelico. Per corroborare questa tesi, vorrei far notare come il tema della trasformazione angelica e dell'unione alla liturgia celeste sia attestato anche negli apocrifi giudaico-cristiani; nello specifico: *2 Enoch* (cap. XXII), *Libro delle Parabole di Enoch* (cap. LXXI), *Ascensione di Isaia* (9, 10-11), *Apocalisse di Sofonia* (ms. copto A 8, 1-5), *Testamento di Levi* (cap. II-V), 3 *Baruch* (cap. 11-15), *Apocalisse di Abramo* (cap. 17-18) sono tutte opere che contengono un racconto di ascesa celeste che culmina con l'alternanza di questi tre temi: *unio liturgica*, trasformazione angelica e investitura sacerdotale.

In conclusione, ritengo che i prodromi delle dinamiche descritte negli episodi di ascesa celeste contenuti negli *Hekhalot* debbano essere rintracciati nelle opere apocrife giudaico-cristiane di carattere apocalittico, e legate allo schema narrativo dell'ascesa celeste (*ascent apocalypses*)[149].

L'ultimo punto che intendo discutere è relativo alla modalità del viaggio celeste del mistico: come avviene l'ascesa celeste? Si presenta questa come una *psychanodia* o anche il corpo del mistico è coinvolto nel viaggio? E ancora, il viaggio celeste sottintende una forma di estasi raggiunta dal mistico attraverso l'assunzione di particolari costrizioni corporee, oppure è una semplice pratica esegetica che si esplica nel racconto dell'ascesa

al trono della gloria" (trad. personale). È evidente qui che il linguaggio utilizzato e le funzioni ascritte all'angelo del frammento sono analoghe a quelle di Meṭaṭron. Per di più, il testo descrive perfettamente la fase di *enthronement* del mistico davanti al trono divino. L'accusa del Talmud, pertanto, potrebbe scagliarsi proprio contro la pretesa del mistico di avere l'autorità (רשות) fornitagli da Meṭaṭron per "scrivere i meriti di Israele". Probabile, quindi, che vi sia un collegamento tra l'*enthronement* e la possibilità di acquisire, da parte del mistico, la posizione dell'angelo arcistratega, colui che può "cancellare i peccati di Israele". In linea con ciò, vi è la possibilità che il Talmud, perciò, polemizzi con la figura di Meṭaṭron in quanto "sacerdote celeste", di cui il mistico ne rispecchierebbe le caratteristiche (sul fronte cristiano, si ricordi la figura di Melchizedek quale sacerdote celeste, antitipo di Gesù Cristo, come descritto nella *Lettera agli Ebrei*). Infine, la punizione subita da Meṭaṭron a causa del suo "esser seduto", potrebbe riferirsi proprio alla dinamica dell'*enthronement*, per il quale il Talmud afferma che: "In alto non vi è sedersi" (דלמעלה לא הוי לא ישיבה); questa posizione privilegiata che assume il mistico davanti al trono divino era, evidentemente, considerata un *theologoúmenon* pericoloso per l'ortodossia rabbinica.

[148] Sugli inni e le preghiere che il mistico innalza al cospetto del trono della gloria si veda: Rachel Elior, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines", «JSQ», 4, 1997: 217-267.

[149] Lascio da parte al momento le componenti magico-teurgiche contenute nella pratica di ascesa celeste, le quali riceveranno ampia discussione più sotto.

celeste del mistico al carro divino? Negli ultimi decenni la ricerca ha cercato di rispondere a queste domande, senza tuttavia giungere a conclusioni certe. Per ripercorre alcune considerazioni sollevate dagli esperti in merito a queste domande, parto dal testo del *responsum* di Ḥay Ga'on:

> Probabilmente tu sai che molti saggi pensano che una persona che è capace, tramite alcune qualità menzionate e spiegate, se egli desidera contemplare la visione della *merkavah* (בשמבקש לצפות במרכבה) e guardare dentro i palazzi degli angeli che stanno in alto, egli deve seguire specifiche procedure, come sedere a digiuno per dei giorni o porre la testa tra le sue ginocchia e recitare verso terra alcuni inni e formule che, per la maggior parte, sono conosciute dalla tradizione. E così, egli può guardare dentro quelli (בפנמיו) e dentro le stanze (dei palazzi), come se quello guardasse con i suoi stessi occhi (כמי שהוא רואה בעיניו) i sette palazzi. Egli contempla come se entrasse di palazzo in palazzo guardando ciò che vi è dentro. (traduzione personale)

Nel presente testo Scholem era convinto di leggere le autentiche testimonianze riguardo alle pratiche "sciamaniche" che i mistici della *merkavah* utilizzavano per raggiungere lo stato di estasi[150]. Nella sua monografia *Descenders to The Chariot*[151], James R. Davila sviluppò ed argomentò questa posizione cercando di metter in parallelo alcune tecniche sciamaniche con le pratiche che Ḥay Ga'on imputava a coloro che praticavano la mistica della *merkavah*. Nonostante ciò, la posizione di alcuni studiosi sull'argomento è contraria a vedere negli *Hekhalot* dei "manuali di pratiche ascetiche" impiegate per raggiungere lo stato di estasi e contemplare la visione del carro divino. Studiosi come Martha Himmelfarb[152] e Peter Schäfer[153] hanno messo in evidenza, piuttosto, il carattere esegetico e letterario degli *Hekhalot*, sollevando dubbi sul fatto che questi testi fossero impiegati da alcuni circoli di persone. Nonostante il fatto che si possa o meno considerare la lettera di Ḥay Ga'on una fonte attendibile riguardo alle pratiche ascetiche eseguite dai mistici della *merkavah*, essa resta comunque una delle più antiche testimonianze sulla natura delle speculazioni esoteriche intorno a questi temi. Al riguardo, vorrei porre

[150] G. Scholem, *Major Trends*, *op. cit.*, p.49. Cfr. anche David Halperin, *Faces of the Chariot*, *op. cit.*, p.360. Nello specifico, nel testo di Ḥay Ga'on si è riconosciuto un riferimento alla pratica descritta in *Hekhalot Zutarti* §424 (p. Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, *op. cit.*, pp. 153-4).
[151] J. Davila, *Descenders to the Chariot, the People Behind the Hekhalot Literature*, Brill, Leiden, 2001.
[152] Martha Himmelfarb, *Between Temple*, *op. cit.*, pp. 257-329.
[153] Vedi in particolare *The Origins of Jewish Mysticism*, *op. cit.*, pp. 339-348.

particolare enfasi su un passaggio del *responsum*; nel testo si legge: "E così egli guarda dentro di loro (בנפימיו) e nelle loro stanze, come se quello guardasse con i suoi stessi occhi i sette palazzi (כמי שהוא רואה בעיניו)". A mio avviso la corretta interpretazione della frase presuppone che la visione del mistico avvenga nella sua interiorità, quale forma di contemplazione interiore. Nella mia interpretazione di questo passo del *responsum*, infatti, ho suggerito di tradurre la proposizione כמי שהוא רואה בעיניו con: "come se egli guardasse con i suoi stessi occhi", al fine di sottolineare che la visione non avviene realmente, ma viene ricreata nella dimensione interiore del mistico quale contemplazione estatica del reame celeste della *merkavah*. Quest'ipotesi, ovviamente, è favorevole nel vedere negli *Hekhalot* racconti di visioni riproducibili attraverso specifiche prassi rituali[154]. Al contrario, trovo poco convincente vedere in questi testi un prodotto meramente letterario, dove il viaggio celeste del mistico possa esser comparato al viaggio dei protagonisti delle apocalissi del giudaismo del Secondo Tempio, i quali sono chiaramente frutto di tecniche narrative. Sottolineo, inoltre, la funzione centrale che la dimensione dell'interiorità ricopre all'interno delle tradizioni mistiche. Fra le visioni estatico-mistiche descritte in opere di autori del tardoantico, suggerisco di confrontare quanto letto nel *responsum* con quanto afferma Plotino nelle ultime righe dell'*Enneade* V,3:

> Questo è il vero fine dell'anima: toccare la luce di lui, guardare l'Uno mediante l'Uno, non mediante la luce di un altro; egli è, infatti, la stessa luce mediante la quale essa vede […] E come potrà mai accadere tutto questo? Abbandona tutto (ἄφελε πάντα)! (trad. Werner Beierwaltes in *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità, Plotino Enneade V,3*, Vita e Pensiero, Milano, 1995)

Parlando della visione dell'Uno, risulta chiaro come il filosofo faccia continuo riferimento all'interiorità quale luogo dove nasce la visione. Al fine di raggiungere questo scopo è necessario applicare l'esercizio ascetico-intellettuale compreso nella famosa formula ἄφελε πάντα, "abbandona tutto". Tale monito è inteso nel senso di "eliminare"

[154] Si vedano anche le acute osservazioni di Pierluigi Piovanelli in merito ad un passaggio contenuto nel frammento di Ozḥayah (G8) (fol. 2 rº, linee 43-46a), in "Pratiques Rituelles ou Exégèse Scrpturaire? Origines et Nature de La Mystique de La Merkava", in *Apochryphités, op. cit*., pp. 247-268. In questo passo il testo contiene istruzioni sulle posizioni fisiche che il mistico deve assumere per attraversare incolume i pericoli del viaggio celeste.

ogni elemento compreso nella logica dualistica del pensiero discorsivo (διάνοια), che divide la dimensione ontologica del reale nella dicotomia soggetto pensante-oggetto pensato[155]. L'esercizio ascetico-intellettuale descritto da Plotino presupponeva, verosimilmente, anche una preparazione scandita da prassi rituali quali digiuni e lustrazioni[156]. Nonostante ciò, vi è da sottolineare che gli *Hekhalot* non fanno alcuna menzione al termine "anima", o a termini relativi, per descrivere l'ascesa del mistico al carro divino. Pertanto, risulterebbe tendenzioso parlare di *psychanodia* negli *Hekhalot* basandosi sulle somiglianze con gnosticismo e apocalittica, che Scholem ha notato per primo. Tuttavia, è indubbio che l'ascesa celeste del mistico debba esser confrontata con altre pratiche simili descritte in tradizioni religiose che avrebbero potuto esercitare un'influenza sul tipo di ebraismo professato dai redattori di questi testi. Infatti, trovo storicamente inverosimile sostenere che la pratica mistica descritta negli *Hekhalot* sia una peculiarità nata e sviluppatasi esclusivamente all'interno di un presunto gruppo di mistici della *merkavah*[157].

In conclusione, benché serbi ancora dei dubbi sulla reale natura delle visioni e delle pratiche magico-teurgiche descritte negli *Hekhalot*, ritengo, tuttavia, che questo insieme di testi, in una fase di trasmissione testuale precedente alla redazione ashkenazita, contenesse materiale diverso, caratterizzato maggiormente da rituali magici e prassi ascetiche eseguite direttamente da un gruppo di utenti qualificati[158]. Ciò significherebbe,

---

[155] Su questo tema si veda Pauliina Remes, *Plotinus on Self, The Philosophy of the 'We'*, Cambridge University Press, UK, 2007. Una pratica simile è citata da Natan ben Saʿadya Harʾar nel suo Šaʿare Ṣedeq (59b), dove discute i tre metodi che il mistico impiega per staccarsi dalla materia (התפשטות), denominati: popolare, filosofico e qabbalista. Il primo metodo, che l'autore attribuisce agli asceti ismailiti, è definito dal termine Meḥiqah, con il significato di "cancellazione". Come sottolinea l'autore, tale metodo prevede la "rimozione di tutte le forme naturali" (סרת כל הצורות הטבעיות). Cfr. Moshe Idel (a cura di), *Le Porte della Giustizia*, Adelphi, Milano, 2001, p. 410.

[156] Si confronti questo con il rituale del *Śar ha-Torah* (§§281-306).

[157] Vorrei mettere in evidenza il bilancio finale delineato da Peter Schäfer nel suo testo *The Origins of Jewish Mysticism* (2010). Quest'opera, infatti, costituisce il prodotto finale di decenni di ricerche condotte da uno dei massimi studiosi degli *Hekhalot*. Questo testo è caratterizzato da una *pars destruens* totale, che mette in discussione tutte le tradizioni religiose che la ricerca precedente ha indicato come affini agli *Hekhalot*. Di fatto, l'opera non contiene nessuna *pars construens* riguardo all'origine della mistica della *merkavah*; cosa se ne dovrebbe concludere? Che tale fenomeno si sia sviluppato autonomamente all'interno di un mondo così "cosmopolita" e investito da complessi rapporti inter-culturali qual è il tardoantico? Cfr. le parole di Pierluigi Piovanelli in "Pratiques Rituelles ou Exégèse Scrpturaire? Origines et Nature de La Mystique de La Merkava", in *Apochryphités, op. cit.*, pp. 252-253.

[158] . Si confronti l'articolo di Gideon Bohak, "Observations on The Transmission of Hekhalot Literature in The Cairo Genizah", in Ra'anan Boustan (*et. al.*) (a cura di), *Hekhalot Literature in Context*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013, pp. 213-229, dove lo studioso ha posto le basi storico-filologiche per sostenere che le testimonianze degli *Hekhalot* contenute nella Genizah costituiscono una fase redazionale precedente e, in molti aspetti, differente rispetto a quanto contenuto nei manoscritti ashkenaziti.

quindi, che fu proprio l'edizione finale di questi testi ad opera degli Ḥasidei ʾAshkenaz a dare a questo materiale la parvenza di un mero prodotto esegetico-letterario confezionato a tavolino dagli autori.

2. **La cosmologia di Hekhalot Rabbati: cieli o palazzi?**

Uno dei tratti più caratteristici di tutta la letteratura degli *Hekhalot* è la cosmologia che fa da sfondo agli eventi narrati. Nel caso di *Hekhalot Rabbati*, una descrizione della struttura cosmologica in cui sono situati i sette palazzi celesti è contenuta al paragrafo §206:

> Disse rabbi Yišmaʿel: "Così disse rabbi Neḥunya ben ha-Qanah: «In sette palazzi (בשבעה היכלות) siede ṬWṬRWSY'Y YWY, dio di Israele, stanza (חדר) entro stanza. All'entrata di ciascun palazzo vi sono otto guardiani (שומרי) dell'ingresso, quattro a destra della soglia e quattro a sinistra»".

Il reame celeste risulta costituito da sette palazzi (היכלות), elementi tipici di questa letteratura. Come già evidenziato, il termine היכל è indubbiamente preso dal lessico della struttura templare, dove esso indica il vestibolo che precede il *sancta sanctorum* (קודש הקודשים)[159]. Un'altra informazione fornita dal testo è che dio abita all'interno delle sale di questi palazzi (חדר בתוך חדר), più verosimilmente, nelle sale del settimo e ultimo palazzo, come attestato in §81, dove si legge che il Signore abita nelle stanze del palazzo di ʿAravot raqia', che rappresenta il settimo e ultimo cielo nelle fonti rabbiniche. Ogni palazzo, inoltre, è difeso da otto guardiani (שומרים).

Dalla descrizione fin qui fornita risultano chiare alcune continuità con gli elementi cosmologici identificati e discussi in *Apocalisse di Paolo* (NH V,2). Nello specifico, in questo testo abbiamo: una struttura celeste costituita da più cieli; una figura divina abitante nel settimo cielo, dove figura anche un trono; una serie di guardiani preposti alle porte dei cieli. Ciò detto, resta da sottolineare che negli *Hekhalot* non vi è menzione

[159] Alcuni studiosi hanno cercato di mettere in evidenza come l'architettura templare descritta negli *Hekhalot* abbia delle somiglianze con le architetture celesti descritte nelle *Canzoni per il sacrificio del sabato* ritrovate a Qumrân. Cfr. Rachel Elior, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines", «JSQ», 4, 1997: 217-267; si veda anche l'articolo di Boustan, "Angels in the Architecture: Temple Art and the Poetics of Praise in the *Songs of Shabbath Sacrifice*, in Boustan-Reed (a cura di), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antiquity*, Cambridge University Press, New York, 2004, pp. 195-213.

esplicita al termine "cieli"; ciononostante, gli elementi in comune con lo scenario descritto nell'*Apocalisse di paolo* (NH V,2) restano di grande rilievo. Pertanto, diviene lecito chiedere ed indagare se tra i dieci cieli (ⲙⲡϵ) dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) e i sette palazzi (היכלות) di *Hekhalot Rabbati* vi possano essere delle legittime somiglianze, e se queste siano dovute ad una tradizione comune d'idee.

Sebbene l'impiego del termine ebraico היכל per descrivere il reame celeste sia un'eccezione presente unicamente in questa letteratura, è indubbio che dietro a questi testi aleggino anche alcune fonti rabbiniche concernenti temi cosmologici. Vi è da dire, preliminarmente, che l'argomento cosmologico ricopre un ruolo relativamente marginale all'interno della teologia rabbinica[160], tuttavia, è possibile delimitare un insieme di opere dove i temi cosmologici assumono particolare importanza. Come dimostrato da Peter Schäfer nel suo "In Heaven as It is in Hell: Cosmology of *Seder Rabbah di-Bereshit*", alcuni fonti rabbiniche del periodo geonico trattano e discutono la struttura dei cieli nel loro numero e descrivono gli elementi che vi abitano. Si prendano ad esempio testi quali *b*Ḥagigah 12b, *Re'uyot Yeḥezqel*, *Midraš Konen*, e l'unica e vera opera rabbinica del periodo geonico che assume la forma di un trattato cosmologico, quale è il *Seder Rabbah di-Bere'šit*. Il famoso passo di *b*Ḥagigah 12b, in particolare, si presenta come una *barayta'* concernente il numero dei cieli che costituiscono il cosmo. Il talmud riferisce per tramite di Reiš Laqîš l'insegnamento secondo cui i firmamenti (רקיעים) sono sette, in ordine: *Wîllon*, *Raqîa'*, *Šeḥaqîm*, *Zevùl*, *Ma'on*, *Makhòn*, *'Aravòt raqîa'*. Questa sequenza di cieli si presenta come un pattern rispettato, seppur con alcune modifiche, anche dalle altre opere sopracitate. Ciò che vi è da rimarcare qui è il fatto che il Talmud tratta esplicitamente di "cieli", più precisamente di "firmamenti", come testimonia il termine *raqîa'*, mentre in *Hekhalot Rabbati* l'attenzione è focalizzata sul termine *heikhal* e sulla struttura templare che fa sfondo al cosmo. Nonostante ciò, non mancano negli *Hekhalot* riferimenti alla cosmologia descritta nel Talmud. Si ricordi il già citato paragrafo §81:

> Disse Rabbi Yišmaʿel: "Quali sono i canti che recita colui che cerca di contemplare la visione della *merkavah*, per scendere in pace (לירד בשלום) e per salire in pace

[160] P. Schäfer, "In Heaven as It is in Hell: Cosmology of *Seder Rabbah di-Bereshit*", in Boustan-Reed (a cura di), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antiquity*, Cambridge University Press, New York, 2004, pp. 233-275.

(לעלות בשלום). Cosa più grande di tutte è farlo unire a lui, farlo entrare, e condurlo per le stanze del palazzo di *ʾAravot Raqîaʿ* (רקיע ערבות), e farlo stare in piedi alla destra del trono della gloria. Tutte le volte lui sta in piedi al cospetto di ṬʿṢŠ YHWH, dio di Israele, per vedere quello che fanno davanti al trono della gloria e per conoscere ciò che in futuro accadrà nel mondo. (traduzione personale)

Come evidente, Il testo menziona esplicitamente il settimo firmamento del Talmud, *ʿAravot Raqîaʿ*; mentre in §98, leggiamo:

Re dei miracoli, re delle potenze, re dei miracoli, re dell'interpretazione, il tuo trono aleggia sospeso e si sta sotto di lui dall'ora in cui tu hai fissato il perno della struttura che intesse il mondo e lo mantiene saldo, e resiste da innumerevoli anni e generazioni senza fine; e ancora i suoi piedi non poggiano sul pavimento di ʻAravot (קרקע ערבות).

Stando al testo, il settimo cielo, *ʻaravot*, presenta una consistenza solida, in quanto leggiamo essere dotato di un pavimento (קרקע). Se ne può concludere, quindi, che tale cielo, con la sua struttura, contenga il palazzo (היכל) del Signore. Ancor più esplicitamente, in 3 *Enoch* (§21) è riportata l'intera sequenza dei firmamenti citati in *b*Ḥagigah 12b:

Disse rabbi Yišmaʿel: Meṭaṭron, l'angelo, il principe del volto, onore di tutto l'eccelso, mi disse: «Sette sono i grandi, gradevoli, terribili, portentosi, onorati principi, preposti a sette firmamenti […] Mika'el, il grande principe, soprintende al settimo cielo superno, che è nelle nuvole (*ʾaravot*). Gavri'el, principe della schiera, soprintende al sesto firmamento, che è nella sede (*makhòn*). Štqy'l, principe della schiera, soprintende al quinto firmamento, che è nella dimora (*maʾon*). Šḫqy'l, principe della schiera, soprintende al quarto firmamento, che è nella casa eccelsa (*zevùl*). Brdy'l, principe della schiera, soprintende al terzo firmamento, che si trova nelle nubi (*šeḥaqîm*). Brqy'l, principe della schiera, soprintende al secondo firmamento, che è alla sommità del firmamento (*raqîaʾ*). Sdry'l, principe della schiera, soprintende al primo firmamento, che si trova nel velo (*wîllon*), che è nei cieli.

Rispetto a 3 *Enoch* – che è la *macroform* che presenta maggior affinità con le apocalissi giudaiche e con il trattato di *Ḥagigah*[161] – *Hekhalot Rabbati* non presenta diretti riferimenti ai sette firmamenti del Talmud. Tuttavia, come ho cercato di dimostrare, è evidente come anche tale testo abbia subito l'influsso di questa cosmologia. Il fatto che alla base degli *Hekhalot* vi sia un pattern cosmologico costituito da sette cieli è confermato anche dal *Seder Rabbah di-Bere'šit*. Una versione di questo trattato è presenta nel ms. Oxford 1531 della *Synopse*[162], il quale riporta la sequenza dei sette cieli ai paragrafi §§429-436/832-854; §§440-462/743-776. Seguendo Schäfer, il modello proposto dallo studioso per spiegare la struttura cosmologica del *SRdB* riprenderebbe il sistema sferico di Tolomeo: avremmo quindi una struttura circolare costituita da quattordici cerchi concentrici[163] (sette cieli e sette terre) costruiti specularmente. La mia ipotesi è che, a sua volta, ad ognuno dei sette firmamenti corrisponda un palazzo celeste (היכל); pertanto, ogni firmamento si costituirebbe come un contenitore per lo specifico palazzo e le sue stanze, come risuona in §81: "Cosa più grande di tutte è farlo unire a lui, farlo entrare, e condurlo per le stanze (חדרים) del palazzo di *'Aravot Raqîa'* (רקיע ערבות)".

Per concludere, quello che ho cercato di dimostrare in questo paragrafo è come negli *Hekhalot* sia presente un pattern cosmologico costituito da più cieli, esattamente come nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2). Stanti le differenze tra i due testi, ritengo che, *mutatis mutandis*, alla base dei due modelli cosmologici vi sia un portato di idee comuni, che nel contesto delle due opere è stato rielaborato per i relativi scopi letterari. Rispetto a quest'ultima questione, nel presente lavoro è stato sottolineato più volte il ruolo centrale imputato all'apocalittica giudaico-cristiana nella trasmissione di idee confluite poi nei nostri testi. Più precisamente, sostengo che le apocalissi contenenti racconti di ascesa celeste (*ascent apocalypses*) abbiano esercitato un ruolo fondamentale nel diffondere alcuni elementi cosmologici riscontrati poi negli *Hekhalot* e nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2). Nel solco di questo ragionamento, propongo quindi di considerare le apocalissi

[161] Vedi al riguardo P. S. Alexander, "3 Enoch and The Talmud", «JSJ», 18, 1, 1987: 40-68.

[162] Il *SRdB* non è mai stato pubblicato in un'edizione critica. Esso è contenuto in MSS Oxford 1531, Munich 22 e Munich 40 nella *Synopse* (per le sequenze contenenti il trattato si confronti l'articolo di Schäfer già citato, "In Heaven as It is in Hell: Cosmology of *Seder Rabbah di-Bereshit*"). Esso si trova pubblicato nella raccolta *Batei Midrashot* di A. J. Wertheimer (Gerusalemme 1950-3), e nella traduzione francese di Nicolas Sed, *La Mystique Cosmologique Juive*, Éditions de L'École Des Hautes Études, Paris, 1981.

[163] In *SRdB* ad ogni cielo corrisponde una terra. Pertanto vi è anche una sequenza costituita da sette terre, in ordine crescente chiamate: '*Eretz*, '*Adamah*, *Ḥaravah*, *Yabašah*, *'Arqa'*, *Tevel*, *Ḥeled*.

contenenti lo schema narrativo dell'ascesa celeste un sottogenere stesso dell'apocalittica, caratterizzato principalmente da questi tre temi:

- Struttura celeste costituita da più cieli
- *Unio liturgica* o *angelification*
- Investitura sacerdotale (*sacerdotalisation*)

Per quanto riguarda il numero dei cieli, nelle apocalissi non vi è un pattern fisso: il numero può variare da un minimo di cinque (*Testamento di Levi*, 3 *Baruch*, *Apocalisse di Sofonia*) ad un massimo di dieci (2 *Enoch*, recensione lunga). Relativamente alla stabilizzazione del numero dei cieli in sette come presente negli *Hekhalot*, nel Talmud e nelle altre fonti rabbiniche citate, le ipotesi offerte sono molto discordanti. Tra le altre, ricordo come Adela Yarbro Collins[164] suggerisca un'influenza proveniente dalla mitologia babilonese; il che sarebbe in linea con il contesto redazionale del trattato di *Ḥagigah* contenuto nel Talmud babilonese e con chi propende per una redazione babilonese dei materiali confluiti negli *Hekhalot*. Per quanto concerne, invece, i dieci cieli dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), ho già avanzato l'ipotesi secondo cui tale numero sarebbe il risultato di una rielaborazione gnostica; tuttavia, ricordo come anche la recensione lunga di 2 *Enoch* contenga una struttura celeste formata dallo stesso numero di cieli. Al di là di ciò, il parallelo più importante con gli *Hekhalot* riguarda il settimo cielo, dove in entrambe le tradizioni è considerato sede di dio e del trono divino.

Unio liturgica e *sacerdotalisation*[165] richiedono un'analisi delle fonti che fuoriesce dai limiti impostomi in questo lavoro. In generale, ritengo che questi due momenti costituiscano l'acme dell'ascesa celeste compiuta dai protagonisti dei racconti. Nel primo caso, alla fine del viaggio cosmico attraverso i cieli il protagonista si trasforma in un angelo per unirsi poi alla liturgia celeste che intona inni al cospetto del Signore (*Apocalisse di Sofonia*, *Ascensione di Isaia*, *Apocalisse di Abramo*, 2 *Enoch*, *Libro delle Parabole di Enoch*, *Testamento di Abramo*); nel secondo caso, che molte volte si trova

[164] Adela Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism*, Brill, Leiden, pp. 21-55.

[165] Su questi temi si vedano i seguenti lavori di Martha Himmelfarb: "Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature", *Hebrew Union College Annual*, 59, 1988: 73-100; *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, New York, 1993, pp. 29-72; "Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses", in D. Hellholm, (a cura di), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12‑17, 1979* (2nd ed.), Mohr Siebeck, Tübingen, 1989.

combinato al primo, il protagonista dell'ascesa, alla fine del viaggio attraverso i cieli, partecipa ad una cerimonia di investitura sacerdotale nella quale viene unto, vestito con i paramenti sacerdotali, ed elevato al grado di sacerdote celeste (2 *Enoch*, *Testamento di Levi,* 3 *Baruch*, *Melchizedek* NH IX,1).

Da ultimo, cercherò ora di riassumere brevemente l'ipotesi avanzata in questo paragrafo: *Hekhalot Rabbati* e *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) presentano un contesto cosmologico caratterizzato da alcuni elementi comuni, che riassumo nella seguente tabella:

	HEKHALOT RABBATI	**APOCALISSE DI PAOLO (NH V,2)**
STRUTTURA DEI CIELI	**7 CIELI/PALAZZI** (היכלות)	**10 CIELI (ⲙⲡⲉ)**
SETTIMO CIELO	**SEDE DEL TRONO E DI DIO**	**SEDE DEL TRONO E DI DIO**
GUARDIANI DEI CIELI	שומרים	ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ

L'origine di queste somiglianze affonda le sue radici nell'apocalittica giudaico-cristiana, più precisamente, nel sottogenere delle apocalissi che presentano lo schema narrativo dell'ascesa celeste (*ascent apocalypses*). Gli elementi cosmologici trasmessi dalle apocalissi sarebbero poi confluiti in opere quali l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), e rielaborati nell'ambiente gnostico in cui sono stati redatti i testi Nag Hammadi. Altra rielaborazione che ha subito questo materiale è quello che vediamo cristallizzato in alcuni passaggi degli *Hekhalot* e in *b*Ḥagigah 12b. In aggiunta, ulteriori prove a favore del modello di trasmissione qui proposto sono le due tematiche designate dall'appellativo *Unio liturgica* e/o *angelification*[166], e investitura sacerdotale (*sacerdotalisation*), originatesi nell'ambito dell'apocalittica, e riscontrabili poi tanto negli *Hekhalot*, quanto nei testi di Nag Hammadi[167].

3. **Magia e misticismo: alcuni aspetti della prassi rituale contenuta negli Hekhalot**

[166] Non inserisco qui la dinamica dell'*enthronement*, che al momento considero parte del processo di *angelification*.

[167] Un chiaro esempio di *angelification* e *sacerdotalisation* è per me fornito dall'opera *Melchizedek* (NH IX,1), dove il protagonista, una volta assunto in cielo come sommo sacerdote, intona dossologie sacre in onore di dio.

Oltre alla "discesa" del mistico nella *merkavah*, la letteratura degli *Hekhalot* fornisce numerosi esempi di prassi magiche, soprattutto il caso etichettato dalla ricerca con il nome *adjuration*[168]: una forma di invocazione magico-teurgica che prevede l'impiego di *nomina barbara* e *voces magicae*, e finalizzata alla chiamata e alla manipolazioni degli angeli, i quali aiutano l'officiante ad ottenere benefici quali, tra gli altri: conoscenza delle sacre scritture, controllo sulla Torah, apprendimento di nomi divini. Il rapporto tra ascesa celeste del mistico e prassi magica è indubbiamente un'altra tematica centrale di questa letteratura, la quale sfocia nella più ampia relazione tra le categorie di magia e misticismo. All'interno della ricerca sugli *Hekhalot*, quest'ultimo aspetto ha riscontrato un forte incremento d'interesse negli ultimi anni, tuttavia, si è ancora molto lontani dal comprendere a pieno il ruolo ricoperto dalla magia nelle prime forme di misticismo ebraico e, in generale, nelle fonti del tardo giudaismo[169]. A causa dell'enorme stato della questione sul problema, cercherò di metterne in evidenza solo alcuni aspetti correlati alla *macroform* che andrò ad analizzare.

La prima tesi sul rapporto tra *adjuration* e ascesa celeste è stata avanzata da Scholem in *Major trends in Jewish Mysticism* (1941) e in *Jewish Gnosticism*, *Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (1960). Se non altro, questa tesi è stato il punto di partenza che ha condotto la ricerca alle successive critiche e revisioni della questione. Secondo Scholem, magia e misticismo della *merkavah* si riferiscono a due aspetti della stessa materia, sviluppatisi in circoli differenti, ma in periodi temporali relativamente paralleli. Quest'ipotesi possiede una dinamica di sviluppo scandita da tre fasi[170]:

- In un primo momento la mistica della *merkavah* non abbisognava dell'apporto della magia per finalizzare le proprie pratiche

[168] Si veda Rebecca Lesses, *Ritual practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelations in Early Jewish Mysticism*, Trinity Press International, Harrisburg, 1998.

[169] Sul rapporto tra magia ed *Hekhalot* si veda soprattutto Michael D. Swartz, *Mystical Prayer in Ancient Judaism, An Analysis of Ma'aseh Merkavah*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1992; *Id*., Scholastic Magic, Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism, Princeton University Press, Princeton, 1996; *Id*., *The Mechanics of Providence, The Working of Ancient Jewish Magic and Mysticism,* Mohr Siebeck, Tübingen, 2019. Sulla magia quale fenomeno storico-religioso e la sua categorizzazione, si veda in particolare Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic*, Cambridge University Press, UK, 2008; e il più recente volume di Yuval Harari, *Jewish Magic before the Rise of Kabbalah*, Wayne State University Press, Michigan, 2010.

[170] *Major Trends*, *op*. *cit*, p. 51. Cfr. anche Peter Schäfer, "Merkavah Mysticism and Magic", in Dan-Schäfer (a cura di), *Gershom Scholem's Major trends in Jewish Mysticism, 50 years after*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 59-78.

- In una seconda fase l'aspetto mistico di questi insegnamenti perdeva la sua vitalità, pertanto veniva assecondato, sempre al fine di realizzare la prassi mistica, da materiale magico-teurgico
- In una terza fase quest'insieme di materiali perdeva completamente la sua forza originaria per trasformarsi, infine, in mera letteratura

Leggendo il problema in questi termini, la visione di Scholem risulta indubbiamente psicologistica, rimanendo ancorata ad un tentativo di interpretazione della mentalità che soggiace ai testi. Nonché, come già accennato, lo studioso si dimostra legato saldamente alle parole di Ḥay Ga'on contenute nel *responsum*, che egli interpretava come autentici reportage delle pratiche eseguite dai mistici della *merkavah*. Il tratto più caratteristico di quest'ipotesi, tuttavia, resta il fatto che l'ascesa celeste del mistico è posta al centro degli *Hekhalot*, mentre la magia ne è solamente un'integrazione, un supporto che i mistici della *merkavah* hanno introdotto nei loro insegnamenti. Di questo passo, ne deriva che pur coesistendo nella stessa *macroform*, l'ascesa celeste dello *yored merkavah* è più antica e originaria rispetto al rituale magico del *Śar ha-Torah*, che costituisce uno strato letterario più tardo della stessa opera. Di tutt'altra natura risulta invece la tesi di David Halperin, il quale per primo, dopo gli studi pionieristici di Scholem, propose un altro paradigma interpretativo. L'ipotesi avanzata da Halperin in *The Faces of the Chariot* (1988) critica, in particolare modo, la posizione centrale che Scholem imputava all'ascesa celeste del mistico al carro, spostando nettamente l'attenzione sulle *adjurations*[171]. In sostanza, la tesi di Halperin sovverte completamente quanto sostenuto da Scholem inclinando verso l'altro polo tematico degli *Hekhalot*, ovvero il materiale magico-teurgico, di cui ne viene difesa la preminenza rispetto al materiale mistico. All'attivo del materiale in nostro possesso su questa letteratura e della nostra conoscenza del fenomeno della magia, pretendere di trovare una conclusione a tale questione è pressocché impossibile. Come ha rilevato Peter Schäfer, infatti, anche la posizione di Halperin non esaurisce in modo soddisfacente tutte le domande, presentando alcuni punti deboli e mancanti di solide dimostrazioni. A tal proposito, Schäfer, cautamente, non protende per nessuno dei due poli della questione ma, al contrario, spinge verso una terza direzione, che riassumo nella seguente proposizione: tanto l'ascesa celeste quanto la pratica magica si combinano al

[171] Halperin, *The Faces of the Chariot*, *op. cit*, pp. 384-5.

fine di garantire allo *yored merkavah* la discesa nel carro[172]. La conclusione di Schäfer si basa una constatazione in particolare: lo stato attuale del materiale pubblicato nella *Synopse* non è, *in primis*, un'edizione critica e, in aggiunta, la nostra conoscenza del rapporto tra i vari strati redazionali di questa letteratura è pressocché nulla, contando il fatto che essa ci è stata trasmessa attraverso l'edizione medievale degli Ḥasidei 'Ashkenaz. Solo una maggior consapevolezza del rapporto tra le varie *macroforms* e *microforms* e, inoltre, della relazione tra il materiale contenuto nella Genizah del Cairo e i manoscritti ashkenaziti può aiutarci a riprendere le fila del problema relativo alla datazione dei due poli tematici attorno a cui sono stati costruiti questi testi.

In merito al materiale contenuto nell'episodio della *ḥavurah*, riconosco l'esistenza di due principali pratiche magico-teurgiche:

- Consegna dei sigilli magici ai guardiani dei palazzi celesti (§§219-223; §§229-232; §§233-236; §§237-243)
- *Adjuration* all'angelo Suriya (§§204-205)

Darò Una trattazione approfondita delle due pratiche nel prossimo capitolo, mentre ora mi limito a presentare alcune riflessioni più generali pertinenti alla questione del rapporto tra magia e misticismo negli *Hekhalot*.

L'*adjuration* all'angelo Suriya contenuta all'inizio dell'episodio della *ḥavurah* è stata classificata da Rebecca Lesses come "adjuration for the purpose of ascent"[173]. Stando alla catalogazione della studiosa, il caso qui citato è unicamente attestato in *Hekhalot Rabbati*. In altri termini, un rituale magico finalizzato ad aiutare lo *yored merkavah* a scendere nel carro è un caso limite registrato solo in questa *macroform*. Ciò implica, quindi, che gli altri tipi di *adjurations* sono finalizzati alla realizzazione di altri scopi, nello specifico:

- Conoscenza dei segreti della Torah e delle sacre scritture
- Rivelazioni avute in sogno
- Utilizzo e manipolazione dei nomi divini[174]

[172] Si veda Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, *op. cit*., pp. 155-157.
[173] R. Lesses, *Rituals to Gain Power*, *op. cit*., pp. 70-71
[174] Ho cercato qui di riassumere i temi principali sottolineati da Lesses, cfr. R. Lesses, *Rituals to Gain Power*, *op. cit.,* pp. 63-117.

Rispetto a quanto detto in merito alla "discesa" nel carro, è abbastanza evidente come i fini perseguiti tramite le *adjurations* siano diversi da quelli perseguiti dallo *yored merkavah*. Stante l'ipotesi che ho avanzato sui risultati che scandiscono la fase finale della *yeridah la-merkavah* (*angelification* ed *enthronement*), trovo, dal mio canto, che la differenza con le componenti magico-teurgiche siano abbastanza evidenti. Quest'ultime, infatti, hanno interessi diversi, quali: manipolare la conoscenza segreta contenuta nella Torah, oppure, ottenere una conoscenza tale da non dimenticare più i testi delle sacre scritture (cfr. §§308-9); o ancora, molto semplicemente, colui che recita il rituale magico: "Incuterà timore sugli altri, farà sogni lievi, e sfuggirà ad ogni tipo di angusti e incantesimi, e al giudizio della Gehenna" (§311). È chiaro come le differenze con le dinamiche dell'ascesa celeste siano molto marcate; più in generale, ritengo che il materiale magico presenti, originariamente, dei fini molto più "pratici" o piuttosto, legati ad acquisizioni che l'officiante può applicare nella sfera umana e nella vita di tutti i giorni. Sulla base di ciò si può cautamente concludere che magia e misticismo si siano originati come due *corpora* separati. La peculiarità degli *Hekhalot*, infatti, ritengo stia, in linea con Schäfer, proprio nella combinazione di magia e misticismo. Come ha dimostrato R. Boustan nel suo articolo "The Emergence of Pseudonymous Attribution in Heikhalot Literature"[175], nessun testo magico precedente alla conquista islamica della Siria e della Palestina presenta connessioni con temi o personaggi menzionati negli *Hekhalot*. Pertanto, se abbiamo evidenze del reciproco influsso tra magia e misticismo solo dopo la seconda metà del VII sec. e. v., ciò significa che, molto probabilmente, anche l'utilizzo di materiali magici da parte dei redattori degli *Hekhalot* deve risalire a questo periodo. Infatti, trovo molto difficile immaginare che l'influsso tra i due *corpora* sia avvenuto in una sola direzione per poi trovarsi attestato in tutte e due le tradizioni solo a partire da un determinato periodo storico. Verosimilmente, quindi, l'influsso reciproco tra materiale magico e materiale mistico ha il suo *terminus post quem* dopo la seconda metà dell'VII sec. e. v. Ciò detto, vi è un ulteriore implicazione da sviluppare: prima di tale data qual era il nucleo originario degli *Hekhalot*, o meglio, è ipotizzabile l'esistenza di un nucleo originario di materiali precedenti all'incontro con il materiale magico? A mio avviso la risposta è affermativa. A favore di questo punto, ritengo che si possa postulare l'esistenza di un nucleo originario di speculazioni sulla *merkavah* che prese forma sotto l'influenza

[175] R. Boustan, "The Emergence of Pseudonimous Attribution in Hekhalot Literature: Empirical Evidence from the Jewish 'Magical' Corpora", in «JSQ», 14, 2007: 18-38.

delle tematiche affrontate dalle *ascent apocalypses* e di altri testi appartenenti al mondo degli apocrifi giudaico-cristiani.

Resta ora da rispondere ad un'ultima domanda: se, come ipotizzato, il nucleo originario degli *Hekhalot* nasce intorno ai materiali dell'apocalittica giudaico-cristiana e, più in generale, al mondo degli apocrifi dell'Antico e del Nuovo Testamento, è ancora valida la categoria di misticismo? La risposta alla domanda, a mio avviso, è fornita molto chiaramente da ciò che scrive Elliot Wolfson nel suo articolo "Mysticism and the Poetical-Liturgical Compositions from Qumran"[176]:

> In the final analysis, the emphasis on mystical union so frequently invoked by scholars as the *sine qua non* of mysticism represents a tendency rooted in Neoplatonic ontology and epistemology: contemplation of God results in a form of union whereby the soul separates from the body and returns to its ontological source in the One […] The Jewish sources, beginning with the apocalyptic and Qumran texts, may provide a different model based not on *henosis*, but rather on the "angelification" of the human being who crosses the boundary of space and time and becomes part of the heavenly realm […] The mystical experience in this framework as well a closing of the gap separating human and divine, not, however, by the return of the soul to the One, but rather by the ascension of the human into the heavens.

In accordo con Wolfson, quindi, il modello di mistica offerto dagli *Hekhalot*, basato non sulla *henosis* dell'anima ma sull'*angelification* del mistico, ricalca materiali precedenti, all'interno dei quali alcuni temi sono rintracciabili già nell'apocalittica del Secondo Tempio.

2.2. L'ASCESA CELESTE DI RABBI YIŠMA'EL (§§198-268)

Di seguito commenterò la *microform* contenuta ai paragrafi §§198-268. Ho diviso la sequenza testuale in tre grande nuclei tematici, all'interno dei quali ho raggruppato i paragrafi che ritengo trattino i medesimi argomenti. Tale divisione è finalizzata, inoltre,

[176] E. Wolfson, "Mysticism and the Poetic-Liturgical Compositions from Qumran: A Response to Bilhah Nitzan", in «JSQ», 85, 1994: 185-202.

a fornire una ricostruzione coerente dell'episodio di ascesa celeste descritto in *Hekhalot Rabbati*[177]:

- La grande ḥavurah: cosmologia e contesto templare: §§198-203; §§206-213
- I guardiani celesti: §§213-215; §§224; §§244-248; §§258-259
- Ascesa e discesa nella *merkavah*: elementi magico-teurgici e pratiche rituali: §§204-205; §§216-218; §§219-223; 225-228; §§233-236; §§237-243; §§249-251; §§252-257

Nel commento testuale ho cercato di essere il più aderente possibile al testo ebraico, tuttavia, la grande quantità di materiali coinvolti mi ha costretto a fare delle scelte in linea con le finalità del presente lavoro; pertanto, alcuni argomenti presenti nella sequenza testuale sono stati trattati con maggior attenzione rispetto ad altri[178]. In merito all'approccio al testo, prediligerò il metodo storico-filologico; ciononostante, in riferimento ad alcune questioni teoretiche, assumerò una prospettiva più fenomenologica. Infine, dove opportuno, metterò in parallelo il testo con le precedenti analisi condotte sull'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2).

2.2.1. La grande ḥavurah: cosmologia e contesto templare (§§198-203; §§206-13)

Il contesto cosmologico in cui si sviluppa la *microform* rimane certamente un'insieme di informazioni molto oscure, le quali, probabilmente, riflettono la fantasia degli autori. Al paragrafo §198, l'apologo della sequenza testuale reintroduce *ex abruto* l'episodio della *Storia dei dieci Martiri* (§107-§121). Come ha messo in evidenza Ra'anan Boustan, l'attacco del paragrafo §198 presenta chiare affinità con il paragrafo §108:

אמר ר' ישמעאל ביון שראה ר' נחוניא בן הקנה את רומי הרשעה שנטלה עיצה
על אבירי ישראל לאבד אותם עמד וגילה סודו של עולם

R. Yišmaʿel disse: "Non appena vidi R. Neḥunya ben ha-Qanah, il quale vide che la malvagia Roma pianificava di annientare i maggiorenti di Israele, si alzò in piedi e rivelò il segreto del mondo". (§198)

[177] Ci tengo a sottolineare che quello che intendo con "ricostruzione coerente dell'episodio" è del tutto congetturale. Tanto la divisione tematica dell'opera quanto il raggruppamento dei singoli paragrafi si basano sulle tesi avanzate nell'introduzione al testo, che riflettono il risultato dei miei studi su questi testi. Pertanto, ne consegue lo stato di mera ipotesi di lavoro rispetto a quanto andrò dicendo nel commento.

[178] La traduzione di tutti i paragrafi citati dagli *Hekhalot* è personale, e tiene conto delle traduzioni di James. R. Davila e Giulio Busi.

ביון שראה ר׳ נחוניא בן הקנה וגזירה זו עמד והורידני למרכבה

Non appena R. Neḥunya ben ha-Qanah vide questo decreto, si alzò in piedi e mi fece scendere nella *merkavah.* (§108)

La fraseologia di §198 dimostra avere una sorprendente continuità con l'apologo della *Storia dei dieci Martiri* (§§107-108). Oltre alla specularità nell'impiego dell'avverbio ביון, il testo dimostra conferire importanza al perfetto עמד, che introduce il riferimento alla discesa nel carro. Come suggerisce Boustan, l'episodio della *ḥavurah* reintegra materiali derivanti dalla rivisitazione della *Storia dei Dieci Martiri* contenuta ai paragrafi §§107-121. Lo studioso, quindi, ne conclude che gli autori dell'opera avrebbero rielaborato la sequenza dei dieci martiri al fine di adattarla al racconto di ascesa celeste contenuto in §§198-268. Dalle affermazioni di Boustan si ricavano due importanti implicazioni: in primis, l'opera *Hekhalot Rabbati* presenta uno stretto legame con l'ambiente socio-letterario che ha prodotto il ciclo di racconti relativi al martirio di R. Yišmaʿel e dei suoi compagni; in secondo luogo, invece, ne deriva che la *yeridah la-merkavah* si costituisce come un *pattern* letterario molto fluido e soggetto a differenti rielaborazioni. Guardando alle altre *macroform*, infatti, risulta evidente come la *yeridah* è stata oggetto di *bricolage* redazionali sempre diversi e dipendenti dalle volontà di autori o copisti[179].

Ai paragrafi §§202-203 si legge l'oscura descrizione del contesto templare dove si raduna la grande assemblea:

R. Yišmaʿel disse: "Subito mi alzai in piedi e convocai il Sinedrio maggiore e il Sinedrio minore alla terza entrata presso il Tempio del Signore; ed egli sedeva[180] su una panca di puro marmo, che diede a me Eliseo, mio padre, dagli averi di mia madre, e che trasmise a lui in dote. (§202)

[179] Stando a quest'ipotesi, si riconferma lo stato di "schema narrativo" dell'ascesa celeste, in linea con l'ipotesi di lavoro che ho assunto all'inizio di questo studio.

[180] Il testo qui è di difficile interpretazione. Giulio busi interpreta il passo come se la persona seduta sulla panca di puro marmo (ספסל של שיש טהור) fosse lo stesso R. Yišmaʿel, traducendo: "sedetti su di una panca di puro marmo". Tuttavia, tutti i manoscritti riportano la lezione הוא יושב, "ed egli sedeva", come traducono anche Schäfer e Davila.

Dal passo si evince che l'architettura in cui è contestualizzata la scena si riferisce alla struttura del Tempio di Gerusalemme. Successivamente, apprendiamo che La grande assemblea dei maestri d'Israele è ripartita in Sinedrio maggiore (סנהדרי גדולה) e Sinedrio minore (סנהדרי קטנה). Il motivo di questa ripartizione è ricavabile dal paragrafo successivo, dove si legge:

> […] Noi Giungemmo e ci sedemmo davanti a lui (R. Neḥunya ben ha-Qanah), mentre vi era una moltitudine di compagni che stavano in piedi, poiché essi guardavano alle piastre di fuoco e alle torce di luce che ci dividevano da loro. R. Neḥunya ben ha-Qanah sedeva e e illustrava con ordine tutte le questioni della *merkavah*, la salita e la discesa, come uno che deve discendere, discende, e come uno che deve salire, sale. (§203)

Dal testo possiamo concludere che vi era un gruppo di discepoli che sedeva vicino a R. Neḥunya ben ha-Qanah, il quale spiegava la pratica della *yeridah*; l'altro gruppo, invece, ammirava la scena attraverso una barriera costituita da "piastre di fuoco" (כוכיות של אש) e torce di luce (לפידי אור)[181]. Stando al testo, se ne può dedurre che il gruppo di discepoli all'interno del cerchio costituito da "piastre di fuoco" e "torce di luce" rappresenti un gruppo di persone, probabilmente di "iniziati", con elevata autorità, per tale motivo definiti Sinedrio maggiore (סנהדרי גדולה). Al contrario, il gruppo che segue la scena dall'esterno del cerchio potrebbe riferirsi ad una classe di discepoli non ancora degni di conoscere i segreti della *yeridah*[182], e pertanto chiamati Sinedrio minore (סנהדרי קטנה). Un altro dato importante fornito da questi due paragrafi è la menzione alla madre e al padre di R. Yišmaʿel (§202). Tale riferimento genealogico deve, probabilmente, aver connessione con la stirpe sacerdotale da cui il maestro deriva. Già nella *Storia dei dieci Martiri*, infatti, R. Yišmaʿel è riconosciuto come sommo sacerdote

[181] Catherine Heszer suggerisce di leggere la scena alla luce di *y*Berakhot 7c-d, dove è menzionata una barriera che separa i discepoli dei saggi da coloro che, in piedi, guardano la scena da lontano (Catherine Heszer, " ʿHe who sits crowned in the Throne of Glory': Body Posture in Hekhalot Rabbati and in Rabbinic Literature", in Simon C. Mimouni, *La "Sacerdotalisation" dans Le Premiers Écrits Mystiques Juifs et Chrétiens*", Brepols, Turnhout, 2021, pp.41-56). A mio avviso, tuttavia, la scena è finalizzata a descrivere una situazione con forte carica esoterico-mistica, che esula dal passo del Talmud menzionato.

[182] Al paragrafo §201 è contenuta, probabilmente, un'ulteriore denominazione di questi due gruppi: "I prodi della compagnia e gli spendidi dell'accademia" (גבורי חבורה וכל אדירי ישיבה). La distinzione tra "compagnia" (חבורה) e "accademia" (ישיבה) potrebbe riflettere la distinzione tra Sinedrio maggiore e Sinedrio minore.

(כוהן גדול), carica ereditata dal padre Eliseo[183]. Riguardo alla madre del maestro, invece, il testo mette in evidenza il suo stato di "generatrice" (יולדתי) del saggio: questo è un ulteriore indizio che apparenta *Hekhalot Rabbati* con *La Storia dei Dieci Martiri*, dove è descritta la miracolosa nascita di R. Yišmaʿel in seguito all'incontro della madre con l'angelo Meṭaṭron[184]. Da ultimo, trovo di assoluta importanza la localizzazione templare su cui è modellata la scena. Da Tale operazione, infatti, si evince chiaramente che l'immaginario di *Hekhalot Rabbati* intende ricreare una Gerusalemme celeste, nel quale Tempio si raduna l'assemblea. Questa dinamica narrativa è ben documentata già in 1 *Enoch*, il quale poi esercitò il suo influsso su molti testi dell'apocalittica giudaica, dove la ricreazione di un Tempio celeste era finalizzato a polemizzare con quello terreno, oppure, a rimpiazzare la sua distruzione dopo il 70 e.v.[185].

Altre informazioni riguardo al contesto cosmologico dell'episodio sono fornite ai paragrafi §§206-213. In §206 si legge:

> R. Yišmaʿel disse:
>
> "Così disse rabbi Neḥunya ben ha-Qanah": «In sette palazzi (בשבעה היכלות) siede ṬWṬRWSY'Y YWY, dio di Israele, stanza (חדר) entro stanza. All'entrata di ciascun palazzo vi sono otto guardiani (שומרי) dell'ingresso, quattro a destra della soglia e quattro a sinistra»".

Come ho già argomentato nell'introduzione[186], la cosmologia di *Hekhalot Rabbati* si costituirebbe secondo la seguente ipotesi: il cosmo si divide in sette firmamenti (רקיעים)[187], ognuno dei quali ospita uno dei sette palazzi celesti (היכלות). Nel settimo e ultimo firmamento, chiamato *'Aravòt raqîa'*, risiede il dio d'Israele, assieme al trono

[183] Su R. Yišmaʿel come sommo sacerdote cfr. *t*Ḥallah 1:10; *b*Berakhot 7a. Cfr. anche Boustan, *From Martyr*, *op. cit*., pp. 102-106.

[184] Si veda l'articolo di Boustan, "Rabbi Ishmael's Miracolous Conception", in Becker-Reed (a cura di), *The Ways that Never Parted*, Fortress Press, Minneapolis, 2007, pp. 307-343.

[185] Sull'immaginario del Tempio celeste si veda M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, *op. cit*., pp. 14-20, *passim*. Ricordo, inoltre, come in *b*Ḥagigah 12b si legga a proposito del quarto cielo: "*Zevùl*, dove vi sono la Gerusalemme e il Tempio". Cfr. anche Rachel Elior, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines", «JSQ», 4, 1997: 217-267.

[186] Vedi paragrafo 2.1.1.

[187] Stando al modello offerto da Schäfer in "In Heaven as It is in Hell: Cosmology of *Seder Rabbah di-Bereshit*", in Boustan-Reed (a cura di), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antiquity*, Cambridge University Press, New York, 2004, pp. 233-275, ad ogni cielo corrisponde una terra, per un totale di sette cieli (*Wîllon*, *Raqîa*ʿ, *Šeḥaqîm*, *Zevùl*, *Ma*ʿ*on*, *Makhòn*, ʿ*Aravòt raqîa*ʿ) e sette terre (ʿ*Eretz*, ʿ*Adamah*, *Ḥaravah*, *Yabašah*, *ʿArqa'*, *Tevel*, *Ḥeled*).

della gloria, e al suo corteo, costituito dalle gerarchie angeliche dei *Kherubîm*, e degli *'Ophannîm*; dalle sante *Hayyot* e dalla *Šekhinah*. Come suggerisce il testo, inoltre, la dimora di dio nel settimo cielo si configura come un suntuoso palazzo – forse ispirato ai palazzi dei re della corte sassanide[188] – costituito da una pluralità di stanze (חדרים). Ogni palazzo è difeso da otto guardiani (שומרים), quattro a destra e quattro a sinistra dell'entrata di ognuno. Ai paragrafi §§207-212 il testo fornisce i nomi di ciascuno dei guardiani. Si prenda ad esempio il paragrafo §207:

> Questi sono i nomi dei guardiani del primo palazzo DHB'L, QSˇR'L, GHWRY'L, BZTY'L, Tˑ WPHY'L, DHRY'L, MTQ'L, e ŠWW'L, mentre c'è chi dice ŠB'L.

Come si può notare, i nomi dei guardiani sono forniti sotto forma di *nomina barbara*. La pronuncia corretta di questi nomi è requisito essenziale affinché lo *yored merkavah* possa attraversare incolume tutti i palazzi celesti. In seguito, faccio notare come il testo fornisce i nomi dei guardiani dei primi sei palazzi, mentre omette i nomi del settimo. Le istruzioni relative ai nomi dei guardiani del settimo palazzo, infatti, sono contenute in una *microform* isolata, riportata ai paragrafi §§237-240. In questa sequenza, R. Yišmaʿel si lamenta con Neḥunya ben ha Qanah per non aver illustrato dettagliatamente i nomi dei guardiani del settimo palazzo, i quali si confondono con i nomi di dio stesso. Evidentemente, la sezione relativa al settimo palazzo era considerata avere importanza tale da esser inserita in una sequenza testuale autonoma[189].

L'ultimo argomento che affronterò è relativo alla *middah* (מדה) del mistico, ovvero l' "attributo" che caratterizza le qualità speciali dello *yored merkavah*. La questione è menzionata ai paragrafi §§198-201, e offre interessanti immagini letterarie con cui poter visualizzare la *yeridah*. In §199 leggiamo:

> A che cosa assomiglia questo attributo (מדה)? Ad un uomo che possiede una scala in casa sua (סולם בתוך ביתו), e sulla quale sale (עולה) e scende (יורד); non vi è alcun essere che possa trattenere la sua mano.

[188] Sul tema si veda Giulio Busi, Città di Luce, op. cit., pp. XXXVI-XL.

[189] Secondo Boustan i paragrafi §§237-240 contengono materiale affine all'episodio della ḥavurah, pertanto suggerisce di leggere insieme le due sequenze (vedi *From Martyr*, *op. cit.*, pp. 259-264).

Benché criptico, questo passo permette di raffigurarsi la modalità con la quale avviene la discesa nella *merkavah*. La pratica della *yeridah*, infatti, deve essere immaginata come una scala (סולם)[190], sulla quale il mistico sale (עולה) e scende (יורד). Riguardo a questa espressione, vorrei far notare che qui il lessico della *yeridah* non impiega in modo invertito i verbi לעלות (salire) e לרדת (scendere) come in §81. Suggerisco, perciò, di confrontare la frase con il passo del "sogno di Giacobbe" di *Gen*. 28, 12, dove è impiegata la seguente fraseologia:

> Fece un sogno: vedeva una scala posata in terra (סלם מצב ארצה), la cui cima arrivava al cielo e per essa degli angeli di dio salivano e scendevano (עלים וירדים).

Dal testo risulta chiaro come l'immaginario della *yeridah* possieda delle affinità con questo passo del *Genesi*, al quale il lessico degli *Hekhalot* potrebbe essersi ispirato. In merito al significato che il termine *middah* assume in questo contesto, non vi è chiarezza. All'inizio del paragrafo §199 il termine ha una connotazione chiaramente positiva, in quanto indica la "qualità" straordinaria che contraddistingue lo *yored merkavah*. Il termine ha un significato simile anche nel *responsum* di Ḥay Gaʿon, dove si legge:

> Forse tu sai che molti tra i saggi ritenevano che colui che era degno (הגון), grazie a delle qualità (מדות) menzionate (זכורות) e spiegate (מבוארות), quando cercava di ottenere la visione della *merkavah* e osservare i palazzi degli angeli in alto […]

Parlando di "qualità (מדות) menzionate (זכורות) e spiegate (מבוארות)", il testo si dimostra consapevole del ruolo di questi "attributi" (מדות) che il mistico doveva possedere. Il testo del *responsum* potrebbe essere considerato una prima testimonianza della cristallizzazione semantica del termine מדה all'interno del *corpus* degli *Hekhalot*. Infatti, il testo prosegue descrivendo alcune delle prassi ascetiche che il mistico doveva applicare per ottenere la visione della *merkavah*:

[190] Dal paragrafo §201 apprendiamo che questa scala celeste da una parte poggia sulla terra (שראשו אחד בארץ), mentre dall'altra poggia sul piede destro del trono della gloria (אחד על רגלי ימין כסא כבוד).

> […] Egli doveva applicare alcune procedure: sedeva a digiuno per alcuni giorni, metteva il suo capo tra le ginocchia, e innalzava inni e formule, molti dei quali erano conosciuti dalla tradizione, verso terra.

Da qui risulta chiaro come tra gli "attributi" del mistico vi fossero la conoscenza e la manipolazione di tecniche magico-teurgiche.

Tornando al paragrafo §199, poche righe dopo del passo prima citato, il termine è impiegato con una sfumatura nettamente negativa, in quanto descrive gli otto "peccati" (מדות) da cui il mistico deve astenersi; in ordine: idolatria (עבודה זרה), lascivia (גילוי ערריות), spargimento di sangue (שפיכות דמים), calunnia (לשון הרע), spergiuro (שבועת שוא), profanazione del nome (חילול השם), insolenza (עזות פנים), astio (אבית חנם). Al paragrafo §201, R. Yišmaʿel afferma che "nessuna creatura è esente e monda da questi otto attributi" (שנקי ומנוער משמונה מידות). In seguito a questa affermazione, Neḥunya ben ha-Qanah invita il suo discepolo a convocare i membri della *ḥavurah* e della *yešîvah*, ai quali esporrà "i segreti nascosti e occulti" (הרזים הסתורין הכבושים). Osservando bene il testo, sembra chiaro che i segreti della *merkavah* siano illustrati ai discepoli poiché non esenti dagli otto attributi peccaminosi (מדות). Ne deriverebbe, pertanto, che le istruzioni per "discendere nella *merkavah*" siano un insieme di norme magico-mistiche che permettono al discepolo di ovviare allo stato di purità richiesto.

Riassumendo, dall'analisi semantica che il termine מדה assume ai paragrafi §199-201 ne deriva un esito discordante: se all'inizio del paragrafo §199 il termine indicava la "qualità" che caratterizza la straordinarietà dello *yored merkavah*, nelle righe successive il termine passa a designare una serie di azioni peccaminose (מדות) dalle quali il mistico deve astenersi. Infine, nel paragrafo §201 ben ha-Qanah apre la descrizione dei segreti della *merkavah* proprio in seguito alla constatazione di R. Yišmaʿel che tale condizione di purità, basata sull'esenzione dagli otto "attributi peccaminosi", non è ottenibile da nessuno. In seguito a quest'analisi, una delle conclusioni più ovvie a cui conduce il testo è che il materiale magico-mistico degli *Hekhalot* è qui considerato come una modalità per aggirare alcune norme di purità che l'interpretazione della *merkavah* richiedeva. Tuttavia, non è chiaro se il testo stia polemizzando contro un insieme di norme fissate dalla tradizione intorno all'interpretazione della *merkavah*. Al riguardo, la *mišnah* che apre il

primo capitolo del trattano *Ḥagigah* (11b) del Talmud babilonese dice ben poco intorno alla questione:

> Non si interpreta l'argomento dei rapporti sessuali proibiti in tre persone, né l'opera della creazione in due, né l'opera della *merkavah* da soli, a meno che non si tratti di un saggio in grado di capire per conto proprio (מדעתו)

Il testo non offre alcuna informazione riguardo a presunte regole di purità che la tradizione rabbinica raccomandava a colui che si apprestava a leggere l'opera del carro celeste. Ciononostante, non si può escludere che nella conoscenza (דעת) richiesta al saggio, di cui parla la *mišnah*, vi fossero annoverate anche delle norme etico-morali quali requisiti necessari per leggere questi materiali[191].

2.2.2. I Guardiani Celesti (§§213-215; §224; §§244-248; §§258-259)

In questo paragrafo mi soffermerò sulle figure che presidiano le porte dei palazzi celesti, che troviamo denominati in *Hekhalot Rabbati* tramite il termine שומרים, propriamente "guardiani". Dal testo della nostra *microform* non risulta immediatamente chiaro se i guardiani rappresentino delle figure angeliche o piuttosto altri esseri. Una prova del loro stato angelico, tuttavia, è fornita dal primo paragrafo di 3 *Enoch*, dove si legge (§1):

> […] Quando salii in alto per contemplare la mia visione del carro, entrai in sei palazzi, sala dopo sala. E quando giunsi all'ingresso del settimo palazzo, rimasi in preghiera al cospetto del Santo, sia egli benedetto. Tenevo gli occhi rivolti verso l'alto e dissi: "Signore del mondo, ti supplico di far valere su di me, in quest'ora, il merito di Aronne, figlio di Amram, che amò la pace e la perseguì, e ricevette da te la corona del sacerdozio sul monte Sinai, affinché Qṣpy'l, il principe, e gli angeli (מלאכים) che erano con lui non abbiano potere su di me (ישלטוני) mi scaccino dai cieli (ישליכוני מן השמים) […]

[191] Sul rapporto purità/impurità connesso agli *Hekhalot* si veda Gideon Bohak, "Dangerous Books, the Hekhalot as Physical Objects", in «Hen», 39, 2017: 306-324. Cfr. anche Nicholas A. Van Uchelen, "Ethical Terminology in Heykhalot-Texts", in J. W. Van Henten, *Tradition and Interpretation in Jewish and Early Christian Literature: Essays in Honour of Jürgen C. H. Lebram,* Brill, Leiden, 1986, pp. 250-258.

Il testo impiega esplicitamente il termine מלאכים per riferirsi ai guardiani dei palazzi, i quali hanno facoltà di attaccare il mistico e di assoggettarlo al loro potere. Un'altra testimonianza del presente paragrafo è conservata nella Genizah del Cairo. Comparando il passo nei mss. V228 e M40 della *Synopse* con il frammento T.-S. K 21.95.L[192], ho notato che il testo della Genizah ci ha trasmesso interessanti varianti rispetto alle lezioni conservate nei manoscritti ashkenaziti. In luogo di ישלטוני, con il significato di "avere in potere", il frammento impiega le forme יחבלוני e ישרפוני, le cui radici verbali significano rispettivamente "distruggere" e "incenerire". Ritengo queste due lezioni più corrette[193], in quanto maggiormente in linea con alcuni aspetti tematici di questi testi: la radice שרף, in particolare, è attestata anche in §224 per indicare la tendenza dei guardiani ad "incenerire" lo *yored merkavah* che non si dimostra degno di scendere nel carro[194]. Al contrario, risulta inusuale la radice שלט per descrivere le azioni di questi; ciò, quindi, potrebbe essere frutto di correzioni testuali apportate in seguito. In aggiunta, il frammento definisce i guardiani celesti con l'appellativo מלאכי חבלה, "angeli della distruzione", attestato anche in G8 Fol. 2 rº 35a (T.-S. K 21.95.C), e che fa riecheggiare il termine "ministri dell'ira" (**οἱ υπηρέται τῆς ὀργῆς**) di *Test*. *Abr*. [B] 10,16.

Comincio ora dalla descrizione dei guardiani celesti contenuta al paragrafo §§213:

> All'ingresso del settimo palazzo tutti i prodi stanno in piedi furiosi, minacciosi, potenti, duri, terribili e confonditori (מבוהלים); più alti delle montagne e più aguzzi delle colline. I loro archi sono tesi davanti ai volti (קשתותיהן דרוכות והן לפניהם), le spade sono affilate e nelle loro mani (חרבותיהם לטושות והן בידיהן). Fulmini saettano e escono dalle pupille dei loro occhi (ברקים טורדים ויוצאים גלגלי עיניהם); palle di fuoco dalle loro narici (כביות אש מחוטמם), e torce di carboni ardenti dalle loro bocche (לפידי גחלים מפיהם). Essi sono armati con elmi e armature (כובעים ושיריונות מעוטרין), mentre lance e tridenti (רומחין וחניתות) sono appesi alle loro spalle.

[192] Per il testo si veda P. Schäfer, *Genizah Fragmente*, *op. cit.*, pp. 135-139. Per un'esaustiva descrizione del frammento si veda anche P. Schäfer (*et. al.*) (a cura di), *Hekhalot Literature in Context*, *op. cit.*, pp. 203-207.

[193] Impiego questo termine consapevole delle grandi difficoltà nello stabilire la tradizione di questi testi. Tuttavia, è indubbio che alcune lezioni conservate possano essere più autentiche di altre sulla base degli aspetti tematici di questa letteratura. Nel nostro caso, le funzioni espletate dai guardiani celesti sono caratterizzate, in molti luoghi degli *Hekhalot*, da un lessico ricorrente.

[194] Più sotto Il paragrafo sarà oggetto di approfondita analisi.

Come evidente, il testo descrive minuziosamente l'aspetto dei guardiani dei palazzi. Benché la descrizione sia riferita ai guardiani del settimo palazzo, da altri luoghi degli *Hekhalot* si può evincere che tale aspetto è riferito a tutti i guardiani[195]. Se si compara la descrizione qui fornita con i ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) e gli angeli descritti negli altri testi apocrifi precedentemente considerati, le affinità risultano molteplici. In primo luogo, si noti l'equipaggiamento dei guardiani celesti, costituito da: "archi" (קשתות), "spade" (חרבות), "armature ed elmi" (בובעים ושיריונות), "lance e tridenti" (רומחין וחניתות). Si confronti ora questo lessico con i seguenti passi[196], relativi all'aspetto degli angeli, dalle opere già analizzate:

- *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (22, 2-10): "Et je vis un Grand Ange dans le cinquième ciel, tenant u sceptre de fer (ϫⲩⲁⲙⲁⲍⲧⲉ ⲛ̄ⲛⲟⲩⲥⲉⲣⲱⲃ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲓⲡⲉ) dans sa main, trois autres anges étant avec lui; et je regardai leurs visages. Et eux se querellaient entre eux, des fouets étant dans leurs mains (ⲉⲣⲉⲍⲉⲛⲙⲁⲥⲧⲓⲕⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ), en aiguillonnant ces âmes vers le châtiment".
- *Apoc. Apocr. di Paolo* (Fol. 24a-b): "Some have the faces of lions and wear plates of armour filled with fire, and have slaughtering swords (ⲍⲉⲛⲥⲏⲩⲉ ⲛ̄ⲕⲱⲛⲥ̄) in their hands" […] (Fol. 24b) and huge horns of fire project from their heads (ⲍⲉⲛⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲁⲡ ⲛ̄ ⲍⲱⲕ ⲧ̄ ⲍⲓϫⲛ̄ ⲡⲉⲩⲁⲡⲏⲩⲉ), and the spears (ⲍⲉⲛⲙⲉⲣⲉⲍ) which they hold in these hands they drive into the souls of sinners".
- 2 *Enoch* (10, 3): "Prigioni e angeli cattivi e crudeli che portano un'arma e tormentano senza pietà".
- *Apocalisse di Sofonia* ms. A 4, 4: "Nelle loro mani c'erano flagelli di fuoco (ⲍⲉⲛⲫⲣⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲕⲱⲍⲧ ⲍⲛ̄ⲛⲟⲩⲥⲓϫ)".
- *Test. Abr.* [L] 12,1: "Ci stava ancora illustrando queste cose, quand'ecco due angeli dall'aspetto infuocato, dall'animo spietato e dallo sguardo duro, che spingevano un numero grandissimo di anime percuotendole senza pietà con delle fruste di fuoco (πυρίναις χαρζαναῖς).

[195] Vedi ad esempio il paragrafo §224, e i paragrafi §§258-259, relativi all'esame a cui il mistico è sottoposto all'entrata del sesto palazzo.

[196] Riporto qui una selezione di passi, consapevole che in alcuni testi le descrizioni degli angeli guardiani risultano molto estese e ricche di particolari.

La lettura sinottica di questi testi fa emergere i paralleli relativi alla descrizione delle terribili armi che i guardiani sono soliti portare. Tanto il testo ebraico di *Hekhalot Rabbati* quanto gli apocrifi citati condividono la meticolosa presentazione del loro equipaggiamento, che a tratti sembra costituita da una fraseologia molto simile.

Le affinità si dimostrano ancor più marcate nella descrizione dell'aspetto dei guardiani celesti. Nel testo ebraico il loro terribile volto è caratterizzato da: "Fulmini" (ברקים) che saettano dalle "pupille dei loro occhi" (גלגלי עיניהם); da "palle di fuoco" (כביות אש) che escono dalle loro narici; e da torce di carboni ardenti dalle loro bocche (לפידי גחלים מפיהם). Allo stesso modo, si confronti questo lessico con quello impiegato negli apocrofi:

- *Apoc. Apocr. di Paolo* (fol. 24b): "Some have the faces of serpents, and have smoke issuing from their mouths (ϵⲣϵ ⲟⲩⲕⲁⲙⲡⲟⲥ ⲙⲏⲩ ϵ ⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲣⲱⲟⲩ), and fumes, and fire. […] Some have the faces of wild beasts, and tongues of fire which project from their mouths (ⲡϵⲩⲗⲁⲥ ⲟ̄ ⲛ̄ ⲕⲱϩⲧ̄ ϵⲩⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧϵⲩⲧⲁⲡⲣⲟ̄), and their teeth are of iron".
- *Apocalisse di Sofonia* A, 1-4: "Allora camminai con l'angelo del Signore, guardai davanti a me e là vidi un luogo. 2 (Migliaia) di migliaia e miriadi di miriadi di angeli entravano in (esso), 3 e il loro volto era simile a quello di una pantera, mentre i loro denti uscivano dalla bocca (come) quelli dei cinghiali. 4 I loro occhi erano intrisi di sangue, i loro capelli sciolti come quelli delle donne".
- *Test. Abr.* [L] 12,1: "Ci stava ancora illustrando queste cose, quand'ecco due angeli dall'aspetto infuocato (**πύρινοι τῇ ὄψει**), dall'animo spietato (**ἀνελεῖς τῇ γνώμῃ**) e dallo sguardo duro (**ἀπότομοι τῷ βλέμματι**)".

Dai testi si evince chiaramente come il lessico sia volto a mettere in risalto le raccapriccianti caratteristiche dei volti degli angeli. In particolar modo, l'*Apoc. Apocr. di Paolo* è il testo che si rivela più vicino alle descrizioni presenti in *Hekhalot Rabbati*: entrambe le opere pongono enfasi sulle molteplici materie infuocate che escono dalle narici, dalla bocca e dagli occhi dei guardiani. Un tratto distintivo, invece, è il riferimento all'aspetto ferino degli angeli, che si presenta marcato e ricorrente negli apocrifi, mentre non è menzionato in *Hekhalot Rabbati*. Ciononostante, un riferimento alla ferinità dei guardiani celesti ci è stata trasmessa nel frammento G8 (T.-S. K 21.95.L) della Genizah del Cairo. In 2 rº 28-30a, il frammento riporta le azioni che i guardiani celesti compiono

sullo *yored merkavah* che non si dimostra degno di discendere nel carro. Nella scena dello sbranamento del mistico, il testo descrive metaforicamente i guardiani celesti paragonandoli a delle bestie feroci:

> Essi sono come un uomo che si perde in una grande selva, e una strada lo conduce avanti, ed egli prosegue. Essi (i guardiani celesti) lo scaraventano all'interno del bosco. Egli procede e trova covi su covi di leoni (רביצות של אריות) e di cuccioli di leone (כפירים), e tane su tane di leopardi (נמרים), e tane su tane di lupi (זאיבים). Egli giunge e sta in piedi tra di loro senza sapere cosa fare. Allora uno di loro lo colpisce (מכהו) e lo squarta (טורפו), un altro lo colpisce e lo trascina via (סוחבו)". (trad. personale)

Cercando di riassumere, infine, la lettura sinottica di *Hekhalot Rabbati* assieme agli apocrifi e al frammento G8 della Genizah ha prodotto interessanti risultati. Tutti i testi si soffermano in particolare su tre aspetti dei guardiani celesti:

1) Equipaggiamento militare
2) Volto terrificante
3) Aspetto ferino

Queste tre caratteristiche principali si presentano con ricorrenza all'interno dei testi considerati, seppur con relative fluttuazioni tra un'opera e l'altra. Prima di trarre le conclusioni di quest'analisi, mi soffermerò ora brevemente sul *Sefer Ha-Razim*, che presenta una cosmologia e un'angelologia molto vicina a *Hekhalot Rabbati*.

Il *Sefer Ha-Razim* costituisce, probabilmente, il più antico trattato di magia ebraica pervenutoci[197]. La comsologia e l'angelologia presenti nel testo dimostrano chiari paralleli con i materiali degli *Hekhalot*, del Talmud babilonese, e di altri testi cosmologici ebraici del tardoantico. È molto probabile che il testo, nel corso della sua redazione, abbia attinto da queste fonti o da altre fonti comuni[198]. Le due edizioni principali del testo –

[197] Su questa affermazione cfr. Yuval Harari, *Jewish Magic before the Rise of Kabbalah*, Wayne State University Press, Detroit, 2017 (ed. originale in ebraico, 2010) p. 283-284.

[198] Margalioth data l'opera al periodo talmudico (IV sec. circa); mentre altri studiosi come P. S. Alexander e I. Gruenwald spostano la data al V-VI sec. P. Schäfer e Bill Rebiger, invece, propendono per una datazione ancor più tarda, tra VI e VIII sec.

l'una condotta da Mordecai Margalioth[199], e l'altra, più recente e accurata, da Bill Rebiger e Peter Schäfer[200] – si basano su un consistente insieme di materiali proveniente dalla Genizah del Cairo. Ciò implica non solo che il testo si sia costituito all'interno della stessa raccolta di fonti che ci ha restituito i frammenti degli *Hekhalot*, ma anche all'interno di un *milieu* greco-egiziano che ha sicuramente esercitato influsso sull'opera[201]. Il testo è diviso in sette capitoli, corrispondenti ai sette cieli della cosmologia ebraica tardoantica già analizzati. Riporto di seguito una selezione di passi relativi alle caratteristiche fisiche degli angeli presenti nell'opera[202]:

- §§116-121: "The second firmament is called "Heaven of Heavens". In it are frost and fog and treasuries of snow and treasuries of hail, angels of fire and angels of moisture and spirits of terror and spirits of dread. The firmamenti s full of fear, for within are innumerable angels constituting armies upon armies and over them are officers and overseers […] They stand in terror, cloaked in wrath, girded with wreath, surrounded with trembling, their raiment like an image of fire, their faces like appearance of lightning (כמראה ברק פניהם)".
- §§182-183: "Within, three princes sit on their thrones; they and their raiment have an appearance like fire (והם לבשם כדמות אש) and the appearance of their thrones is like fire, fire that gleams like gold, for they rule over all the angels of fire. They are like fire in their strength and their voices are like the roar of a peal of thunder. And their eyes are like sunbeams (ועיניהם כצנורי שמש), and they rule over the wheels of flame and fire. Moreover, they have wings to fly. The whinnying of their mouths is as horses (צהלת פיהם כסוסים)," their appearance like torches (מראיהם לפידים)".
- §231"And before the armies of spirits are myriads of angels created from flame and burning like fire. Their bodies are like fiery coals (גויתם כגחלי אש) and upon coals of fire is their station".

[199] Mordecai Margalioth (a cura di), *Sepher ha-razim, a newly recovered book of magic from the Talmudic period*, Yediot Achronot, Gerusalemme, 1966.
[200] Schäfer-Rebiger (a cura di), *Sefer Ha-Razim, Das Buch der Geheimnisse*, 2voll., Mohr Siebeck, Tübingen, 2009.
[201] Vedi ad esempio Gideon Bohak-Alessia Bellusci, "The Greek Prayer to Helios in *Sefer Ha-Razim*, in Light of new textual Evidence", in Ljuba Merlina Bortolani (*et. al*.) (a cura di), *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019, pp. 259-276.
[202] I passi citati provengono dalla traduzione inglese di Michael A. Morgan, *Sepher Ha-Razim*, *The Book of The Mysteries*, Scholar Press Chico, California, 1983, compiuta sull'edizione di Margalioth. Dove opportuno, segnalerò le integrazioni dall'edizione di Schäfer-Rebiger. La numerazione dei paragrafi citati, invece, segue quest'ultima edizione.

Come si può notare, il testo impiega alcuni termini già codificati nel lessico di *Hekhalot Rabbati*, come l'ebraico לפידים, con il significato di "torce", e il costrutto גחלי אש, "carboni ardenti", utilizzati per descrivere i guardiani al paragrafo §213. Al di là di ciò, in entrambe le opere le descrizioni del volto e delle caratteristiche fisiche degli angeli sono caratterizzata da una fraseologia molto simile.

I paralleli testuali stabiliti finora ci permettono di giungere ad alcune conclusioni: la lettura sinottica di passi tratti dal mondo degli apocrifi e dal *Sefer Ha-Razim* ha rivelato la presenza di molte affinità con *Hekhalot Rabbati* nella descrizione degli angeli preposti alla custodia dei cieli. Il fatto che opere così differenti siano accomunate da un lessico molto simile porta a postulare la seguente ipotesi: questi gruppi di testi hanno esercitato un'influenza l'uno sull'altro; cosa che potrebbe essere facilmente sostenibile tra due opere come *Hekhalot Rabbati* e *Sefer Ha-Razim*, ma che risulta fortemente difficile da provare tra questi due testi e il mondo degli apocrifi. Più cautamente, ritengo che l'angelologia sviluppatasi all'interno degli apocrifi sia entrata a far parte di un immaginario comune, al quale i redattori di *Hekhalot Rabbati* e *Sefer Ha-Razim* possono aver attinto e modificato ai propri fini. Tuttavia, un'acquisizione chiave che mi interessava evidenziare in questo paragrafo è che l'immaginario di *Hekhalot Rabbati* si dimostra ancora una volta legato alle *ascent apocalypses*, che si rivelano testi chiave per leggere i materiali della mistica ebraica più antica.

Sorvolo sui paragrafi §§214-215, relativi ai destrieri (סוסים) dei guardiani celesti, e passo ad analizzare le loro funzioni e comportamenti, come descritti ai paragrafi §224 e §§258-259. Questi tre paragrafi riportano la nota tradizione, comune a *Hekhalot Rabbati* e *Hekhalot Zuṭarṭi* (§410), relativa all'esame a cui il viaggiatore è sottoposto all'entrata del sesto palazzo. Comincio da §224, dove vi è descritta la tendenza dei guardiani ad "incenerire" coloro che non sono degni di scendere nel carro:

> Dal momento che i guardiani del sesto palazzo sono soliti distruggere (משחיתין) colo che scendono nel carro, ma non tra coloro che hanno autorità (רשות). Essi danno ordini a loro, li colpiscono, e li inceneriscono (שורפין), e ne pongono altri al loro posto. Così, quelli che stanno al loro posto, questa è la loro natura: essi non provano paura, nemmeno si chiedono: perché non siamo stati inceneriti? Per quale ragione essi ci colpiscono? Noi (i guardiani) distruggiamo coloro che discendono nel carro, ma non coloro che ne hanno autorità. Questo è il comportamento (מידתם) dei guardiani del sesto palazzo.

Il testo purtroppo risulta molto confuso e oscuro[203]. Tuttavia, ciò che il paragrafo intende comunicare è che i guardiani attaccano (משחיתין) e inceneriscono (שורפין) coloro che non hanno autorità (רשות) per scendere nella *merkavah*. Curioso risulta l'impiego del termine רשות, impiegato anche in *b*Ḥagigah 15a in riferimento all'angelo Meṭaṭron, colui che, appunto, possiede l'autorità (רשות) per "scrivere i meriti d'Israele" (למכתב זכוותא דישראל). Risulta molto difficile comprendere se vi sia una connessione nei due testi in merito all'importanza data a questo termine. Cerco qui di riassumere alcuni punti della mia ipotesi sulla questione: ritengo che vi sia una connessione tra la funzione che Meṭaṭron ricopre nel Talmud babilonese e l'azione messianica a cui è chiamato lo *yored merkavah*. In accordo con alcune considerazioni di Schäfer[204], vi sono, infatti, alcuni paragrafi degli *Hekhalot* (in particolare §§216-218) che rendono conto dell'azione messianica che il mistico compie nei confronti della comunità terrena costituita dal popolo d'Israele. Il viaggio celeste, quindi, non si limita alla contemplazione del trono divino, ma è seguito dal ritorno del mistico nella comunità per portare notizie e previsioni messianiche sulla salvezza di Israele. Allo stesso modo, la funzione di scriba ascritta a Meṭaṭron è inevitabilmente connessa alle azioni che prendono luogo nel tribunale celeste, nel contesto del quale l'angelo ha il compito di assolvere i peccati del popolo eletto. Come dimostrato da Boustan[205], Nella sequenza narrativa della *Storia dei Dieci Martiri* in *Hekhalot Rabbati* sono confluite numerose tematiche di natura apocalittica relative al tribunale celeste, al sacrificio celeste del martire, e all'espiazione dei peccati del popolo d'Israele. Concludo, quindi, che vi possa essere una correlazione tra la posizione privilegiata dell'angelo Meṭaṭron e la funzione messianica del mistico della *merkavah*. Al di là di ciò, il testo non cita la natura di questa autorità (רשות) che deve possedere il mistico. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, l'attributo del mistico (מדה) descritto in §§199-201 era legato ad una dimensione prettamente etico-morale, e caratterizzata dall'astensione da alcune azioni peccaminose. Nel nostro caso, il

[203] Ho seguito qui le congetture di James Davila (cfr. *Hekhalot Literature*, *op. cit.*, p.112). Vedi anche la discussione in G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, *op. cit.*, p.10; Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, *op. cit.*, pp. 163-165; M. Smith, "Observations in Hekhalot Rabbati", in A. Altmann (a cura di), *Biblical and Other Studies*, Harvard University Press, 1963, p.145.
[204] Vedi *The Hidden and Manifest God*, *op. cit.*, pp. 164-166.
[205] Ra'anan Boustan, *From Martyr*, *op. cit.*, pp. 130-173.

testo non ci conferma se l'autorità (רשות) del mistico dipenda dalla sua *middah*. Benché la connessione sia possibile, non può esser data per scontata.

Continuando con l'analisi del testo, riporto ora l'esame del sesto palazzo secondo i paragrafi §§258-259 e i loro paralleli in *Hekhalot Zuṭarṭi* (§§407-408; §410):

> Vidi qualcosa come ḥašmal (*Ezech*. 1,27) che si univa, stava in piedi e si distingueva tra coloro che scendono nel carro; tra coloro che sono degni (**ראוי**) di scendere e coloro che non lo sono. Se uno è degno di scendere nel carro, allora gli dicono: "Entra", ma egli non entra, allora tornano e gli dicono: "Entra", e non appena entrava, lo lodavano dicendo: "Certamente questi è uno di coloro che discende nel carro". Ma, se egli non è degno di scendere, subito gli dicono: "Non entrare!", ma egli entrava, ed essi gli scagliavano contro asce di ferro (מגזרי ברזל). (§259)

> Dal momento che i guardiani del sesto palazzo lanciano e scagliano su di lui miriadi di onde d'acqua (גלי מים), ma non vi è una singola goccia qui (**אין שם אפילו טיפה אחת**). Se egli dice: "Qual è la natura di queste acque? (מים הללו מה טיבן)", subito gli si scagliano contro dicendo: "Folle! Forse Tu sei della stirpe di coloro che hanno baciato il vitello (שמא מזרעם של נושקי העגל)! Tu non sei degno (**ראוי**) di vedere il re e il suo trono! Se è così, una voce esce da *'Aravot Raqia'* dicendo: "Avete detto bene, egli è della stirpe di coloro che hanno baciato il vitello, ed egli non è degno di vedere il re e il suo trono. Ed egli non se va finché essi non gli hanno scagliato addosso miriade di asce di ferro (מגזרי ברזל). (§259)

> E vidi qualcosa simile a ḥašmal, (*Ezech.* 1,27), che era forte, stava in piedi, e si distingueva tra coloro che scendono nel carro: tra colui che è degno di vedere il re nella sua bellezza e colui che non è degno di vederlo. Chi è degno (**ראוי**) di vedere il re nella sua bellezza? Loro pongono questo nel suo cuore, in questo modo dicono a lui: "Entra!", ma lui non entra. Questi tornano e gli dicono: "Entra!", e immediatamente egli entra. Essi lo lodano dicendo: "Certamente egli è degno di vedere il re nella sua bellezza!". Chi è colui che non è degno di vedere il re nella sua bellezza? Loro pongono questo nel suo cuore, in questo modo dicono a lui: "Entra!", ed egli entra. Immediatamente essi lo stritolano e lo scaraventano in mezzo al *Rygion* di carboni ardenti. (§407)

Il sesto palazzo sembra come se qualcuno stesse riversando in esso centinaia di migliaia di miriadi di onde d'acqua (גלי מים). Ma in esso non vi è nemmeno una goccia d'acqua (אין שם אפילו טיפה אחת), piuttosto la visione dello splendore delle pietre di puro marmo (אבני שיש טהור) che intessono il palazzo, che sono di uno splendore più terribile dell'acqua. E gli angeli del servizio vi stanno davanti. Se egli dice: "Qual è la natura di queste acque? (מים הללו מה טיבן)", subito corrono presso di lui e gli dicono: "Folle! Da ora in poi tu non devi contemplare con i tuoi occhi (ריקה עבשיו אי אתה צופה בעיניך)! Forse tu sei della stirpe di coloro che hanno baciato il vitello (שמא מזרעם של נושקי העגל)! E tu non sei degno (ראוי) di vedere il re nella sua bellezza!" Così una voce dal cielo uscì dal settimo palazzo, e insieme uscì un araldo, che soffiò nel corno, vibrò, soffiò ancora e disse: "Avete parlato bene, certamente egli è della stirpe di coloro che hanno baciato il vitello d'oro, ed egli non è degno di vedere il re nella sua bellezza". Ed egli non può andarsene finché non feriscono la sua testa con asce di ferro (מגזרי ברזל). (§408)

Disse Rabbi ʿAqiva:
Il tal dei tali era degno (זכה) e stette in piedi davanti all'entrata del sesto palazzo. Egli vide lo splendore dell'aspetto delle pietre. Aprì la bocca due volte, e disse: "Acqua! Acqua! (מים מים)". In un batter d'occhio recisero la sua testa e gli scagliarono contro undicimila asce di ferro (מגזרי ברזל)[206]. Sia questo segno di monito per le generazioni, affinché nessuno sbagli all'entrata del sesto palazzo. YHWH è il re, YHWH è il re, YHWH è il re, e regnerà per l'eternità. (§410)

Dalla lettura sinottica di questi paragrafi è evidente come l'esame del sesto palazzo sia una tradizione ben radicata nella struttura narrativa degli *Hekhalot*. Nonostante ciò, il messaggio veicolato dal testo dei paragrafi risulta molto confuso. L'unica tradizione parallela all'episodio degli *Hekhalot* è conservata nella sequenza dei "quattro che entrarono nel *pardes*" contenuta in *b*Ḥagigah 14b, dove si legge:

Hanno insegnato i nostri maestri in una baraita': Quattro entrarono nel *pardes*, ed essi sono: Ben ʻAza'y, Ben Zoma', ʾAḥer, e Rabbi ʻAqiva. Disse loro Rabbi ʻAqiva: "Quando arrivate

[206] Faccio notare la ricorrenza dei termini מגזרי ברזל, "asce di ferro", che ricordano lo "scettro di ferro" (ⲛⲛⲟⲩⲥⲉⲣⲱⲃ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲓⲡⲉ) tenuto in mano dall'angelo del quinto in *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (22,4).

> davanti alle pietre di puro marmo (אבני שיש מהור), non dite "acqua, acqua" (אל תאמרו מים מים), poiché è detto: Colui che pronuncia menzogne non resisterà davanti ai miei occhi. (*Sal*. 116,15)

Al cuore di questi testi vi è il monito che si riassume nelle parole di Rabbi ʿAqiva: "Non dite acqua acqua" (אל תאמרו מים מים). A questo criptico insegnamento la ricerca ha dedicato particolare attenzione, senza tuttavia ottenere alcun risultato convincente[207]. In aggiunta, non è chiaro se gli *Hekhalot* abbiano rielaborato ed ampliato l'insegnamento del Talmud, o se sia il *Bavli* a dipendere dagli *Hekhalot* o altre fonti connesse. Come Suggerito da Schäfer, tuttavia, dato l'interesse prettamente esegetico che il Talmud mostra nei confronti del materiale mistico del trattato di *Ḥagigah*, è più verisimile sostenere che il *Bavli* abbia cercato di render conto degli insegnamenti presenti negli *Hekhalot* reinterpretandoli alla luce della mentalità rabbinica; o come dice lo studioso, "rabbinizzandoli"[208]. Al di là di ciò, dai testi degli *Hekhalot* risulta evidente che l'errore che il mistico commette alle porte del sesto palazzo dicendo "acqua, acqua" nasconde in realtà un attacco ad un *theologoúmenon* pericoloso. Non si può escludere, infatti, che i redattori degli *Hekhalot* intendessero polemizzare con alcune posizioni attribuite a quei gruppi settari generalmente identificati con l'appellativo *minim*. Come ha cercato di argomentare C. Morray-Jones[209], nelle speculazioni cosmologiche dei cosiddetti gnostici vi sono numerosi riferimenti alla natura acquea del *plèroma* o, più in generale, delle sfere celesti più elevate[210]. Al riguardo, sostengo, più cautamente, che qualora quest'ipotesi sia veritiera, il gruppo settario che si nasconde dietro alle criptiche parole "acqua, acqua" sia completamente adombrato nel testo e, pertanto, non più discernibile con certezza. Nonostante ciò, sorgono la seguente implicazioni: se vi è una posizione da difendere, dobbiamo supporre che vi sia un'ortodossia teologica propugnata e difesa dai redattori degli *Hekhalot*? Oppure, dobbiamo situare questi scritti al cuore di un presunto "rabbinismo *mainstream*", come proposto da Scholem, già impegnato nella lotta contro i *minim*? Purtroppo lo stato delle fonti sugli *Hekhalot* non permette di formulare una

[207] Vedi i già citati: G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, *op*. *cit*., pp. 14-20; David Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, American Oriental Society, New Haven, 1980; *Id.*, *Faces of The Chariot*, *op*. *cit*., pp. 199-249; Ronen Reichmann, "Die Wasser-Episode in der Hekhalot-Literatur", «FJB», 17, 1989: 67-100; C. Morray-Jones, *A Trasparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism*, «JSJsup» 59, Leiden, Brill, 2002.
[208] Cfr. P. Schäfer, *The Origins*, *op*. *cit.*, pp. 222-242.
[209] *A Trasparent Illusion*, *op*. *cit*., pp. 105-153.
[210] Cfr. ad esempio le teorie che Ireneo di Lione attribuiva al gruppo degli Ofiti-Sethiani (*Adversus Haereses* 1 30, 1-4).

posizione coerente sulla questione. Alla luce del famoso testo di Daniel Boyarin, *Border Lines*,*The Partition of Judaeo-Christianity* (2004), vi è da sottolineare, tuttavia, come la situazione interna all'ebraismo nel tardoantico sia refrattaria al farsi ridurre alla semplicista dicotomia tra un presunto "rabbinismo ortodosso" e una serie di gruppi settari attaccati e confutati dai saggi. Al contrario, invece, il mosaico di gruppi e posizioni teologiche dell'ebraismo antico ci conduce a parlare, inevitabilmente, di una "serie di ebraismi", tra i quali i confini sono tutt'altro che definiti.

Ritornando ai paragrafi degli *Hekhalot* analizzati, trovo che vi sia un dato molto importante da tenere in considerazione. Come già aveva notato C. Morray-Jones, nel racconto biblico del "vitello d'oro" (*Esodo* 32, 1-35), coloro che non furono oggetto della colpa d'idolatria furono i Leviti, i quali furono, al contrario, esecutori materiali della vendetta di dio sul suo popolo. Come noto, i Leviti costituiscono il gruppo legato alla casta sacerdotale, di cui ne sono i rappresentanti. Da ciò si potrebbe arguire che l'accusa: "Forse sei della stirpe di coloro che hanno baciato il vitello!" (שמא מזרעם של נושקי העגל), presente negli *Hekhalot*, sia rivolta da parte di gruppi connessi ancora al culto sacerdotale, i quali, invece, avrebbero posseduto la dignità per entrare nei palazzi celesti fino ad arrivare a contemplare il trono divino. L'ipotesi che intende vedere dietro agli *Hekhalot* gruppi connessi ad un supposto "ebraismo sacerdotale" è stata formulata da Rachel Elior[211] in alcuni suoi scritti. In merito, devo dire che, in effetti, alcune parti degli *Hekhalot* presentano positivamente la "stirpe di Aronne". Non a caso, Rabbi Yišmaʿel, uno dei protagonisti assoluti di questa letteratura, era conosciuto per la sua discendenza sacerdotale. In aggiunta, l'inno sacro che trova più attestazione negli *Hekhalot*, la *qedušah*, ha chiare connessioni con il culto sinagogale, nel quale la casta sacerdotale aveva un peso considerevole[212]. Ciononostante, R. Boustan ha messo in evidenza come il ruolo del sacerdozio in un testo come *Hekhalot Rabbati* sia

[211] Si veda in Particolare *The Three Temples*, *On The Emergence of Jewish Mysticism* (1ª ed. 2002, in ebraico); trad. ingl. David Louvish, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford – Portland (Oregon), 2004, *passim*; *Id.*, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines", «JSQ», 4, 1997: 217-267; *Id*., "The Priestly Struggle on The Sacred Written Authority as Reflected in The Merkabah Tradition", in Mimouni-Hamidovic-Painchaud (a cura di), *La «Sacerdotalisation» dans Le Premiers Écrits Mystiques Juifs et Chrétiens*, Brepols, Turnhout, 2021, pp. 13-40.

[212] Sulla definizione di un "ebraismo sinagogale e sacerdotale" ha riflettuto molto la scuola francese di Simon C. Mimouni. Si veda al riguardo: Simon C. Mimouni, "Le «judaïsme sacerdotal et synagogal» en Palestine et en diaspora entre le IIe et le VIe siècle: propositions pour un nouveau concept", in *Comptes rendus de l'académie des inscriptions des belles-lettres*, Parigi, 2015, pp. 113-147; Mimouni-Painchaud (a cura di), *La Question de La «Sacerdotalisation» dans Le Judaïsme Synagogal, Le Christianisme et Le Rabbinisme*, Brepols, Turnhout, 2018; Mimouni-Hamidovic-Painchaud (a cura di), *La «Sacerdotalisation» dans Le Premiers Écrits Mystiques Juifs et Chrétiens*, Brepols, Turnhout, 2021.

attraversato una tensione a tratti positiva, e a tratti polemica[213]. Pertanto, la questione è lontana dall'esser risolta, e meritevole di ulteriori studi.

Continuo ora l'analisi dei testi, concentrandomi sui paragrafi §§244-248, nei quali viene presentata la figura dell'angelo vice-reggente 'Anafi'el. Ai paragrafi §§244-245 si legge:

> Perché il suo nome è chiamato ʿAnafi'el? A causa del ramo di corone di corone posto sulla sua testa, che adombra e copre tutte le stanze del palazzo di *ʿAravot raqîaʿ*, come colu che formò in principio. Cos'è che formò in principio? Una visione è scritta su di lui: "Il suo splendore copriva i cieli (*Ab*. 3,3). Così 'Anafi'el, il servo che è chiamato così nel nome del suo Signore. Perché egli è il più caro ed onorato tra tutti i guardiani delle entrate dei palazzi? Perché egli apre le porte dell'entrata del settimo palazzo. (§244)
>
> E le chiude davanti al trono della sua gloria, che è situato al centro e sta davanti all'entrata del settimo palazzo. Le sante *ḥayyoth* stanno davanti all'entrata del settimo palazzo, e i *Kherubîm*, e gli *Ophannîm* stanno davanti all'entrata del settimo palazzo. Duecento e cinquantasei facce possiedono le sante *ḥayyoth* che stanno davanti all'entrata del settimo palazzo.

Dal testo è evidente come 'Anafi'el presenti delle funzioni analoghe all'angelo Meṭaṭron, come raffigurato in 3 *Enoch* e in *b*Ḥagigah. La formula: "Il servo (עבד) che è chiamato così nel nome del suo Signore" (שנקרא על שם רבו) è presente anche in 3 *Enoch* (§§4-6; §15), dove viene ribadito più volte che Meṭaṭron è il più amato tra tutti gli angeli poiché il suo nome riposa in quello del suo Signore. In aggiunta, 'Anafi'el è colui che ha il compito di aprire le porte del settimo palazzo (שפותח פתח היכל השביעי), mettendo mette in evidenza il suo ruolo di vice-reggente di dio. Ciò che risulta strana è l'assenza in *Hekhalot Rabbati* è l'assenza del nome Meṭaṭron quale angelo vice-reggente. Non escludo che vi possa essere una reticenza volontaria nei confronti del nome dell'angelo, dovuto, forse, alle polemiche sollevate già dal Talmud nei suoi confronti. Non a caso, 3 *Enoch* §20 contiene l'episodio dell'incontro di Aḥer con Meṭaṭron, dove quest'ultimo viene punito tramite sessanta frustate proprio dall'angelo 'Anafi'el. Pertanto, è possibile che gli *Hekhalot* rispecchino una certa polemica nei confronti di quest'angelo, forse sotto

[213] *From Martyr*, *op*. *cit*., pp.275-281.

l'influenza del Talmud[214]. Nel caso di *Hekhalot Rabbati*, infatti, l'unica menzione degna di nota al nome Meṭaṭron è attestata in una *microform* contenuta ai paragrafi §§315-317, e conosciuta come "l'ascesa di Meṭaṭron". Questa sequenza testuale, tuttavia, si presenta molto instabile nei manoscritti di *Hekhalot Rabbati*, pertanto è probabile che sia stata oggetto di interpolazioni successive. Nonostante ciò, è altresì vero che Meṭaṭron è il protagonista assoluto di 3 *Enoch*, e ciò tradisce l'ipotesi che negli *Hekhalot* vi sia una reticenza nei confronti del suo nome. Tuttavia, rispetto al piano della narrazione, rimane contraddittorio il paragrafo §20, dove l'angelo viene frustato proprio da 'Anafi'el. Un'altra ipotesi sostenibile è quella secondo cui la funzione di vice-reggente di dio non sia una prerogativa solo dell'angelo Meṭaṭron, ma piuttosto frutto di una associazione volontaria. Stando a quest'ipotesi, quindi, la funzione di vice-reggente di dio può esser ricoperta da differenti angeli, il cui nome, non necessariamente deve essere quello di Meṭaṭron. Ciò spiegherebbe il nome di 'Anafi'el in *Hekhalot Rabbati*, ma anche il nome Akatriel Jh presente nell'opera *Maʿaseh Merkavah* al paragrafo §597, dove è riportata un'altra variante dell'incontro di Aḥer con l'angelo vice-reggente. In conclusione, è chiaro come la questione sull'identità dell'angelo vice-reggente sia molto contraddittoria all'interno di questa letteratura, riflettendo così il rapporto molto fluido e incostante che vi è tra *macroforms* e *microforms*.

Ritornando all'analisi dei testi, ai paragrafi §§247-248 è descritta la funzione di 'Anafi'el nei confronti dello *yored merkavah*, una volta giunto all'entrata del settimo palazzo:

> Quando un uomo cerca di scendere nel carro, 'Anafi'el gli apre le porte del settimo palazzo e lo fa entrare, ed egli resta in piedi sulla soglia del settimo palazzo […] (§247)

> E quest'uomo suda freddo, arretra e trema. Egli è confuso, vacilla e poi cade in avanti. 'Anafi'el, il principe, lo aiuta, egli e i trentasei guardiani dell'entrata del settimo palazzo. Tutti lo aiutano e gli dicono: "Non temere, figlio del seme amato! Entra e osserva il re nella sua bellezza (*Is*. 33,17), non sarai distrutto o incenerito". (§248)

L'azione del "cadere in avanti" è un luogo comune nella tradizione apocalittica, ed è la situazione che investe il visionario quando giunge al cospetto del trono divino. L'episodio

[214] Si veda in merito l'ipotesi sostenuta da Philip S. Alexander in "3 Enoch and the Talmud" («JJS», 18, 1: 40-68), dove lo studioso sostiene che l'episodio dell'incontro di Meṭaṭron con 'Aḥer (§20) abbia subito interventi da parte di mano rabbinica al fine di conformarlo al passo del Talmud.

è attestato soprattutto nella tradizione enochica, in 1 *Enoch* (14, 23-25), 2 *Enoch* (22, 4-6) e nel *Libro delle Parabole di Enoch* (71, 11-12). Si considerino i seguenti passi:

> (23) E i santi che gli erano vicino non si allontanavano né di notte né di giorno e non si separavano da lui. (24) Io, fino ad allora, me ne ero stato con un velo sul viso, tremando. E il Signore, con la sua bocca, mi chiamò e mi disse: "Enoch, avvicinati qui e alla mia santa voce!". (25) E mi fece alzare ed avvicinare fino alla porta. Ed io, faccia all'ingiù, guardavo. (1 *Enoch* 14, 23-25)

> (4) Caddi prono e adorai il Signore. (5) Il Signore mi chiamò con la sua bocca: "Coraggio, Enoch, non temere, alzati e sta davanti al mio volto nei secoli". (6) Michele, il grande arcangelo del Signore mi rialzò e mi condusse davanti al volto del Signore. (2 *Enoch* 22, 4-6)

> (11) Caddi sulla mia faccia e tutto il corpo si disciolse, il mio spirito si modificò e chiamai a gran voce, con spirito di forza, e benedissi, magnificai ed esaltai. (12) E quelle benedizioni che uscivano dalla mia bocca eran gradite al cospetto di questo Capo dei Giorni. (*Libro delle Parabole di Enoch* 71, 11-12)

Da questi testi è evidente come il passo di *Hekhalot Rabbati* debba essersi ispirato a materiali di natura apocalittica, rivelando ancora una volta una certa affinità con questa letteratura. Ciò non implica, tuttavia, che lo *yored merkavah* debba essere paragonato al visionario delle apocalissi, tra i quali vi sono vistose differenze. È molto probabile, infatti, che al fine di descrivere la presenza del mistico al cospetto del trono divino, *Hekhalot Rabbati* abbia utilizzato materiali derivanti dalla tradizione apocalittica, senza necessariamente dover parlare di "influenze dirette" o "background apocalittico" degli *Hekhalot*.

2.2.3. Ascesa e discesa nella merkavah: elementi magico-teurgici e pratiche rituali (§§204-205; §§216-218; §§219-223; 225-228; §§229-231 §§233-236; §§237-243; §§249-251; §§252-257)

Tratterò ora i paragrafi inerenti alla *yeridah* del mistico concentrandomi, in particolare, sulle pratiche magico-teurgiche descritte. Come già accennato nell'introduzione al capitolo, i paragrafi saranno presentati secondo una successione che rispecchia la mia

ricostruzione di questa pratica magico-mistica, che nel testo di *Hekhalot Rabbati* è narrata senza un ordine preciso. Il rapporto tra le *microforms*, infatti, risulta alquanto incoerente; ciò dovuto, probabilmente, al bricolage redazionale con cui questo testo è stato confezionato.

Comincio ora dai paragrafi §§204-205, riportanti un'invocazione magica all'angelo Suriya, comunemente definita con il termine *adjuration*. Questa pratica prevede, appunto, l'invocazione di un angelo dalla quale l'officiante più ottenere diversi benefici, come: conoscenza delle sacre scritture, controllo sulla Torah, apprendimento di nomi divini. La formula magica è introdotta dalla ricorrente formula **אני משביע**, "io ti invoco", e caratterizzata dall'impiego di *nomina barbara* e *voces magicae*. Nel nostro caso, l'invocazione contenuta ai paragrafi §§204-205 si costituisce come un caso limite, poiché la pratica magica non è solamente rivolta all'invocazione dell'angelo, ma è finalizzata anche ad assicurare la buona riuscita della *yeridah* del mistico. Nella catalogazione dei casi di *adjurations* offerta da Rebecca Lesses[215], la studiosa rileva l'unicità del caso descritto in *Hekhalot Rabbati*, denominandolo "*adjuration for the purpose of ascent*", e rilevando un parallelo di questa pratica nel frammento G8 (T.-S. K 21.95.C). Presento di seguito il testo di §§204-205:

> Quando un uomo cerca di scendere nel carro, egli chiama Suriya, principe della presenza (שר הפנים), e lo invoca (משביעו) cento e dodici volte tramite ṬWṬRWSY'Y YHWH, che è chiamato ṬWṬRWSY'Y ṢWRṬQ ṬWṬRBY'L ṬWPGR ŠRWYLY'Y ZBWDY'L ṬND'L, e ŠQDHWZY'Y DHYBYRWN, e ʾDYRYRWN YHWH, Dio di Israele. (§204)
>
> Ed egli deve stare attento a non aggiungere (מוסיף) alle centododici volte, o sottrarre (גורע) a queste. Se egli aggiunge o sottrae, il suo sangue sarà sulla sua testa (גורע דמו בראשו) (*Gios*. 2,19). Ma la sua bocca deve evocare i nomi, e le sue mani contare centododici volte. All'istante egli scende e ha autorità (שולט) sulla *merkavah* (§205)

Preliminarmente, faccio notare come questa *adjuration* sia contenuta nello stesso materiale della *ḥavurah* celeste. Infatti, dopo i paragrafi §§204-205, riprende la descrizione dei sette palazzi celesti, che continua fino al paragrafo §212. Come già fatto

[215] Rebecca M. Lesses, *Rituals to Gain Power*, *op. cit*., pp. 70-71. Sull'uso delle adjurations negli *Hekhalot*, vedi anche Yuval Harari, *Jewish Magic before the Rise of Kabbalah*, *op. cit*., pp. 118-132; *passim*.

notare da Annelies Kuyt[216], l'*adjuration* dei paragrafi §§204-205 spezza la continuità del materiale inerente alla *ḥavurah*, facendo sospettare che questo materiale magico sia frutto di un'interpolazione più tarda che intendeva unire il materiale magico alla *yeridah* del mistico. Vi è da aggiungere, inoltre, che l'*adjuration* è rivolta all'angelo Suriya, lo stesso angelo che troviamo citato nell'episodio della *Storia dei Dieci Martiri* (§108) come garante del tribunale celeste. A maggior ragione, quindi, sembra che il materiale magico intenda ricollegarsi alle unità narrative precedenti al fine di creare uno sviluppo narrativo coerente coordinando la sequenza dedicata ai dieci martiri e il materiale della *ḥavurah*[217].

Per quanto concerne il lessico tecnico utilizzato, il testo è caratterizzato dal consueto impiego del verbo להשביע, che introduce l'evocazione dell'angelo Suriya, definito dall'appellativo שר הפנים, "principe della presenza"[218]. In seguito, il testo descrive minuziosamente la prassi magica da seguire, che prevede di contare centododici volte una serie di *voces magicae* alle quali è proibito "aggiungere" (גרע) o "togliere" (יסף) qualcosa. In caso contrario, come afferma il testo citando Giosuè 2,19: "Il sangue sarà sulla sua testa" (גורע דמו בראשו)[219]. Infine, faccio notare come questa *adjuration* a Suriya si ponga come un atto preliminare nei confronti della *yeridah* del mistico. In altre parole, questa formula magico-teurgica prepara lo *yored merkavah* alla sua ascesa attraverso i palazzi celesti. Ciò spiega anche la posizione di questa formula all'inizio della sequenza della *ḥavurah*, subito dopo la spiegazione delle otto *middot* da cui il mistico deve astenersi. Sembrerebbe, quindi, che purità rituale e *adjuration* a Suriya siano i due prerequisiti necessari per iniziare la discesa nel carro celeste. L'impiego della *adjuration* in forma preliminare alla *yeridah* è attestato anche nel frammento G8 della Genizah del Cairo, del quale già Rebecca Lesses aveva fatto notare la sua vicinanza con il testo di *Hekhalot Rabbati*. Nello specifico, in 2a 16-25, il testo contiene una *adjuration* all'angelo Ozḥayah, il quale prepara il mistico alla discesa nel carro:

---

[216] Annelies Kuyt, *The 'Descent' to the Chariot*, *op. cit.*, pp. 80-83.

[217] Su questo punto vedi R. Boustan, *From Martyr*, *op. cit.*, pp. 252-259.

[218] Questo particolare titolo, molto spesso riferito anche all'angelo Meṭaṭron, è collegato ad una forma d'invocazione nota nella ricerca sugli *Hekhalot* come *Beschwörung des Śar ha-panim* (vedi Peter Schäfer, *Hekhalot-Studien*, *op. cit.*, pp. 118-153). Un caso di *adjuration* rivolta a Meṭaṭron è contenuto nel frammento Antonin 186 della Genizah del Cairo, e pubblicato in Peter Schäfer, *Geniza-Fragmente*, *op. cit.*, pp. 163-169. Su questa invocazione magica e i testi correlati, si veda Michael D. Swartz, *Scholastic Magic, Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton University Press, New Jersey, 1996.

[219] La proibizione di togliere o aggiungere qualcosa alla formula magica è probabile riprenda il monito di *Deut*. 4,2, dove si legge: "Non aggiungerete (לא תספו) nulla a ciò che io vi comando né toglierete (לא תגרעו) nulla; ma osserverete i comandi del Signore, vostro Dio, che io vi prescrivo".

> […] (16) I ho chiamato (קורא) lui e tutto ciò che è stato formato, tal-dei-tali ṬNR'L; il numero delle lettere del suo nome (17) è il numero delle lettere di questo nome, poiché questo ha cinque lettere, e l'altro ha cinque lettere. L'angelo Ozḥayah spinge tutte le generazioni a partire dai primi sei giorni della creazione, (18) ed egli [aggiunge][220] una lettera aggiuntiva. Qual è questa lettera? Quella per cui egli chiama ṬNR'L. […] (23) Torna indietro, o diletto, allo studio della discesa nel carro (לתלמוד ירידת המרכבה) che io ho reso chiara a te, (24) e ti ho insegnato: così scendono (יורדין) e così loro salgono (עולין); questa è la caratteristica del primo palazzo; e così loro si uniscono (מזקקין); e queste sono le loro invocazioni (שבעתם). E io ti ho interrotto, (25) tu infatti devi scrivere e depositare il sigillo della discesa del carro (חותם ירידת המרכבה) per coloro che entrano nel mondo, per te e per tutti coloro che cercano di discendere per contemplare il re e la sua bellezza (להציץ מלך וביופיו). (traduzione personale)

Il testo del frammento inizia con una variante della radice שבע, che in questo caso impiega il participio קורא, sempre legato al lessico delle *adjurations*, con la quale viene invocato l'angelo Ozḥayah. Nelle linee successive, il testo si dilunga in un'oscura considerazione sulle lettere del nome angelico ṬNR'L, dove ricompare la radice יסף, già riscontrata in *Hekhalot Rabbati*. In seguito, viene presentata la discesa nel carro e il relativo sigillo (חותם) impiegato nella *yeridah*. Come per i paragrafi §§204-205 in *Hekhalot Rabbati*, anche in G8 si intuisce come l'invocazione dell'angelo Ozḥayah sia finalizzata alla riuscita della discesa nel carro celeste; egli chiarisce (מסדר) e istruisce (מלמד) lo *yored merkavah* sulle pratiche da seguire. In tal modo, i due testi dimostrano un sorprendente allineamento, dove il materiale magico è coerentemente amalgamato con la pratica della *yeridah*.

Per concludere, vorrei fare qualche considerazione alla luce del rapporto tra *adjuration* e *yeridah* presentato nei due testi qui analizzati. Ritengo, per l'appunto, che questi due passi possano costituirsi come due testimonianze molto interessanti sul rapporto tra magia e misticismo della *merkavah*. Al riguardo, infatti, essi combinano coerentemente materiali appartenenti a due *corpora* diversi: materiali derivanti dalle *adjurations*, e materiali relativi alla *yeridah*. Dal fatto che vi siano relativamente pochissime

[220] Secondo congettura, leggo come Davila יסיף, dove nel testo è leggibile solo la parte finale יף[ ].

testimonianze di questa combinazione[221] ne deriva che questi due casi testuali possano esser considerati come modelli per argomentare le dinamiche del complesso rapporto di compenetrazione tra materiale magico e materiale mistico, che, secondo la congettura di R. Boustan[222], avrebbe cominciato a costituirsi dopo la conquista islamica della Siria-Palestina (metà dell'VIII sec. e.v.). Inoltre, se ne ricavano alcuni indizi importanti sulla formazione dei diversi strati tematici all'interno della letteratura degli *Hekhalot*. Stando a questa ipotesi, la posizione incoerente ricoperta dai paragrafi §§204-205 all'interno dei materiali della *ḥavurah*, si potrebbe spiegare come frutto di una stratificazione più tarda, formatasi sotto l'influsso di materiale magico, e finalizzata a combinare l'*adjuration* dell'angelo Suriya con il materiale relativo alla *yeridah* del mistico[223].

Riprendo ora il commento testuale con i paragrafi §§219-223 e §§229-231, nei quali vengono descritti i sigilli che lo *yored merkavah* deve esibire ai guardiani dei palazzi celesti. Le istruzioni che il mistico deve seguire riguardano i primi cinque palazzi celesti; il testo, infatti, si interrompe improvvisamente al paragrafo §223, laddove ci si aspettava di trovare le istruzioni relative al sesto palazzo. Come ha fatto notare A. Kuyt, seguendo J. Dan, è molto probabile che qui il testo sia corrotto[224]. Verosimilmente, infatti, esso avrebbe dovuto fornire le istruzioni relative a tutti i sette palazzi. La scoperta del frammento Heb. f. 56, fol. 125a[225], tuttavia, getta luce sulla lacuna testuale. Tale frammento, per l'appunto, conserva parte dal paragrafo §§221, dove è citato il nome dell'angelo PḤDY'L, preposto alle porte del quarto palazzo; successivamente, la narrazione continua con la stessa fraseologia impiegata ai paragrafi §§219-223, aggiungendo solo qualche variazione nei nomi angelici, che si estendono fino al sesto palazzo, dove il frammento si interrompe. Con ciò, esso ci fornisce le informazioni relative al sesto palazzo mancanti nella sequenza §§219-223. La ricostruzione del rapporto tra questi paragrafi, tuttavia, rimane molto dubbia. In seguito, infatti, al paragrafo §229 – dopo l'interludio relativo alla richiamata dall'estasi di Neḥunya ben ha-Qanah (§§225-228) – ricominciano le istruzioni relative al sesto palazzo, di cui vi è menzione già in Heb. f.56. Pertanto, può essere che qui il testo, nella forma redazionale a

[221] Rimando alle considerazioni di Rebecca Lesses in *Rituals to Gain Power*, *op. cit.*, pp.70-71.
[222] Vedi il già citato, "The Emergence of Pseudoymous Attribution in Heikhalot Literature: Empirical Evidence from the Jewish Magical Corpora", *JSQ*, 4, 2007: 18-38.
[223] Sul tema si veda anche Michael D. Swartz, *Scholastic Magic*, *Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton University Press, New Jersey, 1996, pp. 210-212.
[224] Annalies Kuyt, *The 'Descent'*, *op. cit.,* pp. 86-87. Vedi anche Joseph Dan, "The Entrance to the Sixth Palace", in «JSJT», 6, 1-2, 1987.
[225] Pubblicato in Peter Schäfer, *Hekhalot-Studien*, *op. cit.,* pp. 96-103.

noi giunta, unisca materiali differenti però relativi alla stessa tematica, ovvero i sigilli e i nomi dei guardiani dei primi sei palazzi[226].

Ora presenterò il testo del paragrafo §219, contenente le istruzioni dei primi due palazzi. Valga questo paragrafo come modello per tutta la sequenza narrativa (§§219-223 e §§229-231):

> Disse Rabbi Yišmaʿel:
>
> Quando tu arrivi all'entrata del primo palazzo, prendi nelle tue mani due sigilli (חותמות), uno di ṬWṬRWSY'Y YHWH, e uno di Suriya, principe della presenza. Quello di ṬWṬRWSY'Y YHWH, mostralo a colui che sta alla destra dell'entrata, e quello di Suriya, mostralo (הראה) a colui che sta alla sinistra dell'entrata. Immediatamente RHBY'L, il principe capo dell'entrata del primo palazzo e colui che sovrintende ad esso, e che sta alla destra della soglia; e ṬWPHY'L, il principe che sta alla sinistra dell'entrata con lui. All'mprovviso, essi ti prendono (תופשין), uno a destra e uno a sinistra, e ti lasciano (מובלין), ti introducono (מוסרין), e affidano (משלימין) a ṬGRY'L, il principe che è il capo dell'entrata del secondo palazzo e che sta alla destra dell'entrata, e MPTY'L, il principe che sta alla sinistra assieme lui.

La questione di maggior interesse riguarda l'impiego di sigilli (חותמות) da parte dello *yored merkavah*[227]. Questa pratica magico-teurgica è di difficile identificazione. Ciononostante, è chiaro che il materiale qui menzionato faccia riferimento al vasto mondo della magia antica. In merito, nel corso della mia analisi dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), ho segnalato come nel settimo cielo (23, 23-26) vi sia descritta una pratica simile a quella appena descritta in *Hekhalot Rabbati*: l'anziano (ϩλλο) sovrintendente del settimo cielo richiede a Paolo la consegna di un sigillo (**CHMION**) per poter procedere al cielo successivo. Ho fatto notare, inoltre, come la pratica possieda dei paralleli anche in *Ascensione di Isaia* 10,24-31; *Contra Celsum* VI,31; *Liturgia di Mithra* §4 (555-560); 2 *Jeu* 52. Fornisco ora il testo di *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (23, 23-26) e 2 *Jeu* 52, che considero le testimonianze più vicine a quanto visto in *Hekhalot Rabbati*:

[226]Ad un veloce confronto tra §§219-223 e §§229-231 risulta lampante come la fraseologia impiegata in §§229-231 sia molto diversa dalla sequenza precedente. Le informazioni relative al settimo palazzo, invece, data la loro importanza, sarebbero state isolate e poste quindi ai capitoli §§237-240.

[227] Segnalo che questa pratica possiede un parallelo anche in *Hekhalot Zuṭarṭi* (§§413-417) dove, oltre ai sigilli, sono menzionati anche degli anelli magici (טבעת) sui quali vi è impressa l'immagine dei sigilli.

23,18 L'Ancien me répondit et
19 dit: "Comment pourras-tu
20 m'échapper? Re-
21 garde et vois ces principautés et
22 ces autorités! (ϵⲛⲓⲁⲣⲭⲏ ⲙⲛ̄ ⲛⲓϵⲝⲟⲩⲥⲓⲁ)" l'Esprit
23 reprit la parole et dit: "Donne-lui le
24 signe (ϩⲙⲓⲟⲛ) que tu détiens et [il]
25 t'ouvrirà". Et alors je [lui] donnai
26 le signe. [*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) (23, 23-26)]

"When you come forth from the body and you reach the first aeon, and the archons of that aeon come forth before you, seal yourselves with this seal (ϲⲫⲣⲁⲅⲓⲍϵ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲛⲧϵⲓϲⲫⲣⲁⲅⲓϲ): this is the name: ⲍⲱⲍϵⲍϩ, say it only once. Hold this cipher: 1119 in to your hands. When you have finished sealing yourselves with this seal and you have said its name once only, say these defences also: 'Withdraw yourselves ⲡⲣⲟⲧϵⲑ ⲡϵⲣϲⲟⲙⲫⲱⲛ ϫⲟⲩϲ, you archons of the first aeon, beacause i call upon (ⲧϵⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ) ⲛϩⲁⲍⲁ ⲍϩⲱⲍⲁⲍ ⲍⲱⲍϵⲱⲍ'. But when the archons of the first aeon here these names, they will be very afraid and they will withdraw and flee to the west to the left, and you will proceed upwards" (2 *Jeu* 52)

Come si può notare, in entrambi i testi l'impiego dei sigilli magici avviene in un contesto narrativo simile a quello di *Hekhalot Rabbati*: all'interno di un racconto di ascesa celeste, i protagonisti del viaggio devono esibire i sigilli magici (ϩⲙⲓⲟⲛ nel primo testo, e ϲⲫⲣⲁⲅⲓϲ nel secondo) a dei guardiani (l'anziano del settimo cielo nel primo testo, e gli arconti nel secondo), al fine di accedere ai cieli successivi. Il *Secondo Libro di Jeu*, in particolare, combina a questo materiale anche una *adjuration* magica, introdotta dal copto ⲧϵⲡⲓⲕⲁⲗⲉⲓ, che ricalca l'ebraico אני משביע. Questa combinazione di ascesa celeste e

adjuration è simile ai casi già visti in §§204-205 e in G8, i quali combinano l'*adjuration* con la *yeridah* del mistico[228].

In conclusione, resta ora da chiedersi quale possa essere il rapporto tra i testi qui presentati. Anzitutto, mi vedo contrario a parlare di dinamiche quali "influenze dirette" o "background" di queste opere nei confronti di *Hekhalot rabbati*. Piuttosto, guarderei al problema da una prospettiva più ampia, cercando di far dialogare gli *Hekhalot* con il complesso contesto culturale del tardoantico. Considerando il fatto che il denominatore comune che apparenta queste pratiche è di carattere magico-teurgico, parlerei di "fluidità" del materiale magico, che si presenta come un serbatoio di temi che informa simultaneamente numerosi *corpora* letterari. Con ciò, possiamo postulare che testi come i codici di Nag Hammadi, alcune apocalissi giudaico-cristiane, e anche gli *Hekhalot*, abbiano usufruito di materiali che avevano ampia circolazione nel tardoantico, senza dover necessariamente ipotizzare delle influenze dirette tra di loro, le quali potrebbero risultare prive di fondamento storico. Purtroppo, le considerazioni che questo problema chiama in causa sono troppo estese per la presente ricerca, che riporta solamente i primi risultati di uno studio comparatistico caratterizzato principalmente da analisi testuali. Tuttavia, nell'ultimo capitolo, riportando i risultati delle analisi filologiche, mi soffermerò maggiormente sulla problematica.

Proseguo ora nel commento testuale con i paragrafi §§225-228, contenenti il famoso episodio della richiamata dall'estasi di Rabbi Neḥunyah ben ha-Qanah[229]. In quest'episodio il maestro Neḥunyah ben ha-Qanah viene riportato in mezzo ai prodi della grande *ḥavurah* in seguito all'interruzione del suo stato contemplativo, nel quale osservava i segreti della della visione della *merkavah*. Questo passo non possiede alcun parallelo nel *corpus* degli *Hekhalot*; pertanto, la pratica descritta in questi paragrafi assume una certa importanza e unicità.

Nel paragrafo §225 la grande *ḥavurah* ordina a rabbi Yišmaʿel di riportare indietro il maestro affinché egli possa rivelare ai discepoli il segreto che contraddistingue colui che è degno di scendere nella *merkavah*:

[228] Un'altra forma di *adjuration* in copto rivolta all'angelo Gabriele che combina materiali simili è pubblicata in Angelicus Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte*, vol. 2, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, Bruxelles, 1931, p.179.

[229] Su tale episodio si vedano i seguenti contributi: Lawrence H. Schiffman, "The Recall of Rabbi Neḥuniah Ben Ha-Qanah from Ecstasy in Hekhalot-Rabbati", «AJS», 1, 1976: 269-281; Margarete Schlüter, "Die Erzählung von der Rückholung des R. Nehunya ben Haqana aus der Merkavah-*schau* in ihrem redaktionellen Rahmen", «FJB», 10, 1982: 65-109.

Disse Rabbi Yišmaʿel:

L'intera compagnia mi disse: "Figlio di prominenti, dal momento che tu regni sopra alla luce della Torah, come R. Neḥunyah ben ha-Qanah, osservalo, portalo indietro (החזר), e fallo sedere (ישב)tra di noi dalla visione che sta contemplando nella visione della *merkavah* (מצפייה שהוא מציץ בצפיית המרכבה); così egli ci dirà chi è colui che tra coloro che scendono nella *merkavah*, e non tra coloro che scendono nella *merkavah* e vengono colpiti dai guardiani del sesto palazzo, ma non attaccano coloro che scendono nella *merkavah* in nessun modo. Qual è la differenza (פרש) tra gli uni e gli altri?

Il passo qui introduce un tema menzionato in riferimento all'esame del mistico alle porte del sesto palazzo (§§258-259), ovvero la caratteristica che rende lo *yored merkavah* degno (ראוי לו) di scendere nel carro celeste. Dal lessico impiegato è chiaro che il maestro ben ha-Qanah si trova nel mezzo di uno stato contemplativo del carro celeste: l'oscura terminologia מצפייה שהוא מציץ בצפיית המרכבה, "dalla visione che egli sta contemplando nella visione della *merkavah*", utilizza il verbo להציץ (contemplare) e il costrutto צפיית המרכבה (visione della *merkavah*) con la stessa fraseologia del primo paragrafo di *Hekhalot Rabbati* (§81), enfatizzando l'importanza della contemplazione della *merkavah*. Ciononostante, il tema centrale del paragrafo ruota attorno al comando che la *ḥavurah* rivolge a Rabbi Yišmaʿel: "Portalo indietro (החזר)", riferendosi al maestro ben ha-Qanah, immerso nello stato contemplativo. Come già fatto notare da Philip S. Alexander[230], questa "richiamata" del mistico dalla sua contemplazione possiede un parallelo in altre tradizioni antiche. Nello specifico, lo studioso cita un luogo di *I Greci e l'Irrazionale*, dove Eric Dodds riferisce di una pratica teurgica descritta in autori quali Proclo, Firmico Materno e Porfirio, nota come **ἀπόλυσις**, la quale prevedeva una serie di istruzioni per mettere fine alla trance estatica del teurgo[231]. Questo parallelo risulta alquanto interessante per collocare il nostro paragrafo all'interno di una cornice socio-culturale più ampia. Infatti, benché risulti difficile provare che la pratica citata da Dodds sia la stessa descritta in *Hekhalot Rabbati*, è sensato far dialogare quest'episodio con le pratiche descritte nel vasto contesto culturale

[230] Vedi pp. 169-171 dell'articolo, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch", «JJS», 28, 1977: 156-180.

[231] Vedi Eric. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951; trad. It. Virginia Vacca de Bosis, *I Greci e l'Irrazionale*, (4° ed.), BUR, Milano, 2011, p. 360.

del tardoantico, dove sicuramente vi è stata un'ampia circolazione di tecniche magico-teurgiche impiegate per mettere in contatto l'officiante con il divino, e per rompere questo legame quando necessario.

Continuando nella sequenza testuale, i paragrafi §§226-227 descrivono dettagliatamente le operazioni che devono essere eseguite per porre fine alla visione di ben ha-Qanah:

> Disse Rabbi Yišmaʿel:
> Immediatamente presi una striscia di lana di *parhaba'* (מילת פרהבא) e la diedi a R. 'Aqiva, e R. 'Aqiva la diede ad uno dei nostri servi dicendo: "Vai e poni questa striscia accanto ad una dona che si sia immersa nel bagno rituale (אשה שטבלה), senza che la sua immersione sia stata considerata valida. Fatela immergere un'altra volta, cosicché se questa donna viene e riferisce sulle condizioni del suo ciclo mestruale (מדת וסתה) davanti all'assemblea, è ovvio che qualcuno la considererà proibita al marito (אוסר), ma la maggioranza la riterrà permessa (מתירין). Dite a questa donna: "tocca questa striscia con la punta del dito medio senza fare pressione, come chi voglia rimuovere una pagliuzza dal suo occhio, spingendola con un tocco lieve". (§226)
>
> Essi andarono e così fecero, e posero la striscia davanti a R. Yišmaʿel. Egli la avvolse in un ramo di mirto (מורבייה של הדס) cosparso di olio di nardo (מליאה פליטון) e imbevuto in balsamo puro (שרוי באפרסמון נקי), e la misero sulle ginocchia di R. Neḥunya ben ha-Qanah. Immediatamente lo allontanarono (פטרוהו) dal trono della gloria, dove egli sedeva e osservava (שהיה יושב ורואה) l'eccelsa maestà e la gloriosa signoria, sulla prodigiosa possanza e stupefacente autorevolezza, che sono avvertite davanti al trono della gloria tre volte al giorno nella *merkavah*, fin da quando il mondo fu creato ad ora per pregare. (§227)

La prassi descritta in questi due paragrafi coinvolge alcuni aspetti normativi che potremmo certamente riferire alle categorie di "purità/impurità" e "ortoprassi rituale". Anzitutto, questa pratica richiede l'impiego un particolare oggetto, definito dal termine מילת הפרהבא, che apprendiamo essere una sorta di "striscia di lana"[232]. Questa deve essere posta accanto ad una donna che ha compiuto immersione rituale (טבילה), e che è

[232] Per i riferimenti al termine vedi Lawrence H. Schiffman, "The Recall", *op. cit.*, pp. 272-273.

stata decretata come "approvata" (nel testo espresso dal participio מתירין) da parte della maggioranza della *ḥavurah*. In seguito, questa striscia di lana, dopo esser stata avvolta in un ramo di mirto (מורבייה של הדם), cosparsa di olio di nardo (מליאה פליטון) e imbevuta in balsamo puro (שרוי באפרסמון נקי), viene posta sulle ginocchia di Neḥunya ben ha-Qanah, richiamandolo così dallo stato di contemplazione[233]. Laddove L. Schiffman e S. Lieberman sostengono un carattere halakhico di questi elementi, Margarete Schlüter critica questo apparentamento, spostando l'attenzione su altre fonti legate agli *Hekhalot*, come l'ambito magico-rituale che soggiace a questo corpo di testi[234]; non a caso, menzione al "bagno rituale" (טבילה) è fatta anche nell'ambito del rituale del *Śar ha-Torah* (vedi §299).

Nell'ultimo paragrafo della sequenza relativa a ben ha-Qanah, il maestro si risveglia dalla visione della *merkavah* e racconta ai discepoli ciò che stava contemplando. In §228 si legge:

> Cercavamo di sapere da lui chi fosse lui (ובקשנו ממנו מי הוא) tra coloro che scendono nella *merkavah* e coloro che non scendono nella *merkavah* (מיורדי מרכבה ולא מיורדי מרכבה). Egli ci disse: "Questi sono uomini che coloro che scendono nella *merkavah* hanno preso (לוקחין), hanno fatto alzare (מעמידין), e hanno fatto sedere (מושיבין) davanti a loro, dicendo: contemplate (צפו), osservate ראו, udite (האזינו) e scrivete (כתבו) tutto ciò che noi diciamo e tutto ciò che noi ascoltiamo davanti al trono della gloria". Coloro che non hanno la facoltà di ricoprire questo ruolo vengono colpiti dai guardiani del sesto palazzo. Siate prudenti, scegliete uomini appropriati a tale compito, i quali siano compagni fidati.

Il significato del testo risulta molto criptico e di difficile discernimento al punto che il testo sembra corrotto. Anzitutto, sottolineo la difficolta di resa dell'incipit del paragrafo, che ho tradotto: "Cercavamo di sapere chi fosse lui (ובקשנו ממנו מי הוא) tra coloro

[233]Per quanto riguarda l'utilizzo di queste sostanze in ambito magico, L. Schiffman propone alcuni paralleli con *Sefer Ha-Razim*. (Vedi Schiffman, "The Recall", *op. cit*., pp. 275-281).

[234] Sui riferimenti halakhici dei termini impiegati in questo passo vedi Schiffman, "The Recall", e Saul Lieberman, "The Knowledge of *Halakha* by the Autors (of Authors) of the Heikhaloth", in I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, (2° ed.), *op. cit*., pp. 297-300. Margarete Schlüter, inoltre, fa notare la vicinanza con il trattato extra-halakhico *baraita' de-Massekhet Niddah* (vedi "Die Erzählung von der Rückholung des R. Nehunya ben Haqana aus der Merkavah-*schau* in ihrem redaktionellen Rahmen", «FJB», 10, 1982: 65-109).

che scendono nella *merkavah* e coloro che non scendono nella *merkavah* (מיורדי מרכבה ולא מיורדי מרכבה)". Di primo acchito il testo risulta assolutamente privo di senso, tuttavia, confrontandolo con altri luoghi dell'opera, il significato diviene coerente. Nello specifico, l'espressione "coloro che scendono nella *merkavah* e coloro che non scendono nella *merkavah*" è attestata anche in §224, dove il testo aggiunge a quest'espressione la lezione שלא ברשות, "senza autorità". Con ciò, l'espressione diverrebbe: "coloro che scendono nella *merkavah* e coloro che scendono nella *merkavah* senza autorità". In aggiunta, all'inizio della nostra sequenza testuale in §225 il testo riportava come i prodi della *ḥavurah* volesse conoscere la "differenza" (פרש) che contraddistingue lo *yored merkavah* degno di scendere nel carro celeste. Cercando ora di applicare questi ragionamenti all'incipit del paragrafo, il testo diverrebbe: "cercavamo di sapere da lui quale fosse (la differenza) tra coloro che scendono nella *merkavah* e coloro che scendono nella *merkavah* (senza autorità)". Ovviamente, quest'ipotesi intende solamente chiarificare il testo, senza forzarlo nella sua struttura. Detto ciò, ben ha-Qanah risponde ai suoi allievi raccontando la qualità di coloro che scendono nel carro celeste di diritto. Al riguardo, il testo afferma: "Questi sono uomini che coloro che scendono nella *merkavah* prelevano (לוקחין), fanno alzare (מעמידין) in alto (למעלה) e fanno sedere davanti a loro (מושיבין)". Anche in questo luogo il testo è alquanto scuro. Infatti, apprendiamo che gli *yordei la-merkavah* sono coloro che prendono l'uomo degno e lo fanno sedere davanti a loro. A mio avviso, la difficile comprensibilità del passaggio è dovuta al fatto che le funzioni di "prendere", "fare alzare in alto", e "far sedere" lo *yored merkavah* sono attribuite a sua volta agli *yordei la-merkavah*, e non, come ci si potrebbe invece aspettare, ad altri entità del mondo celeste, quali gli angeli. A questo riguardo, se confrontiamo il nostro testo con il paragrafo §236 ci accorgiamo subito, al contrario, come qui siano gli angeli che portano il mistico al cospetto del trono della gloria e non gli *yordei la-merkavah*. Si consideri il seguente passaggio in §236:

> […] Questi lo fanno entrare (נכנסין) davanti al trono della sua gloria e fanno uscire davanti a questo ogni sorta di melodia e canto, e cantando lo sollevano da terra (מעלין) e lo fanno sedere (מושיבין) accanto ai *Kherubîm*, agli *'Ophannîm* alle sante *Hayyot*; ed egli vede

cose meravigliose e portentose, maestà e grandezza, santità e purezza, terrore, umiltà e rettitudine in quell'ora.

Come evidente, qui sono gli angeli che "sollevano da terra" (מעלין) e "fanno sedere" (מושיבין) il mistico al cospetto del trono. A sua volta, possiamo notare come qui testo impieghi il participio מושיבין allo stesso modo di §228, con la sola differenza che qui è introdotta la lezione מעלין in luogo del costrutto מעמידין למעלה. Per concludere il ragionamento, ritengo sia probabile che il copista di §228 possa aver utilizzato fonti differenti da quelle della sequenza §§232-236, che riporta una sua coerenza interna. Tuttavia, risulta comunque difficile spiegare la confusione presente in §228, la quale, comunque, potrebbe esser a sua volta esser attribuita al copista di questa sezione. Ancora una volta, il rapporto tra le varie *microforms* risulta sfuggente e privo di coerenza, dovuto alle molteplici manipolazioni e stratificazioni che questi testi hanno subito.

Tornando all' interpretazione del paragrafo, nel testo così stabilito, quindi, gli angeli conducono "coloro che sono degni di scendere nella *merkavah*" davanti al trono, comandando loro così: "Contemplate (צפו), osservate ראו, udite (האזינו) e scrivete (כתבו) tutto ciò che noi diciamo e tutto ciò che noi ascoltiamo davanti al trono della gloria". Il testo ora è coerente con le altre sezioni che parlano della fase finale della *yeridah*, dove il mistico ascolta e partecipa ai canti del corteo angelico intonando inni al Signore; così in §236 e §251. Risulta particolarmente interessante, invece, il fatto che il nostro paragrafo attribuisca allo *yored merkavah* anche la funzione di "scrivere" ciò che si ode davanti al trono della gloria, che nel testo è espresso dall'imperativo כתבו. In merito, nell'introduzione al testo (vedi paragrafo 2.1.1., sezione 1) ho già messo in evidenza la connessione tra la trasformazione angelica di Meṭaṭron – che in linea con E. Wolfson ho interpretato come modello per antonomasia dello *yored merkavah*, in contrasto con P. Schäfer[235] – e la sua funzione di scriba e vicario di Dio. Ciononostante, vi è da sottolineare come questo sia un caso isolato all'interno degli *Hekhalot*, il quale non trova paralleli negli altri paragrafi che descrivono l'*unio liturgica* del mistico con il corteo angelico.

[235] Per la critica di Schäfer a Wolfson si veda *The Origins of Jewish Mysticism*, *op. cit*. pp. 19-20; 339-348.

Continuo ora il commento testuale con i paragrafi §§237-243, che in linea con R. Boustan[236] e A. Kuyt[237] considero un'unica sequenza testuale. Per una questione tematica, nella mia analisi ho considerato questa sequenza come antecedente ai paragrafi §§232-236, i quali descrivono la fase finale dell'ascesa celeste culminante nell'*unio liturgica* descritta in §236. I paragrafi §§237-243, infatti, riguardano l'errore commesso da Rabban Šimʿon ben Gamli'el alle porte del settimo palazzo. Secondo R. Boustan le informazioni contenute in questa pericope contengono alcune istruzioni conclusive legate al materiale della *ḥavurah* in §§198-203. Nello specifico, in §237 il testo reintroduce la fraseologia di §199, affermando:

> Tutti i compagni sono paragonabili a questa qualità (משלו כל החבירים למידה זו): a un uomo che abbia una scala nella sua casa. Egli sale e scende su di essa, e non v'è chi lo possa ostacolare. Beato sei tu, Signore, che indichi i misteri e sei Signore dei segreti

Il paragrafo riprende la questione della *middah* del mistico, affermando ora che tutti i prodi della compagnia hanno acquisito questa qualità. Il passo evidentemente sottintende che essi hanno completato l'ascesa celeste[238] acquisendo la capacità di salire (לעלות) e scendere (לירד) sulla scala (סולם) che porta al trono della gloria. Al paragrafo §237, quindi, viene introdotto l'argomento centrale della sequenza testuale:

> Disse Rabbi Yišmaʿel:
> Rabban Šimʿon ben Gamli'el era furioso con me. Egli mi disse: "ZHPNWRY'Y stava per punirci e schiacciarci come crusca. Perché tu hai commesso intenzionalmente un tale errore, quando hai pensato che Yonatan ben Uzzi'el fosse uomo dappoco in Israele. Cosa sarebbe successo se fosse sceso e si fosse trovato all'entrata del settimo palazzo senza sigillo? Cosa gli sarebbe accaduto? Gli sarebbe bastato strizzare appena gli occhi che i guardiani dell'ingresso del settimo palazzo portassero su di lui il decreto di distruzione su di lui. (§238)
>
> Rabbi Yišmaʿel disse:

[236] *From Martyr*, *op. cit.*, pp. 259-264.
[237] *The 'Descent'*, *op. cit.*, pp. 103-107.
[238] Benché le informazioni di §§237-243 riguardino questioni precedenti all'*unio liturgica* del mistico, che è stata appena descritta in §236, il testo di §237 ci lascia ipotizzare che l'autore o il copista abbia volutamente inserito questa sequenza testuale a questo punto della narrazione.

> Mi recai furente da Rabbi Neḥunya ben ha-Qanah, mio maestro, dicendo: "Il patriarca è arrabbiato con me! Come mai io vivo ancora?". Mi disse: "Figlio di prominenti, se così non fosse, che gloria avrei io in mezzo a voi? Io ho messo nelle vostre bocche la Torah, Profeti e Agiografi, *Mišnah* e il *midraš*, *halakhot* e *'aggadot*, più le *halakhot* proibite e quelle permesse[239]. Se non fosse per i segreti della Torah, che io ho nascosto a voi, sareste venuti al mio cospetto? Io so perché siete venuti: siete venuti per i guardiani dell'entrata del settimo palazzo". (§239)
>
> Vai e di' al patriarca: "Per quanto riguarda i guardiani dell'entrata del sesto palazzo, è permesso chiamare i nomi di ciascuno di loro e invocarli, ma per i guardiani dell'entrata del settimo palazzo, l'uomo è confuso dal loro suono, che non è in grado di invocare, dal momento che per ciascuno di loro il suo nome è chiamato con il nome del re del mondo; pertanto io non li ho spiegati. Ora che tu hai chiesto la loro spiegazione, venite e alzatevi in piedi, ed ognuno di voi, quando usciranno dalla mia bocca ciascuno dei loro nomi, piegatevi e cadete sulla vostra faccia". Subito giunsero i prodi dell'assemblea e tutti i membri dell'accademia e stettero in piedi davanti a R. Neḥunya ben ha-Qanah, il quale parlò, mentre gli altri cadevano sui loro volti e gli scribi registravano. (§240)

Il problema centrale affrontato nei tre paragrafi è chiaramente l'errore che il patriarca (נשי) Šimʿon ben Gamli'el e Yonatan ben Uzzi'el hanno commesso davanti ai guardiani del settimo palazzo. Dal testo, infatti, possiamo ricavare che ben Uzzi'el, in particolare, era senza il sigillo necessario per attraversare il settimo palazzo. Come fatto notare da Boustan, è molto significativo il fatto che l'errore davanti al settimo palazzo investa anche il patriarca ben Gamli'el. In merito, in diversi luoghi della letteratura rabbinica è presentata la disputa tra R. Yišmaʿel, modello del sommo sacerdote (כהן גדול), e R. Šimʿon ben Gamli'el, il patriarca[240]. È alquanto probabile, quindi, che *Hekhalot rabbati* reinterpreti questa disputa nel contesto narrativo della mistica dei palazzi celesti, che nel testo del paragrafo §238 sarebbe confermato dal rimprovero mosso dal patriarca a R. Yišmaʿel, accusandolo di "aver commesso intenzionalmente l'errore" (שגגת זדון). Volendo fare un passo ulteriore, si potrebbe perfino arguire che l'opera rispecchi un ebraismo favorevole al sacerdozio e critico nei confronti del patriarcato. Tuttavia, benché

[239] Ho mantenuto il termine ebraico *halakhot* senza tradurlo, poiché sospetto che nell'espressione "*halakhot* proibite" (הלכות אסור) vi possa essere riferimento all'interpretazione di Ezechiele discussa in *b*Ḥagigah 11b.
[240] Si veda l'ampia discussione in R. Boustan, *From Martyr*, *op. cit.*, pp. 77-81.

questa posizione abbia noti sostenitori[241], la questione è stata ridimensionata proprio da Boustan, il quale ha messo chiaramente in evidenza come la dimensione sacerdotale in *Hekhalot Rabbati* sia trattata secondo angolature diverse e talvolta discordanti[242].

In seguito, il testo continua raccontando di come R. Yišmaʿel si sia recato presso il maestro Neḥunya ben ha-Qanah lamentando l'errore, che questi ha commesso, di omettere i nomi dei guardiani del settimo palazzo. Segue quindi la giustificazione del maestro ben ha-Qanah, che in merito ai nomi dei guardiani del settimo palazzo afferma: "L'uomo è confuso dal loro suono (משמע שלהם מבוהל), che non è in grado di invocare (ליגע), dal momento che per ciascuno di loro il suo nome è chiamato con il nome del re del mondo". Questa affermazione del maestro ben ha-Qanah ricorda molto quanto è detto sull'angelo Meṭaṭron in 3 *Enoch* (cfr. §15), dove citando *Es*. 23,21 il testo afferma: "Mi ha chiamato Ywy il piccolo (יוי הקטן) al cospetto di tutta la sua famiglia in eccelso, com'è detto: «Perché il mio nome è in lui (כי שמי בקרבו)»[243]. Come per l'angelo Meṭaṭron, quindi, anche gli i nomi degli angeli guardiani del settimo palazzo si confondono con il nome di Dio. Vale la pena sottolineare, quindi, come in §244 l'angelo ʻAnafi'el, il quale in *Hekhalot Rabbati* ricopre la stessa funzione dell'angelo Meṭaṭron, sia chiamato così "dal nome del suo Signore" (שם רבו). Tornando al testo di §240, a questo punto troviamo un interessante passaggio in riferimento alle istruzioni dei nomi dei guardiani del settimo palazzo. Per l'appunto, il maestro ben ha-Qanah afferma: "Ora che tu hai chiesto la loro spiegazione, venite e alzatevi in piedi (באו ועמדו על רגליהם), ed ognuno di voi, quando usciranno dalla mia bocca ciascuno dei loro nomi, piegatevi e cadete sulla vostra faccia (כרעו ותפלו על פניכם)". In particolare, il comando "venite e alzatevi in piedi" (באו ועמדו על רגליהם) riporta la scena nel contesto templare del paragrafo §203, dove i membri della *ḥavurah* erano seduti davanti a Neḥunya ben ha-Qanah mentre questi spiegava i segreti della *yeridah*. Con ciò, il rimprovero del patriarca Šimʿon ben Gamli'el nei confronti di R. Yišmaʿel sembrerebbe avvenisse in questo stesso contesto: in altre parole, ipotizzando che la salita attraverso i palazzi celesti sia il prodotto di una visione

[241] Si ricordi soprattutto il lavoro di Rachel Elior, *The Three Temples*, *On The Emergence of Jewish Mysticism* (1ª ed. 2002, in ebraico); trad. ingl. David Louvish, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford – Portland (Oregon), 2004.
[242] *Ivi*, pp. 264-281.
[243] Il passo è citato anche nel Talmud babilonese (*b*Sanhedrin 38b), dove *Es*. 23,21 è oggetto di discussione tra Rav. Idit e i *minim*. Un'ampia discussione del passo è contenuta in P. Schäfer, *The Jewish Jesus*, *How Judaism and Christianity Shaped each other*, Princeton University Press, New Jersey, 2012, pp. 103-150.

interiore da parte dei mistici seduti in assemblea davanti a Neḥunya ben ha-Qanah, l'errore avrebbe costretto il patriarca e Yonatan ben Uzzi'el ad interrompere lo stato contemplativo per ricevere nuove istruzioni dal maestro. Detto ciò, quindi, il maestro ben ha-Qanah richiamerebbe in piedi l'assemblea dei discepoli per rivelare i nomi dei guardiani del settimo palazzo e i rispettivi sigilli, aggiungendo che ad ogni loro nome essi devono piegarsi e cadere con la faccia a terra (nel testo espresso dall'ebraico ברעו ותפלו על פניכם). Se l'esegesi da me proposta è corretta, potremmo essere di fronte alla descrizione di una seduta mistica di discepoli coordinata da un maestro, che andrebbe a testimoniare a favore dell'esistenza di conventicole di mistici della *merkavah* come già aveva supposto G. Scholem. Tuttavia, utilizzare un'interpretazione testuale per trarre conclusioni intorno a più ampie questioni storiche potrebbe risultare alquanto tendenzioso, pertanto sottolineo l'assoluta cautela con la quale deve essere considerata la mia ipotesi.

Ometto l'analisi dei paragrafi §§241-243 che, riportando i nomi degli angeli del settimo palazzo e i rispettivi sigilli, si dimostrano in linea con la tipologia di istruzioni presente in §§219-223 e §§229-231. Riprendo invece il commento dai paragrafi §§232-236, relativi a questioni tematicamente successive a quanto visto in §§237-243, passando dal settimo palazzo fino alla visione del trono divino. Iniziando da §232, sulla scorta di A. Kuyt[244] reputo che il paragrafo sia coerentemente collegato alla narrazione di §231, dove vi è menzione al "dono" (דורון) che l'angelo Dumi'el porta allo *yored merkavah*. All'inizio di §232, viene chiarito cosa si intenda con tale termine:

> E qual è il dono? Disse R. Yišmaʿel:
> Così disse Rabbi Neḥunya ben ha-Qanah:
> Questo è il dono che Dumi'el, il principe, porta davanti al vagone (קרון) dell'uomo che meritevole e che scende nella *merkavah*. Questo non è un dono d'oro o d'argento ma è costituito dal merito che attribuiscono a quell'uomo, al quale non chiedono nulla, né nel primo palazzo, né nel secondo, né al terzo, né al quarto, né al quinto, né al sesto, e nemmeno al settimo, ma egli mostra i sigilli e loro lo lasciano entrare.

Dal testo apprendiamo che il "dono" (דורון) non è nulla di materiale, ma coincide invece con il fatto che lo *yored merkavah* è ritenuto meritevole (זוכה) di compiere la discesa nel

[244] *The 'Descent', op. cit.*, pp. 97-98

carro celeste. Qui il testo si dimostra in linea con la questione precedentemente sollevata ai paragrafi §199; §224; §225; §§258-259, e relativa a ciò che definisce l'attributo (מדה) e il merito (זוכה) del mistico per compiere con successo la *yeridah*. Questa ripresa tematica proverebbe che il redattore del testo ha cercato di unire sequenze testuali, seppur talvolta costituite da materiali diversi e alcune discrepanze linguistiche, al fine di costituire un'opera tematicamente coerente.

Successivamente, il testo menziona uno strano oggetto appartenente al mistico, definito dall'ebraico קרון, traducibile con "piccolo carro", o meglio, "vagone". Tale termine è un *hapax* all'interno degli *Hekhalot*, impiegato solo in *Hekhalot Rabbati* in connessione con la discesa nella *merkavah*. Dopo aver appreso da §233 che l'angelo Dumi'el fa sedere il mistico alla sua destra su di una panchina si pura pietra (ספסל של ליתוק), ai paragrafi §§234-235 si legge:

> Gli dice due cose:
> "Di fronte a voi attesto e vi avverto che colui che discende deve possedere queste due caratteristiche (מדות): ha letto la Torah, i Profeti e gli Agiografi, e ha studiato le *mišnayyoth*, il *midraš*, le *halakhot*, le '*aggadot*, le interpretazioni delle *halakhot* proibite e permesse; ed egli è uno che ha rispettato ogni precetto scritto nella Torah, e ha osservato tutte le proibizioni delle leggi, dei patti e delle istruzioni che furono dette a Mosè sul Sinai". (§234)

> Se egli dice a Dumi'el di avere almeno uno di questi due attributi, allora Dumi'el, il principe, si unisce con Gavri'el, lo scriba, il quale scrive per lui la pergamena (הנייר) che viene apposta sul timone del vagone di quell'uomo dicendo: "Così e così è la Torah di tal-dei-tali e così le sue azioni (מעשיו), ed egli cerca di entrare davanti al trono della sua gloria". (§235)

Il testo dei paragrafi reintroduce la questione delle *middot* del mistico, spostando la questione su un piano normativo centrato sullo studio dei testi classici della tradizione rabbinica. Infatti, laddove in §199 la *middah* del mistico era caratterizzata da una rettitudine etico-morale, che prevedeva l'esenzione da otto attività peccaminose, qui il testo afferma che lo *yored merkavah* deve essere un esperto delle scritture. Tuttavia, un passaggio contenuto in §235 mi fa sospettare che in realtà questa sequenza testuale sia

collegata alla dimensione etica di §199. Al riguardo, in §235 il testo ebraico afferma che il mistico deve possedere "almeno una di queste due caratteristiche" (**אחת משתי מידות**), dove una potrebbe essere relativa all'ambito etico-morale in linea con §199 e l'altra relativa allo studio delle sacre scritture. In altro caso, se nel passo di §234: "**Ha letto** la Torah, i Profeti e gli Agiografi, e **ha studiato** le *mišnaiyyoth*, il *midraš*, le *halakhot*, le *'aggadot*, le interpretazioni delle *halakhot* proibite e permesse", si interpretano i verbi "ha letto" (**קרא**) e "ha studiato" (**שונה**) come i due requisiti effettivamente richiesti, non vi è bisogno di ipotizzare un riferimento a §199. In merito vi è da dire che i verbi **קרא** e **שונה** rimandano a due azioni molto simili, che potremmo etichettare come "studio delle sacre scritture", mentre resta il problema della purità etico-morale menzionato in §199. Considerando la tecnica redazionale del *bricolage* tipica di questi testi, non è da escludere che il presente passo rappresenti un nucleo narrativo primitivo, collegato ai materiali dei paragrafi §§198-203, su cui si sono state innestate altre unità testuali.

Tornando al testo del paragrafo §235, dopo la menzione alle *middot* del mistico, leggiamo che Dumi'el si rivolge all'angelo Gavri'el, che in funzione di scriba registra su di una pergamena "la Torah" (**תורתו**) e le "azioni" (**מעשיו**) dello *yored merkavah*, apposte poi sul timone (**סקרייא**) del suo "vagone". In questo episodio l'angelo Gavri'el ricopre una funzione molto simile a quanto abbiamo visto per Enoch in *Test. Abr.* [B] 11, 3-4, dove il patriarca figura come "scriba della giustizia" (**γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης**), intento a registrare i peccati delle anime. Allo stesso modo, la valutazione del merito dello *yored merkavah* richiede una valutazione delle sue "azioni" (**מעשיו**) e della sua rettitudine nei confronti della legge (**תורתו**). Come suggerito da R. Boustan nella sua analisi della versione della *Storia dei dieci Martiri* contenuta in *Hekhalot Rabbati* (§§107-121), scenari quali il tribunale celeste e azioni come la registrazione dei peccati dei martiri rivelano, ancora una volta, la tendenza degli *Hekhalot* di attingere da temi ben noti nell'ambito dell'apocalittica giudaico-cristiana[245]. In linea con ciò, ritengo che la valutazione dei meriti del mistico, registrati dallo scriba Gavri'el, presenti delle affinità con questa tradizione letteraria, benché qui non vi sia menzione esplicita al "tribunale celeste" (**בית דין**).

[245] *From Martyr*, *op. cit.*, pp. 165-173.

Una volta redatto il verdetto della valutazione, esso viene apposto sul "timone" (סקריא) del "vagone" del mistico. Come accennato prima, questo "vagone" (קרון) del mistico è un oggetto alquanto oscuro e privo di ulteriori descrizioni nel corpo degli *Hekhalot*. Suggerisco di confrontare questo oggetto con quanto è descritto in un altrettanto oscuro passo del Talmud babilonese. in *b*Bava' Meṣîa' 85b vi è menzione ad un "carro" (מגוהרקא) con il quale Rabbi Ḥiyya raggiunge l'accademia celeste (למתיבתא דרקיע) dei saggi:

> Disse Rav Ḥaviva:
> Mi disse Rav Ḥaviva bar Sumarqei: "Ho visto uno dei saggi che il profeta Elijah è solito visitare, e i suoi occhi apparivano belli al mattino, ma sembravano bruciati dal fuoco alla sera". Gli dissi: "Cos'è questo?" Ed egli mi rispose: "Ho detto ad Elia: mostrami i saggi mentre ascendono all'accademia celeste (סלקי למתיבתא דרקיע)". Elijah mi disse: "Tu puoi guardare ad ognuno di loro tranne al carro (מגוהרקא) di Rabbi Ḥiyya, che non puoi ammirare". Chiesi ad Elijah: "Quali sono i segni del carro di Rabbi Ḥiyya?" Mi rispose: "Degli angeli accompagnano i saggi quando ascendono (סלקי) e discendono (נחתי), eccetto per il carro di Rabbi Ḥiyya, che ascende e discende da solo".

Questo curioso passo del Talmud impiega un lessico molto vicino a quello della *yeridah*. Anzitutto, l'accademia celeste (למתיבתא דרקיע) menzionata ricorda molto la grande *ḥavurah* descritta in §§201-203; mentre, per descrivere il viaggio celeste dei saggi all'accademia, il testo utilizza chiaramente la successione dei termini "ascendono" (סלקי) e "discendono" (נחתי) come sono impiegati negli *Hekhalot*. Infine, apprendiamo che Rabbi Ḥiyya possiede un "carro" (מגוהרקא) con il quale compie il suo viaggio celeste. Detto ciò, ritengo probabile che vi sia una connessione tra il termine aramaico מגוהרקא e l'ebraico קרון, in quanto entrambi identificano un oggetto utilizzato per compiere l'ascesa al cielo. Purtroppo, il passo del Talmud non fornisce ulteriori informazioni sull'ascesa al cielo di Rabbi Ḥiyya, pertanto diviene problematico concludere che il suo viaggio si compia con la contemplazione della *merkavah*. Ciononostante, il lessico impiegato nel passo e la tipologia dell'episodio descritto fanno pensare che questo sia collegato alla tradizione della discesa nella *merkavah*.

Tornando ai paragrafi §232-236, questa sequenza testuale si conclude in §236 con la descrizione dell'entrata del mistico nel settimo palazzo e la sua unione al corteo angelico

(*unio liturgica*), che ho ampiamente analizzato nell'introduzione al testo nelle sue connessioni con le dinamiche di *angelification* ed *enthronement* (vedi paragrafo 2.1.1., sez. 1).

Continuando con il mio commento al testo, discuto ora la sequenza §§249-251, che contiene un'altra versione della *unio liturgica* del mistico con il corteo angelico. Al paragrafo §249 vi è un breve inno al Signore, che su suggerimento di A. Kuyt[246] interpreto come un'interpolazione inserita dal redattore per legare §249 alla precedente sequenza §244-248. Dettagli interessanti, invece, sono forniti al paragrafo §250:

> E Gli danno forza. Subito Soffia un corno dall'alto del firmamento che è sopra alle loro teste (*Ez*. 1,26), e le sante *Ḥayyot* si coprono il volto, i *Kherubîm* e gli *Ophannîm* girano il loro volto, ed egli entra al cospetto del trono della gloria.

Anzitutto, dall'attacco *ex abrupto* del paragrafo: "E Gli danno forza (היו נותנים בו כח)", comprendiamo chiaramente che questo è stato legato dal redattore al resto della narrazione tramite §249. Successivamente, il dato fondamentale qui è la citazione di *Ez*. 1,26: "Soffia un corno dall'alto del firmamento che è sopra alle loro teste". L'utilizzo del corno (קרן), o più spesso di una tromba (cfr. *Apoc. Sof.* 9,1; *Is* 58,1; *Ez*. 33,16; *Os*. 8,1) è finalizzato al richiamo del popolo d'Israele; mentre in contesto escatologico è spesso utilizzato per annunciare il giudizio finale o lo scontro finale contro le fazioni del male (si veda in merito 1QM). Ciò rivela nuovamente una certa affinità con il lessico e le tipologie narrative impiegate nelle apocalissi giudaico-cristiane.

Infine, la sequenza si chiude in §251, dove lo *yored merkavah* intona inni e canti davanti al trono della gloria, in linea con §236.

Sorvolo sui paragrafi §§252-257, i quali contengono una lunga serie di inni e preghiere rivolti a Dio nel contesto della *unio liturgica* e vicini alla liturgia sinagogale[247]. Riprendo invece il commento con i paragrafi §§216-218, dedicati all'azione messianica del mistico, e che costituiscono l'ultima sequenza testuale del mio commento. Ho posto per ultima

---

[246] *The 'Descent'*, *op. cit*., pp. 108-110

[247] Sulle affinità tra gli inni dello *yored merkavah* e la liturgia sinagogale, vedi: G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, *op. cit*., pp. 20-31; Rachel Elior, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines", «JSQ», 4, 1997: 217-267; David Halperin, *The Faces of the Chariot*, *op. cit*., pp. 262-356; Michael d. Swartz, *Mystical Prayer in Ancient Judaism: an analysis of Ma'aseh Merkavah*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1992; José Costa, "Liturgical Community, Priesthood, *Qedusha* ans Synagogue From Qumran to the *Hekhalot* Texts Through Rabbinic Literature", in Simon C. Mimouni (*et. al.*) (a cura di), *La Sacerdotalisation dans le Premiers Écrits Mystiques Juifs et Chrétiens*, Brepols, Turnhout, 2021, pp. 95-133.

questa sequenza in ragione dei temi che essa tratta. Specialmente al paragrafo §218, vengono sottolineati alcuni aspetti "messianici" della *yeridah* del mistico. Nel testo si legge:

> ṬWṬRWSY'Y YHWH Dio d'Israele brama e attende nella maniera in cui egli attende la redenzione (לגאולה) e il tempo della salvezza (לעת ישועה) che è in serbo per Israele dopo la distruzione del Secondo Tempio. Quand'è che lo *yored merkavah* discenderà nel carro? Quand'è che egli osserverà la maestà che è in alto? Quand'è che egli udirà la fine della salvezza (קץ הישועה)? Quand'è che vedrà ciò che occhio non ha visto (*Is*. 64,4)? Quand'è che salirà e porterà annuciò al seme di Abramo?

È chiaro come qui vi siano impiegati termini legati ad argomenti escatologici e messianici tipici della riflessione giudaica, come il termine "redenzione" (גאולה) e "salvezza" (ישועה). Come argomentato da Schäfer[248], è verosimile pensare che la visione della *merkavah* da parte del mistico non sia fine a se stessa, ma abbia delle finalità anche nei confronti di del popolo d'Israele, di cui lo *yored merkavah* ne sarebbe il messaggero celeste. Nel testo, la frase: "Quand'è che salirà e porterà annuciò (יגיד) al seme di Abramo?", ci suggerisce che il mistico, dopo la sua visione, abbia degli obblighi nei confronti della comunità d'Israele. Ciò è confermato anche dall'*incipit* di *Hekhalot Rabbati* in §81, alla fine del quale si legge che il mistico può conoscere "ciò che accadrà nel futuro del mondo" (ולידע כל מה שעתיד להיות בעולם), sottolineando che dalla visione della *merkavah* egli può comprendere alcuni aspetti dei futuri accadimenti nel quale il popolo di Israele sarà coinvolto. Si confronti anche la parte finale di §218, dove l'espressione: "Quand'è che egli udirà (ישמע) la fine della salvezza (קץ הישועה)?", ci riconferma come la visione del carro sia connessa alla "salvezza" (ישועה) del popolo eletto. Tuttavia, questo aspetto "messianico" dello *yored merkavah* è poco sviluppato all'interno degli *Hekhalot*, dove ne viene fatta breve menzione solo in *Hekhalot Rabbati*. Infatti, non abbiamo un quadro chiaro del rapporto tra messianismo e *yeridah*, che resta un argomento secondario di questa letteratura. Ciò porta a due considerazioni: secondo la prima, il fatto che quest'argomento sia stato poco sviluppato potrebbe essere il prodotto di una scelta dei redattori di questi testi. Come conseguenza, se ne potrebbe ricavare che

[248] *The Origins*, *op*. *cit*., p. 281; cfr. anche Peter Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, *op*. *cit.* p. 143.

l'aspetto messianico dello *yored merkavah* fosse uno dei nuclei tematici più antichi di questa letteratura[249], precedente all'interpolazione di materiale magico-teurgico, messo poi da parte nelle successive redazioni di questi testi. Oppure, come suggerito da Schäfer, potrebbe darsi che proprio gli stessi Ḥasidei 'Ashkenaz, responsabili della redazione dei testi trasmessi fino a noi, abbiano inserito questo tema in linea con il clima escatologico-messianico che caratterizza molti dei loro scritti[250].

Riassumo nella tabella sottostante la progressione con la quale sono state analizzate le sequenze testuali dell'episodio della *ḥavurah*:

Cosmologia	§§198-203;	§§206-213			
Guardiani Celesti	§§213-215	§ 224	§§244-248	§§258-259	
Yeridah	§§204-205	§§219-223; §§229-231	§§225-228	§§237-243	§§233-236; §§249-251; §§252-257
Yeridah	§§216-218				

Benché il rapporto tra le varie *microforms* sia ancora molto oscuro e privo di una logica interna coerente, ho cercato di dividere le sequenze della *ḥavurah* considerando le istruzioni legate alla grande assemblea il nucleo originario dell'episodio, il quale poi sarebbe stato espanso da una serie di interludi. Da ciò ne risulta che i seguenti paragrafi: §§198-203; §§206-213; §§213-215; §§219-223; §§229-231; §§232-236; §§237-243; §§258-259, rivelano una coerenza interna nella misura in cui trattano delle istruzioni relative ai sette palazzi e ai sigilli da impiegare per raggiungere il trono della gloria. Il resto dei paragrafi, invece, rivela una divergenza tematica tale che ho supposto possano essere frutto di interpolazioni successive[251], aggiunte nel corso del processo di *bricolage* redazionale che ha prodotto la recensione di *Hekhalot Rabbati* a noi nota. Ovviamente, concludo ribadendo il carattere meramente congetturale di questa ricostruzione, frutto

[249] Questo enfatizzerebbe molto il presunto legame tra la tradizione della *merkavah* e l'apocalittica giudaica, nella quale l'aspetto messianico del visionario (soprattutto nelle *ascent apocalypses*) è ampiamente trattato. In merito, vedi J. J. Collins (*et al.*) (a cura di), *Apocalypticism and Mysticism in Ancient Judaism and Early Christianity*, De Gruyter, 2018.

[250] Cfr. *The Origins*, *op. cit.*, p. 281; vedi anche Peter Schäfer, "The Ideal of Piety of the Ashkenazi Hasidim and Its Roots in Jewish Tradition", «JH» 4, 1990, pp. 9-23.

[251] Le mie conclusioni in merito hanno tenuto conto delle analisi che R. Boustan (*From Martyr*, *op. cit.*, 248-264) e A. Kuyt (*The 'Descent'*, *op. cit.*, pp. 60-125) hanno compiuto sull'episodio della *ḥavurah*.

delle mie analisi filologiche sul testo, dalle quali ne è scaturito un possibile modello di interpretazioni dell'episodio della *ḥavurah* e del processo redazionale nel quale è stato coinvolto.

3. L'ASCESA CELESTE DI PAOLO E DI RABBI YIŠMAʿEL: RISULTATI

Di seguito presenterò i risultati delle analisi filologiche compiute sull' *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) e su *Hekhalot Rabbati* (§§198-268). Premetto che i due capitoli centrali di questa ricerca, dedicati ai due esemplari testuali scelti, sono serviti principalmente per mettere a fuoco la *Sitz im Leben* dei due testi. Tramite i commenti alle due opere, infatti, si è riusciti a delineare i rispettivi contesti culturali che hanno prodotto i testi, preparando il terreno per render conto dei paralleli testuali qui sostenuti. Come argomentato nell'introduzione a questo lavoro, l'analisi delle due opere si basava su ciò che ho definito "schema narrativo dell'ascesa celeste", che ho diviso nelle seguenti unità narrative mobili[252]:

- Viaggiatore Celeste
- Accompagnatore o Mediatore
- Struttura cosmologica costituita da una serie di cieli
- Esame del viaggiatore da parte di guardiani preposti all'entrata dei cieli
- Impiego di sigilli o formule magiche come pegno da corrispondere ai guardiani

Le analisi filologiche condotte sulle due opere, quindi, verranno declinate per ciascuna voce di questo schema. Infine, seguiranno alcune considerazioni sulla storia della trasmissione delle tematiche messe in risalto nei due testi, discutendo anche i possibili influssi e contatti tra le due tradizioni letterarie.

[252] Come argomentato nell'introduzione (si veda il paragrafo 1 dell'introduzione generale), con il termine "unità narrative mobili" mi riferisco all'esistenza di singoli segmenti narrativi facenti parte di una più ampia struttura mitologico-narrativa definita come "schema narrativo dell'ascesa celeste". Queste sequenze narrative sono definite "mobili" poiché possono presentarsi nei testi con alcune fluttuazioni. Valga come esempio quanto è stato constatato in riferimento al numero variabile di cieli impiegato in alcune opere dell'apocalittica giudaico-cristiana, che vediamo oscillare tra 3 (1 *Enoch*) e 10 (2 *Enoch*, recensione lunga).

- **VIAGGIATORE CELESTE**

Il primo punto dello schema narrativo si presenta come l'aspetto su cui i due testi divergono maggiormente. Nello specifico, nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) si è riscontrato (vedi paragrafo 1.2., analisi del quarto cielo: 19,26 – 21,28) come nel quarto cielo, nel contesto della scena del giudizio delle anime, la frase riferita all'anima peccaminosa: "Elle fut jetée en bas, alla dans un corps qui avait été préparé pour elle (ϵⲟⲩⲥⲱⲙⲁ ϵⲁⲩⲥⲃⲧⲱⲧϥ ⲛⲁⲥ)", faccia sospettare che il viaggio di Paolo possa avvenire nella forma della *psychanodìa*, dove egli rappresenterebbe il viaggiatore celeste dotato dell'anima degna di attraversare i cieli. Tale conclusione è stata tratta, inoltre, considerando anche il contesto gnostico nel quale il testo è stato conservato. Infatti, si è sottolineato l'attenzione particolare che le speculazioni gnostiche dedicano al ritorno dell'anima alla dimensione del *plèroma*, che segue alla liberazione dalla prigione corporea. Ciononostante, non vi sono elementi testuali che permettano di confermare con sicurezza quest'ipotesi.

Guardando a *Hekhalot Rabbati*, invece, la questione in esame si intreccia con quello che è stato uno dei quesiti fondamentali a cui la ricerca sugli *Hekhalot* a cercato di rispondere: finzione letteraria o descrizione precisa di pratiche mistiche? Nel corso dell'introduzione al testo (vedi paragrafo 2.1.1., sezione 1), ho messo in risalto come il responso di Ḥay Ga'on ci suggerisca qualche spunto. In particolare, nella frase: "E così egli guarda dentro di loro (בנפימיו) e nelle loro stanze, come se quello guardasse con i suoi stessi occhi (כמי שהוא רואה בעיניו) i sette palazzi", ho sostenuto che l'ebraico כמי שהוא רואה בעיניו si riferisca ad una modalità di visione dei palazzi celesti che viene riprodotta nell'interiorità del mistico durante lo stato contemplativo (si veda anche la mia analisi della "richiamata di Rabbi Neḥunya ben ha-Qanah dallo stato contemplativo" in §§225-228, contenuta al paragrafo 2.1.4.) . Infine, ho proposto di paragonare questa dinamica con il famoso esercizio ascetico-intellettuale del filosofo Plotino noto secondo la massima ἆφελε πάντα, "elimina ogni cosa". Il significato di questo monito, infatti, prevede il ritorno del sapiente nella sua interiorità attraverso l'eliminazione della dualità gnoseologica soggetto-oggetto, dalla quale scaturisce la visione intellettuale. Secondo queste considerazioni, quindi, il tipo di visione esperita dallo *yored merkavah* non si costituirebbe come una *psychanodìa* – che si delinea, piuttosto, come una tecnica narrativa volta a descrivere un particolare tema, nello specifico, il

ritorno dell'anima al *plèroma* – ma come frutto di uno stato contemplativo indotto attraverso un rigido esercizio ascetico-intellettuale.

In conclusione, vi è da rilevare che l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) presenta un certo allineamento con le tecniche narrative impiegate nell'apocalittica giudaica[253]. l'impiego dello schema narrativo dell'ascesa celeste nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), infatti, si pone nel solco di questa tradizione. Al contrario, il viaggio di Rabbi Yišmaʿel esemplificherebbe il risultato di una pratica mistica che un pubblico di persone può ripetere in determinate condizioni ascetico-rituali. In accordo con Martha Himmelfarb[254], pertanto, sottolineo come gli *Hekhalot* abbiano l'aspetto di un "manuale di istruzioni" rivolto ad una cerchia di iniziati; laddove le *ascent apocalypses*, invece, si presentano come meri prodotti letterari.

- **ACCOMPAGNATORE O MEDIATORE**

In merito a questo secondo punto dello schema riscontriamo un'altra rimarchevole differenza tra i due testi. Cominciando dall'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), nell'introduzione al testo (paragrafo 1.1.3.) ho sottolineato come la figura denominata ⲡⲕⲟⲩⲉⲓ ⲱⲏⲙ, *"le petit enfant"*, funga da *angelus interpres* nel viaggio celeste di Paolo. Pertanto, l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) dimostra nuovamente di impiegare motivi narrativi ben allineati con la tradizione apocalittica, dove la figura dell'*angelus interpres* occupa un posto centrale.

Al contrario, *Hekhalot Rabbati* non presenta un'angelologia caratterizzata dalle figure di mediazione tipiche del genere apocalittico. Infatti, riscontriamo l'assenza di un *angelus interpres* nel corso del viaggio celeste di Rabbi Yišmaʿel. Ciò corrobora l'assunto, presentato al paragrafo precedente, secondo cui la pratica descritta nella *ḥavurah* non sia il prodotto di finzione letteraria, ma una pratica ascetico-mistica che può esser ripetuta da un pubblico di iniziati. Ciononostante, *Hekhalot Rabbati* presenta comunque delle figure angeliche che aiutano il mistico nel corso del suo viaggio. Si ricordi ad esempio l'angelo 'Anafi'el ai paragrafi §§244-248, il quale apre le porte del settimo palazzo e accompagna il mistico al cospetto del trono divino. In merito a quest'episodio, ho messo in risalto come il gesto del "rialzare il mistico da terra" da parte

[253] Con "tecniche narrative" mi riferisco ovviamente all'utilizzo dello schema dell'ascesa celeste nel contesto dell'apocalissi giudaico-cristiane. Ci tengo a precisare, inoltre, come i singoli punti dello schema narrativo siano stati enucleati sulla base delle osservazioni compiute dalla ricerca sui racconti di ascesa celesti contenuti nell'apocalittica giudaico-cristiana e nella letteratura gnostica. Pertanto, risulta fondamentale, in questa fase del lavoro, chiamare in causa queste tradizioni letterarie.

[254] Si veda "Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature", «HUCA», 59, 1980: 73-100.

dell'angelo faccia riecheggiare alcune scene tipiche della tradizione enochica (cfr. paragrafo 2.1.3.) Ciò detto, vi è da dire che la figura dell'*angelus interpres*, benché assente in *Hekhalot Rabbati*, è presente, invece, nella *macroform 3 Enoch*, dove l'angelo Meṭaṭron accompagna Rabbi Yišmaʿel nel corso del suo viaggio celeste; non a caso, quest'opera è quella maggiormente vicina al genere apocalittico.

In conclusione, anche in questo secondo punto *Hekhalot Rabbati* dimostra di discostarsi dalla tradizione apocalittica e dall'impiego che lo schema dell'ascesa celeste ha avuto in questa tradizione. Tuttavia, ciò non sottolinea una rottura completa con questo genere letterario, ma piuttosto una reinterpretazione di tematiche impiegate in un contesto prettamente magico-mistico.

- **STRUTTURA COSMOLOGICA COSTITUITA DA UNA SERIE DI CIELI**

I risultati che riassumo ora sono frutto delle analisi condotte nell'introduzione a *Hekhalot Rabbati* (paragrafo 2.1.1., sez. 2). Entrambi i nostri testi presentano una struttura cosmologica costituita da più cieli. Come sostenuto nelle mie argomentazioni, ai 10 cieli (ⲡⲏⲩϵ) dell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) corrispondono i sette palazzi celesti (היכלות) di *Hekhalot Rabbati*. Sull'impiego di questo schema cosmologico, i due testi trovano quindi un'intesa. Secondo l'ipotesi sostenuta, le affinità che i due testi presentano a livello cosmologico sono dovute ad una tradizione comune di idee che affonda le sue radici nelle *ascent apocalypses*. In questo sottogenere dell'apocalittica giudaico-cristiana, infatti, possiamo chiaramente riscontrare come un numero considerevole di opere presenta una struttura cosmologica simile a quella dei nostri testi (si ricordi in particolare: 1 *Enoch; Ascensione di Isaia; Apocalisse di Sofonia*; 2 *Enoch*; *Testamento di Abramo*; *Apocalisse; Testamento di Levi*; *Apocalisse di Abramo*; 3 *Baruch*). In seguito, al fine di corroborare la mia tesi, ho messo in evidenza come questo schema cosmologico abbia avuto ampia ricezione anche in alcune opere rabbiniche vicine agli *Hekhalot*. Opere quali *Re'uyot Yeḥezqel*, *Midraš Konen*, *Seder Rabbah di-Bere'šit*, *b*Ḥagigah 12b dimostrano di aver subito l'influenza da parte del pattern cosmologico attestato nelle *ascent apocalypses*. In particolare, queste composizioni del periodo geonico mostrano tutte di aver formalizzato lo schema della sequenza dei cieli nel numero fisso di sette, che secondo l'ordine del Talmud sono: *Wîllon*, *Raqîa'*, *Šeḥaqîm*, *Zevùl*, *Ma'on*, *Makhòn*, *'Aravòt raqîa'*.

Grazie al risultato delle mie analisi è stato possibile argomentare in favore di una tradizione comune che soggiace ai nostri testi. Più precisamente, si riconosce la presenza di pattern cosmologico che ha avuto ricezione tanto nelle apocalissi conservate a Nag Hammadi quanto nelle composizioni rabbiniche del periodo geonico. Ciò ha consentito, quindi, di riallineare *Hekhalot Rabbati* con alcuni temi della tradizione apocalittica, la quale deve esser riemersa nella babilonia sassanide del periodo geonico (tra VII e XI e.v.), come vediamo riflesso in alcuni aspetti di questo *corpus* letterario e in alcune altre composizioni rabbiniche dello stesso periodo[255].

- **ESAME DEL VIAGGIATORE DA PARTE DI GUARDIANI PREPOSTI ALL'ENTRATA DEI SINGOLI CIELI**

Un altro aspetto che accomuna i nostri testi è l'impiego di una angelologia molto elaborata. In particolare, nel corso delle mie analisi filologiche ho sostenuto come le due opere descrivano entrambe una particolare categoria angelica deputata alla sovrintendenza dell'entrata dei singoli cieli/palazzi. Cominciando con *Apocalisse di Paolo* (NH V,2), queste figure assumono il nome di ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ (gr. τελώνης). Nel corso del commento al quinto e sesto cielo (21,9-22,4), ho sottolineato come queste figure angeliche abbiano la funzione di fermare il viaggiatore celeste alle porte dei cieli al fine di esaminare e provare la sua idoneità a passare attraverso di essi. Per quanto riguarda *Hekhalot Rabbati*, invece, abbiamo visto come questa funzione sia ricoperta da guardiani angelici noti con il nome ebraico di שומרים. Anch'essi sovrintendono sull'entrata dei singoli palazzi celesti e mettono alla prova lo *yored merkavah* chiedendo a questo di esibire specifici elementi magico-teurgici come sigilli o *voces magicae*.

Queste due categorie angeliche qui descritte sono inoltre accomunate da un aspetto fisico molto simile. Nel commento ad *Hekhalot Rabbati* (vedi paragrafo 2.1.3.) ho enucleato tutti i paralleli esistenti nella descrizione dell'aspetto delle due categorie angeliche. Più nel dettaglio, abbiamo visto come l'aspetto terribile con cui sono descritti gli שומרים al paragrafo §§213-215 della *ḥavurah* presenti affinità con la descrizione dei ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2). Inoltre, entrambi i testi si dilungano a

[255] Sul riemergere di tematiche apocalittiche nel periodo geonico, sullo sfondo delle lotte tra Roma, impero sassanide e il regno islamico, si veda John C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalypses*, *A postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2005.

descrivere minuziosamente l'equipaggiamento militare di cui sono provvisti. Riguardo al comportamento che i guardiani assumo nei confronti del viaggiatore, invece, ai paragrafi §§258-259 della *ḥavurah* è narrato l'esame a cui gli שומרים sottopongono lo *yored merkavah*. Qualora questi non sia degno di passare attraverso i cieli, i guardiani lo colpiscono con "mille asce di ferro" (מגזרי ברזל). Come ho sottolineato, Il termine ebraico מגזרי ברזל ricorda molto i "bastoni di ferro" (ⲟⲩⲃⲉⲣⲱⲃ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲓⲡⲉ) con cui i ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ a sua volta tormentano le anime non degne di passare attraverso i cieli.

Infine, ho cercato di render conto delle possibili fonti che possono aver ispirato questa angelologia comune alle due opere. La mia ricognizione tra gli apocrifi giudaico-cristiani mostra come numerosi testi (soprattutto: *Testamento di Abramo*, *Apocalisse di Sofonia*, *Apocalisse Apocrifa di Paolo*, 2 *Enoch*) presentino una categoria angelica simile a quella descritta in *Hekhalot Rabbati* e *Apocalisse di Paolo* (NH V,2). A sua volta, echi di questa angelologia sono stati sottolineati anche in testi ebraici come *Sefer Ha-Razim* e il frammento G8 della Genizah del Cairo. Riprendendo la categorizzazione impiegata da Martha Himmelfarb nel suo *Tours of Hell*[256], ho proposto di definire questa categoria angelica con il nome di "ministri dell'ira" o "angeli della distruzione", che vediamo riflessi nel greco **οἱ ὑπηρέται τῆς ὀργῆς** (*Test. Abr.* [B] 10,16) e nell'ebraico מלאכי חבלה (G8 2 rº 28-30a). Anche su questo tema, quindi, la traiettoria tracciata tra le fonti testuali ci riconduce ancora una volta a riconoscere nell'apocalittica giudaico-cristiana le radici di questa angelologia. Nella mia ipotesi, quindi, ⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ e שומרים sarebbero frutto dello sviluppo indipendente di una categoria angelica formatasi nell'ambito degli apocrifi giudaico-cristiani, dove gli angeli appartenenti a essa avevano la funzione di torturare le anime peccaminose che popolano le geografie celesti dell'aldilà.

- **IMPIEGO DI SIGILLI O FORMULE MAGICHE COME PEGNO DA CORRISPONDERE AI GUARDIANI**

  Hekhalot Rabbati e *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) presentano un sorprendente parallelismo in merito alla pratica magico-teurgica che vede il viaggiatore celeste

[256] cfr. Martha Himmelfarb, *Tours of Hell*, *op. cit.*, pp. 120-121.

consegnare sigilli magici (ebr. חותמות, copt. **CHMION**) e recitare *voces magicae* al fine di superare incolume l'esame condotto dai guardiani dei singoli cieli. L'indagine intorno a questi due luoghi testuali è stata ampiamente sviluppata nei rispetti commenti alle due opere (vedi l'analisi del settimo cielo: 22,25 – 23,30a, nel commento all'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) e l'analisi dei paragrafi §§219-223 in 2.1.4. per *Hekhalot Rabbati*).

Cominciando dall'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), nel settimo cielo il protagonista deve consegnare un sigillo (**CHMION**) al vegliardo che sovrintende su tale cielo al fine di passare indenne il suo esame[257]. A sua volta, ai paragrafi §§219-223 di *Hekhalot Rabbati*, lo *yored merkavah* deve presentare ai guardiani dei palazzi i sigilli magici (חותמות) che garantiscono a questo la possibilità di accedere al palazzo successivo.

Questa sorprendente affinità tra i due testi sembra aver la sua origine in un contesto magico-teurgico. Cercando di ricostruire il possibile *background* di questa pratica ho addotto le seguenti fonti quali testimonianze: *Ascensione di Isaia* 10,24-31; *Contra Celsum* VI,31; *Liturgia di Mithra* §4 (555-560); 2 *Jeu* 52. Tutte queste opere presentano un episodio di ascesa celeste nel quale il viaggiatore è chiamato a consegnare ai guardiani dei cieli sigilli magici o a pronunciare particolari formule magiche che gli permettono di superare l'ostacolo creato dal loro esame. Sfortunatamente, ho fallito nel tentativo di documentare le ragioni della larga ricezione che questa pratica magico-teurgica dimostra di avere tra le tradizioni religiose del mediterraneo antico. Tuttavia, resta il fatto che essa rimane parte fondamentale nei racconti di ascesa celeste.

Alla luce dei risultati qui riassunti, cercherò ora di fare qualche considerazione sulle possibili influenze che un'opera come l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), e le altre testimonianze addotte come prova, possono aver esercitato sui redattori degli *Hekhalot*.

3.1. CONCLUSIONI

[257] Come ho sostenuto nel commento, questo vegliardo (**ϩⲗⲗⲟ**) non è altri che il dio dell'antico testamento, raffigurato come assiso sul suo trono divino (**ⲑⲣⲟⲛⲟⲥ**) posto nel settimo cielo, in linea con alcune raffigurazioni che troviamo nella tradizione apocalittica (valga come esempio 2 *Enoch* 20,1-22,11).

Nei paragrafi precedenti sono stati presentati i risultati delle analisi filologiche condotte su *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) e *Hekhalot Rabbati*. In generale, il presente lavoro intendeva proporre un primo tentativo di confronto tra la tradizione dei testi di Nag Hammadi e la letteratura degli *Hekhalot*. Punto di partenza di questa ricerca sono state le pioneristiche indagini condotte da G. Scholem sul fenomeno letterario degli *Hekhalot*, che egli considerava come una redazione tarda di materiali mistici molto più antichi. Nello specifico, Lo studioso pretendeva di vedere in questo *corpus* la manifestazione di un presunto "gnosticismo giudaico", che rappresentava la seconda fase dello sviluppo del primo misticismo ebraico. Secondo Scholem, infatti, i primi secoli della mistica ebraica sarebbero stati scanditi da queste tre trappe: 1. Apocalittica giudaica; 2. Misticismo della *Merkavah*; 3. Letteratura degli *Hekhalot*. Nella seconda fase, in particolare, il Misticismo della *Merkavah* si presentava come il nucleo originario delle speculazioni sul carro divino nate nella cerchia degli allievi di Yoḥanan ben Zakka'i intorno al I sec. e.v. Con ciò, Scholem sosteneva quindi che la forma di gnosi ebraica rappresentata dai mistici della *merkavah* avesse esercitato la sua influenza sul più tardo fenomeno (ca. II sec. e.v.) dello gnosticismo, inteso quale insieme di dottrine eretiche sorte nell'ambito della storia della prima chiesa cristiana. L'impiego della categoria "gnosi ebraica", secondo lo studioso, era giustificato dal tipo di esperienza mistica raccontata dai protagonisti di questa letteratura: l'ascesa celeste verso il carro divino per contemplare le meraviglie del reame di dio e del suo seguito angelico. Nel far ciò, Scholem pose grande enfasi sul motivo letterario della "ascesa celeste", ritenuta l'elemento centrale di questo fenomeno mistico e in continuità con i numerosi racconti di ascesa celeste che troviamo nella letteratura gnostica. Avendo individuato nella recente ricerca una lacuna nei tentativi di confrontare filologicamente la "tradizione gnostica"[258] con il *corpus* degli *Hekhalot*, il mio lavoro si è proposto, quindi, di compiere una prima indagine filologica su due esemplari testuali presi da queste tradizioni letterarie.

Uno dei nuclei centrali del mio lavoro è stato cercare di dare fondatezza teoretica alle tesi sostenute da Scholem sul tema dell'ascesa celeste. In particolare, ho trattato questo *tòpos* letterario come una struttura narratologica modulare costituita da una serie di sequenze mobili, di cui possiamo osservarne la fluttuazione in numerosi

[258] Nell'introduzione al lavoro ho sottolineato le difficoltà nell'impiego della categoria "gnosticismo". Tuttavia, ho mantenuto quest'ultima in riferimento alle tesi proposte da Scholem.

racconti trasmessi nelle tradizioni religiose del tardoantico[259]. Una volta costituito lo "schema narrativo dell'ascesa celeste", quest'ultimo è stato utilizzato quale motivo guida per il commento dei due testi.

A causa della vastità dei due *corpora* a confronto, la scelta dei due principali esemplari testuali su cui condurre le successive analisi filologiche è stata cruciale. Per quanto riguarda l'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2), il testo è stato scelto per le sue peculiarità: infatti, si presenta come un testo con chiari elementi apocalittici conservatosi, però, all'interno di un *corpus* di testi generalmente riconosciuti come "gnostici". Inoltre, l'intera struttura narrativa dell'opera è costruita intorno al viaggio celeste di Paolo attraverso i cieli, presentandoci così un caso di *ascent apocalypse* rivisitata in chiave gnostica. *Hekhalot Rabbati*, a sua volta, nell'episodio della *ḥavurah* celeste (§§198-268), contiene il racconto di ascesa celeste meglio conservato di tutto il *corpus*.

Prima di considerare le continuità tra i due testi, oggetto principale della ricerca, farò prima una considerazione sulle loro differenze. I due testi, infatti, pur servendosi entrambi di un racconto di ascesa celeste, dimostrano di fare un differente utilizzo di questo schema narrativo. Mentre nell'*Apocalisse di Paolo* (NH V,2) il viaggio celeste si deve inscrivere nel motivo gnostico del "ritorno al *plèroma*", in *Hekhalot Rabbati* l'ascesa celeste è finalizzata alla contemplazione della *merkavah*, la quale si chiude con l'unione del mistico al corteo angelico che intona inni davanti al trono divino (*unio liturgica*). Benché nei due testi l'uso di questo motivo letterario abbia differenti finalità, in entrambi riconosciamo che l'ascesa celeste viene raccontata secondo l'impiego di alcune sequenze narrative ricorrenti, che io ho diviso nei seguenti punti:

- Viaggiatore Celeste
- Accompagnatore o Mediatore
- Struttura cosmologica costituita da una serie di cieli
- Esame del viaggiatore da parte di guardiani preposti all'entrata dei cieli
- Impiego di sigilli o formule magiche come pegno da corrispondere ai guardiani

[259] Gran parte delle considerazioni teoretiche intorno questo problema si è basata sulle osservazioni di Alan F. Segal in "Heavenly ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity, and their Enviroment", *ANRW* 23.2, 1980: 1333-94.

Sulla base di questo schema, infatti, sono state condotte le indagini filologiche. I risultati di queste ci mostrano la seguente situazione:

- Su due punti dello schema (**Accompagnatore o Mediatore**; **Struttura cosmologica costituita da una serie di cieli**) i due testi riscontrano delle affinità che rimando ad un possibile *background* tematico prodotto nell'ambito della tradizione apocalittica giudaico-cristiana.
- Sul punto denominato **Esame del viaggiatore da parte di guardiani preposti ai singoli cieli**, i due testi presentano delle continuità allineate anch'esse con la tradizione apocalittica.
- Sull'ultimo punto denominato **Impiego di sigilli o formule magiche come pegno da corrispondere ai guardiani**, i due testi descrivono la stessa pratica magico-teurgica che vediamo riflessa anche in altre tradizioni letterarie.

La maggior parte dei paralleli tra *Apocalisse di Paolo* (NH V,2) e *Hekhalot Rabbati* dimostra quindi di esser frutto di un probabile influsso esercitato dalla tradizione apocalittica, i cui temi vediamo riflessi in entrambe le opere. Su questo punto, sostengo che tra i due *corpora* non vi siano le evidenze necessarie per arguire in favore di un contatto diretto. Piuttosto, ritengo che essi abbiano subito indipendentemente l'influsso di questa tradizione.

Un problema più arduo solleva, invece, la pratica magico-teurgica che prevede l'impiego di sigilli magici. L'ampia ricezione che dimostra avere questa pratica, infatti, non ci permette di sostenere un possibile contatto tra i testi di Nag Hammadi e gli *Hekhalot*. Vi è da dire, comunque, che delle altre fonti testuali che testimoniano questa pratica (*Ascensione di Isaia* 10,24-31; *Contra Celsum* VI,31; *Liturgia di Mithra* §4 (555-560); 2 *Jeu* 52) due sono sicuramente riferite a un contesto definibile come "gnostico" (*Contra Celsum* VI,3; 2 *Jeu* 52), mentre le altre due (*Liturgia di Mithra* §4 (555-560); *Ascensione di Isaia* 10,24-31) potrebbero averne subito l'influsso. Ciononostante, a causa della distanza temporale in cui la ricerca colloca gli *Hekhalot* e i testi Nag Hammadi, risulta più cauto rimandare le conclusioni in seguito a futuri studi sull'impiego dei sigilli magici nel mondo antico, che rimangono dei *desiderata*[260].

[260] Faccio notare, inoltre, come il recente articolo di Michael D. Swartz, "Hekhalot and Piyyut: From Byzantium to Babylonia and Back", in Boustan-Himmelfarb-Schäfer (a cura di), *Hekhalot Literature in Context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, pp. 41-64, abbia attirato l'attenzione sull'impiego di sigilli magici nella tradizione letteraria dei *piyyutim*, complicando maggiormente le dinamiche delle possibili relazioni tra gli *Hekhalot* e i materiali a cui si sarebbero ispirati i loro redattori.

In conclusione, il bilancio delle indagini sui due testi riporta una situazione molto complessa in merito alla relazione tra Nag Hammadi e gli *Hekhalot*. La questione relativa ad una possibile "influenza gnostica" sui redattori degli *Hekhalot* rimane ancora aperta sul versante del materiale magico-teurgico che questi contengono. Tuttavia, grazie ai due testi analizzati in questa ricerca si è riusciti a rendere più chiaro come gran parte dei paralleli esistenti tra di essi siano dovuti alle influenze esercitate dalla tradizione apocalittica (in particolare le *ascent apocalypses*) sui due *corpora.* Inoltre, sebbene le teorie di Scholem in merito all'esistenza di una "gnosi ebraica" non siano state ancora del tutto confutate, dalla presenta ricerca risulta chiaro come l'ascesa celeste sia certamente un motivo letterario con un carattere schematico-modulare e con un'ampia circolazione nella tardoantichità, ma che questa debba essere attentamente contestualizzata all'interno delle relative opere che ne fanno uso. Sottolineo, infine, come il risultato della mia ricerca vada a supportare e a corroborare il modello teorico presentato da P. S. Alexander per spiegare le continuità tra *Hekhalot* e gnosticismo[261]:

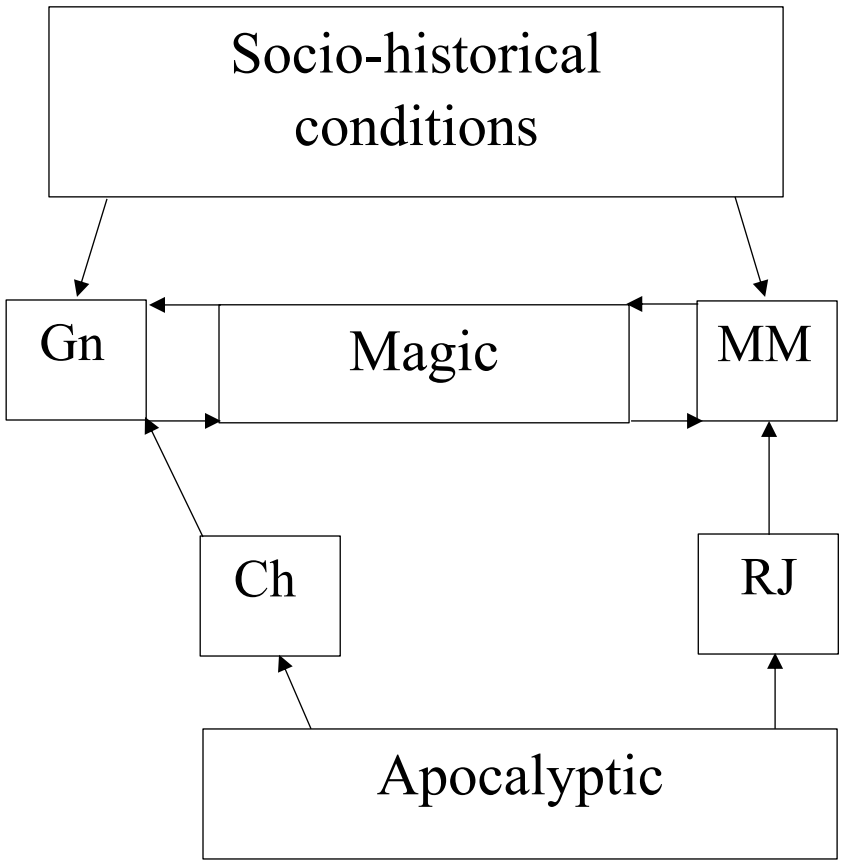
Legenda:

Gn= Gnosticismo

MM= Misticismo della Merkavah

Ch= Cristianesimo

RJ= Giudaismo Rabbinico



[261] "Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method", in «JJS», 35, 1984: 1-18.

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

1. Edizioni degli Hekhalot

- Schäfer Peter (con Margarete Schlüter e Hans Georg von Mutius) (a cura di), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Mohr Siebeck, Tübingen 1981.
- Schäfer Peter, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1984.

2. Traduzioni degli Hekhalot

- Busi Giulio (a cura di), *La Città di Luce, La Mistica Ebraica dei Palazzi Celesti,* Einaudi, Torino, 2019.
- Davila James R. (a cura di), *Hekhalot Literature in Trasnlation, major texts of Merkavah mysticism*, Brill, Boston, 2013.
- Schäfer Peter (a cura di), *Übersetzung der Hekhalot- Literatur,* 4 voll., Mohr Siebeck, Tübingen, 1987.

3. Studi sugli Hekhalot

- Alexander Philip S., "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch", «JJS», 28, 1977: 156-180.
- Alexander Philip S., "3 Enoch and the Talmud", «JSJ», 18, 1987: 40-68.
- Alexander Philip S., "Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method", in «JJS», 35, 1984: 1-18.
- Bohak Gideon, "Dangerous Books, The Hekhalot Texts as Physical Objects", «Hen», 39, 2, 2017: 306-324.
- Boustan Ra'anan S., "Angels in the Architecture: Temple Art and the Poetics of Praise in the *Songs of Sabbath Sacrifice*", in Boustan-Reed (a cura di), *Heavenly Realms and Earthly Realities in the Late Antique Religions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 195-212.
- Boustan Ra'anan S., *From Martyr to Mystic: Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.
- Boustan Ra'anan, "The Emergence of Pseudonymous Attribution in Heikhalot Literature: Empirical Evidence from the Jewish Magical Corpora", «JSQ», 13, 2006: 1-21.

- Boustan Ra'anan S., P. G. Mc Collough, "Apocalyptic Literature and the Study of Early Jewish Mysticism", in J.J. Collins (a cura di), *The Oxford handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford University Press, Oxford, pp. 86-103.
- Boustan Ra'anan S., "Rabbinization and the Making of Early Jewish Mysticism", «JQR», 4, 2011: 482-501.
- Boyarin Daniel, "Two Powers in Heaven; or, the Making of a Heresy", in Hindy Najman and Judith H. Newman (a cura di), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, Brill, Leiden, 2004, pp. 331-370.
- Boyarin Daniel, "Is Metatron a Converted Christian?", in «Judaïsme Ancien», 1, 2013: 13-62.
- Costa José, "Liturgical Community, Priesthood, *Qedusha*, and Synagogue: From Qumran to the *Hekhalot* Texts through Rabbinic Literature", in Hamidovic-Mimouni-Painchaud (a cura di), *La* «*Sacerdotalisation*» *dans les Premiers Écrits Mystiques Juifs et Chrétiens*, Brepols, Turnhout, 2021, pp. 95-133.
- Davila James R., "Prolegomena to a Critical Edition of Hekhalot Rabbati", «JJS», 45, 1994: 208-226.
- Davila James R., *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*, Brill, Leiden, 2001.
- Davila James R., "The Ancient Jewish Apocalypse and the Hekhalot Literature", in April D. DeConick (a cura di), *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Brill, Leiden, 2006, pp. 105-125.
- Deutsch Nathaniel, *Guardians of the Gate*, Brill, Boston, 1999.
- Deutsch Nathaniel, *The Gnostic Immagination, Gnosticism, Mandeism and Merkabah Mysticism*, Brill, Boston, 1995.
- Elior Rachel, "From Earthly Temple to Heavenly Shrines: Prayer and Sacred Song in the Hekhalot Literature and Its Relation to Temple Traditions", «JSQ», 4, 1997: 217-267.
- Elior Rachel, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2004.
- Gruenwald Ithamar, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden, 1980.
- Gruenwald Ithamar, *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1988.

- Halperin David, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, CT: American Oriental Society, New Haven, 1980.
- Halperin David, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1988.
- Himmelfarb Martha, "Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the *Hekhalot* Literature", «HUCA», 59, 1988: 73-100.
- Himmelfarb Martha, "Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses", in J.J. Collins (a cura di), *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, UK: JSOT Press, Sheffield, 1991, pp. 79-90.
- Himmelfarb Martha, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Kuyt Annelies, *The 'Descent' to the Chariot: Towards a Description of the Terminology, Place, Function, and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1995.
- Lesses Rebecca, *Rituals to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*, PA: Trinity Press International, Harrisburg, 1998.
- Morray-Jones Christopher, *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism*, Brill, Leiden, 2002.
- Orlov Andrei, *The Enoch-Metatron Tradition*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.
- Piovanelli Pierluigi, *Apocryphités, Études sur les Textes et Les Traditions Scripturaires du Judaïsme et du Christianisme Anciens*, Brepols, Turnhout, 2016.
- Piovanelli Pierluigi, "L'ascension au ciel de Rabbi Neḥounya ben ha-Qanah en *Hekhalot Rabbati* 13-25 (§§ 198-259): Questions rédactionelles et pratique rituelles", in Hamidovic-Mimouni-Painchaud (a cura di), *La* «*Sacerdotalisation*» *dans les Premiers Écrits Mystiques Juifs et Chrétiens*, Brepols, Turnhout, 2021, pp. 57-71.
- Piovanelli Pierluigi, "S'il n'y a pas de Patriarche, il ne doit pas se lever, même devant le Sanhédrin, L'apothéose du Yored Merkavah au V siècle de notre ère", in S. C. Mimouni (a cura di), *La Question de la «Sacerdotalisation» dans le Judaïsme Synagogal, le Christianisme e le Rabbinisme*, Brepols, Turnhout, 2018, pp. 143-165.

- Schäfer Peter, “New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and Merkavah Mysticism”, «JJS», 35, 1984: pp. 19-35= idem, *Hekhalot-Studien*, pp. 234-249.
- Schäfer Peter, *Hekhalot-Studien*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1988.
- Schäfer Peter, *The Hidden and Manifest God*: *Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, State University of New York Press, 1992.
- Schäfer Peter, “In Heaven as It Is in Hell: The Cosmology of Seder Rabbah di-Bereshit”, in Ra’anan Boustan- Yoshiko Reed (a cura di), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 233-274.
- Schäfer Peter, *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton, 2011.
- Schäfer Peter, *Two Gods in Heaven*, *Jewish Concepts of God in Antiquity*, Princeton University Press, New Jersey, 2010.
- Schäfer Peter, “Merkavah Mysticism and Magic”, in Schäfer-Dan (a cura di), *Gershom Scholem’s Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993.
- Schiffman Lawrence, “The Recall of Rabbi Nehuniah ben Ha-Qanah from Ecstasy in Hekhalot Rabbati”, «ASJ», 1, 1976: 269-281.
- Schlüter Margarete, “Die Erzählung von der Rückholung des R. Nehunya ben Haqanah aus der *Merkavah*-Schau in ihrem redaktionellen Rahmen”, «FJB», 10, 1982: 65-109.
- Scholem Gershom, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, JTS, New York, 1960.
- Scholem Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New York, 1974.
- Segal Alan F., *Two Powers in Heaven*, Brill, Leiden, 1977.
- Segal Alan F., “Heavenly ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity, and their Enviroment”, «ANRW», 23.2, 1980: 1333-94”.
- Smith Morton, “Observations on *Hekhalot Rabbati*”, in A. Altmann (a cura di), *Biblical and Other Studies*, Cambridge University Press, Massachusetts, pp.142-161.
- Swartz Michael D., *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Maʿaseh Merkavah*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1992.

- Swartz Michael D., *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Swartz Michael D., *The Mechanics of Providence: The Working of Ancient Jewish Magic and Mysticism*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2019.
- Van Uchelen Nick, "Ethical Terminology in Heykhalot-Texts", in J. Van Henten (a cura di), *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature: Essays in honor of Jürgen C. H. Lebram*, Brill, Leiden, 1986, pp. 250-258.
- Wolfson Elliot, "Yeridah La-Merkavah, Typology of Ecstasy and Enthronement in Ancient Jewish Mysticism", in R. A. Herrera (a cura di), *Mystics of the Book: Themes, Topics, and Typologies,* Peter Lang, New York, 1993, pp. 13-44
- Wolfson Elliot, *Through a Speculum that Shines*: *Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

4. Edizioni dell'Apocalisse di Paolo (NH V,2)

- Böhlig-Labib (a cura di), *Koptische gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zum Alt-Kairo (Sonderband der Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Üniversität Halle-Wittenberg)*, Halle, 1963.
- Parrot Douglas M. (a cura di), *Nag Hammadi Codices V,2 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Brill, Leiden, 1979.
- Rosenstiehl Jean Marc-Kaler Michael (a cura di), *L'Apocalypse de Paul* (NH V,2)*,* Editions Peeters, Les Presses de l'Université Laval Paris-Louvain, 2005.

5. Traduzioni dell'Apocalisse di Paolo (NH V,2)

- Funk W.-P., "Koptisch-gnostische Apokalypse des Paulus", in Hennecke-Schneelmelcher (a cura di), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, vol. 2, Tübingen, 1989, pp. 628-633.
- Moraldi Luigi, *Le Apocalissi Gnostiche*, Adelphi, Milano, 1987.
- Murdock William, "The Apocalypse of Paul from Nag Hammadi codex V", (tesi di dottorato), Claremont Graduate School, 1968, p. 237-239.

6. Studi Sull'Apocalisse di Paolo (NH V,2)

- Bremmer J. N. – I. Czaschez (a cura di), *The Visio Sancti Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Peeters Publisher, Louvain, 2007.
- Doresse Jean, *Les livres secrets des gnostique d'Égypte*, vol.1: *Introduction aux écrits gnostique coptes découverts à Khénoboskion*, Paris, Plon, 1958.
- Fallon Francis T., "The Gnostic Apocalypses", in J. J. Collins (a cura di), *Apocalypse: the Morphology of a Genre*, The Society of Biblica Literature, 1979, pp. 123-159.
- Harrison J. R., "In Quest of the Third Heaven: Paul and his Apocalyptic Imitators", «Vigiliae Christianae», 58, 2004: 24-55.
- Kaler Michael, *Flora Tells a Story: The Apocalypse of Paul and its Contest*, Waterloo (Ontario), 2008.
- Kaler Michael, "The Apocalypse of Paul, *Aduersus Haereses* II,30,7, and the Secondary Century Battle for Paul's Legacy", «JECS», 12, 2004: 173-193.
- Kaler Michael, "De 2 Cor 12, 2-4 au Codex V de Nag Hammadi: La Trajectoire de l'Apocalypse de Paul", (meeting AAR/EIR), Ottawa, 2002.
- Kappler C. *et al*. (a cura di), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, 1987.
- Kasser Richard, "Textes gnostiques: Remarques à propos des éditions récentes du Livre Secret de Jean et des apocalypses de Paul, Jacques, et Adam", «Le Muséon», 78, 1965: 71-98.
- Klauck H.-J., "Die Himmelfart des Paulus (2 Kor 12: 2-4) in der Koptischen Paulusapokalypse aus der Nag Hammadi [NHC V/2]", «Studien sum Neuen Testament und seiner Umwelt», 10, 1985: 151-190.
- Krause Martin, "Die literarische Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi", in D. Hellholm (a cura di), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Mohr Siebeck,Tübingen, 1983, pp. 625-627.
- MacRae G.W., "The Judgement Scene in the Coptic Apocalypse of Paul", in G. Nickelsburg (a cura di), *Studies on the Testament of Abraham* (Society for Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies,6), Missoula, 1976, pp. 285-288.
- Menard Jacques E., "Littérature apocalyptique et littérature gnostique", in «Revue des Sciences Religieuses», 47, 1973: 300-323.
- Puech H.-C., "Le nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte", in *Coptic Studies in Honor of Walter Ewig Crum* (Byzantine Institute Bulletin 2), Boston, The Byzantine Institute, 1950, pp. 134-137.

- Trevijano Etcheverria R, “El Apocalipsis de Pablo (NHC V,2: 17,19-24,9): Traducción y Commentario”, in R. Blasquez (a cura di), *Quaere Paulum: Miscelanea homenaje a Monsenor Doctor Lorenzo Turrado*, Bibliotheca Estudio Salmaticensis, Salamanca, 1981, pp. 217-236.

7. Studi sul tema dell’Ascesa Celeste

- Altmann Alexander, *The Ladder of Ascension*, in E.E. Urbach, R. J. Z. Werblowsky, C. Wirzsbuski (a cura di), *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Magnes, Jerusalem, 1967, pp. 1-32.
- Bousset Wilhelm, “Die Himmelsreise der Seele”, in «ARW», 4, 1901: 136-69.
- Collins Adela Yarbro, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypses*, Brill, Leiden, 1996.
- Couliano Petru Ioan, *Psychanodia* I: *A Survey of the evidence concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance,* Brill, Leiden, 1983.
- Couliano Petru Ioan, *Expérience de l’extase. Extase, ascension et recit visionaire de l’Hellenisme au Moyen Age*, Payot, Paris, 1984.
- Cumont Franz, *Lux Perpetua*, Librairie Orientaliste Paul Gheutner, Paris, 1949.
- Cumont Franz, *After Life in Roman Paganism*, Yale University Press, New Heaven, 1922.
- Segal Alan F., “Heavenly ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity, and their Enviroment”, *ANRW* 23.2, 1980: 1333-94.
- Smith Morton, “Ascent to Heaven and the Beginning of Christianity”, «Eranos-Jahrbuch», 50, 1980: 403-429.
- Widengren Geo, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book,* in *King and Saviour: Studies in Manichean, Mandean, and Syrian-gnostic Religion*, 5. Voll., Uppsala Universitets ArssKrift, Uppsala, 1946-1955.