

UN TESTO ESCATOLOGICO EBRAICO MEDIEVALE
IN UN FRAMMENTO DELLA GENIZAH DEL CAIRO*

Il manoscritto MS. IV.B.21 della biblioteca dell'Alliance Israélite Universelle di Parigi, proveniente dalla Genizah del Cairo,¹ è un breve frammento di un testo escatologico ebraico, probabilmente ben più ampio, di cui sopravvivono solamente poche righe. La sezione sopravvissuta, che riporta la parte più propriamente escatologica dello scritto originario, rivela numerosi punti in comune con altri testi più o meno coevi, senza che però nessuno di questi mostri una corrispondenza precisa con il frammento della Genizah. Il testo si presenta quindi come un insieme di *topoi* escatologici comuni a molti altri esempi della letteratura ebraica medievale, mostrando ancora una volta il carattere fluido della produzione apocalittico-escatologica, in cui vari temi ed elementi erano soliti migrare da un testo all'al-

tro, formando ogni volta un prodotto che, se non proprio originale, manteneva comunque una sua autonomia rispetto alla restante produzione.

La letteratura apocalittico-escatologica medievale ebraica deve necessariamente essere intesa nel contesto della tradizione rabbinica. Non si presenta cioè in continuità con la analoga produzione antica, ossia con quella che comprende ad esempio il *Pentateuco Enochico*, *4Ezra*, *2Baruc*,² i *pešarim* e i *midrašim* escatologici rinvenuti a Qumran. Gli elementi comuni tra la produzione medievale e quella antica esistono, ma derivano in buona sostanza da una comune riflessione sulle medesime fonti letterarie, in particolare su Daniele, ma anche su Isaia e su altri libri profetici e biblici.³ Come è noto, infatti, la tradizione rabbinica, nei primi secoli dell'era

* Le immagini del frammento mi sono state gentilmente fornite dal Friedberg Genizah Project e dalla Collection de la Guenizah du Caire du Consistoire de Paris, Dépôt à la bibliothèque de l'Alliance israélite universelle. Ringrazio i professori Mauro Perani e Piero Capelli per avermi aiutato ad interpretare alcuni passaggi del manoscritto. I versetti biblici citati in questo lavoro sono presi, quando non indicato diversamente, dalla traduzione CEI 2008 (*Bibbia di Gerusalemme*). I riferimenti al Talmud Babilonese sono indicati con la lettera *b*. Molti dei testi escatologici ebraici che verranno menzionati nel corso del lavoro sono stati pubblicati anche da Y. 'EVEN-ŠMU'EL, *Midreše Ge'ullah*, Mosad Bialik, Gerusalemme 1954, che tuttavia non ho utilizzato, in quanto si tratta di un'edizione che altera arbitrariamente i testi originari e che comunque si rifà ad altre pubblicazioni da me consultate.

¹ Per la catalogazione del frammento, il sito Friedberg Genizah Project (consultato il 27.10.2021) rimanda a M. SCHWAB, *Les Manuscrits du Consistoire Israélite de Paris Provenant de la Gueniza du Caire*, «Revue des Études Juives» 63 (1912), p. 281. Si tratta però evidentemente di un'indicazione errata, in quanto la descrizione di Schwab recita:

“Fragment intéressant l'histoire du Rituel. Écriture carrée. 1 f. in-24”.

² Se i testi appena elencati si presentano come vere e proprie apocalissi, ossia come rivelazioni destinate ad un personaggio eminente del passato e ricevute tramite visioni o viaggi celesti, la letteratura escatologica medievale si presenta soprattutto come *midrašim* aggadici, in forma sia narrativa che di elenco di segni che indicheranno l'inizio della Fine. Esistono anche esempi di apocalissi vere e proprie, come i *Segreti* e la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, su cui si ritornerà a breve, ma non è possibile escludere, a mio avviso, che la forma nella quale sono giunte fino a noi non sia stata influenzata dalla produzione qabbalistica del basso medioevo.

³ Martha Himmelfarb fa giustamente notare come l'autore del *Sefer Zerubavel*, apocalisse ebraica riconducibile, almeno nel suo nucleo originario, al tempo delle guerre tra persiani e bizantini per il controllo della Palestina nella prima metà del VII sec., non fosse di per sé consapevole dell'esistenza di un genere apocalittico, e si rifacesse in particolare ai libri profetici di Ezechiele, Isaia e Zaccaria. Cfr. M. HIMMELFARB, *The Apocalypse: A Brief History*, Blackwell Publishing, Hoboken 2010, p. 119.

volgare, si sforzò di limitare le aspettative escatologiche e messianiche più attive e “politiche”, quelle cioè che avevano portato alle disastrose rivolte contro il potere romano, e di promuovere piuttosto un messianismo più spirituale.⁴ Il tema messianico, che comunque non poteva essere del tutto sconfessato, dopo una parentesi rappresentata dalla Mišnah,⁵ continuò ad essere presente in diverse forme e con diversi scopi nella produzione rabbinica. In ogni caso, l’elemento rivelatorio fu abbandonato e la riflessione escatologica si basò essenzialmente sull’esegesi dei libri della Bibbia rabbinica.⁶ Quella che viene solitamente definita come “letteratura apocalittica del Secondo Tempio”, tuttavia, smise di essere conosciuta e tramandata nei circoli rabbinici, e sopravvisse solo nel canone di alcune Chiese cristiane. I testi escatologici medievali, quindi, sono da intendere come i prodotti di alcune personalità ben inserite all’interno del mondo rabbinico (e non di gruppi marginali o comunque in contrasto col modello di ebraismo dominante) che erano evidentemente più sensibili e inclini

alla speculazione escatologica, in particolare nei momenti storici caratterizzati da persecuzioni nei confronti degli ebrei, oppure in periodi di grandi stravolgimenti sul piano politico.⁷

Il manoscritto qui in esame consiste in un bifoglio cartaceo di ca. 15 cm di lunghezza, strappato nella parte inferiore e nel margine esterno, scritto sia sul recto (1r) che sul verso (1v). Il testo ivi riportato è molto lacunoso e si sviluppa su poche righe totali: 9 righe su 1r destro e 1v sinistro, 11 righe su 1r sinistro e 1v destro, contando solo quelle leggibili. Si intuisce però la presenza di almeno una dodicesima riga. In alcuni casi vi è una sola parola leggibile per riga. L’ampiezza delle righe è di 67 mm.

Stando alla descrizione offerta sul sito www.ktiv.org,⁸ la scrittura è di tipo orientale e il frammento è databile al XII secolo. Il periodo in cui fu realizzato questo manoscritto è quindi quello delle prime crociate, un’epoca, questa, di grande fervore escatologico, sia da parte ebraica che cristiana.⁹ Non è difficile immaginare che diverse comunità ebraiche vedessero nelle guer-

⁴ Cfr. P. CAPELLI, *Come i rabbini della tarda antichità attendevano il Messia*, «Humanitas» 60,1-2 (Gennaio-Aprile 2005), pp. 28-56.

⁵ Sul rapporto tra messianismo e Mišnah, si veda J. NEUSNER, *Mishnah and Messiah*, in J. NEUSNER, W. SCOTT GREEN - E. FRERICHS (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 265-282.

⁶ Cfr. CAPELLI, *Come i rabbini*, cit., p. 42. Sul problema della sopravvivenza o meno di temi escatologici nella letteratura rabbinica, si veda anche G. STEMBERGER, *Das Fortleben der Apokalyptik in der rabbinischen Literatur*, in A. VIVIAN (Hrsg.), *Biblische und Judaistische Studien, Festschrift für Paolo Sacchi*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1990, pp. 335-347.

⁷ In un mio articolo dedicato alle aspettative messianiche e alla letteratura apocalittico-escatologica durante il periodo delle crociate, di possibile futura pubblicazione, proverò a dimostrare anche come lo scopo di questo tipo di produzione (con alcune significative eccezioni) non fosse quello di promuovere una sorta di messianismo attivo, ma, al contrario, quello di scoraggiare l’insorgenza di ribellioni contro il potere dominante. Il Messia, infatti, sarebbe giunto indipendentemente dagli sforzi militari di Israele, perché già previsto nel piano salvifico di Dio. Per accelerare l’avvento dell’era messianica e per

limitare le sofferenze dovute alle “doglie del Messia” (cfr. *infra*, nota 12), Israele deve fare *tešuvah* ed non perdere la fiducia nel Signore. In questo, mi sembra, gli autori e redattori di testi escatologici medievali non si distanziavano, nel loro intento finale, dalla corrente rabbinica maggioritaria.

⁸ https://web.nli.org.il/sites/NLIS/en/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS990044319370205171&SearchTxt=IV%20B%2021 (consultato il 27.10.2021).

⁹ Per un’analisi sull’atmosfera di aspettativa escatologica durante la prima crociata e sul suo riflesso sulle comunità ebraiche in Europa, si veda R. CHAZAN, *‘Let Not a Remnant or a Residue Escape’: Millenarian Enthusiasm in the First Crusade*, «Speculum» 84,2 (Apr. 2009), pp. 289-313. Si vedano anche J. PRÄWER, *The History of the Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Clarendon Press, Oxford 1988, pp. 9-14; M. IDEL, *Jewish Apocalypticism: 670-1670*, in B. MCGINN (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 2: Apocalypticism in Western History and Culture*, The Continuum Publishing Company, New York 1999, pp. 204-237; D. BERGER, *Sephardic and Ashkenazic Messianism in the Middle Ages: An Assessment of the Historiographical Debate*, in Id., *Cultures in Collision and Conversation*, Academic Studies Press, Boston 2011, pp. 289-311. Per uno studio dettagliato sulle aspettative escatologiche dei crociati, si veda soprattutto

re tra cristiani e musulmani (chiamati nelle fonti “edomiti” e “ismaeliti”) l’inizio dei tempi ultimi, quando i romani sarebbero tornati in possesso di Gerusalemme, evento chiave che avrebbe dato inizio all’*eschaton*.¹⁰ I cristiani, da parte loro, vivevano le spedizioni in Terrasanta con grandi aspettative millenaristiche, collegate, tra le altre cose, alla missione dell’Ultimo Imperatore, destinato a strappare Gerusalemme dalle mani dei musulmani e a consegnare in quel luogo la sua corona a Dio per dare inizio agli eventi finali.¹¹

Da parte ebraica si assiste, in questo periodo, alla produzione e/o alla riedizione e co-

piatura di numerosi testi escatologici, i quali dovevano avere lo scopo di aiutare a leggere gli eventi in atto come l’inizio della redenzione per Israele. Questi testi erano cioè verosimilmente funzionali all’interpretazione dello scontro tra cristiani e musulmani, e delle sofferenze e persecuzioni di cui gli ebrei erano vittime, come le “doglie del Messia”, un periodo caratterizzato da tribolazioni e da guerre, previste all’interno del piano divino volto alla salvezza finale.¹² I testi che più chiaramente sono riconducibili a questo periodo sono la *Pregghiera di R. Šim’on b. Yoḥa’i* (תפלת ר' שמעון בן יוחאי)¹³ e la *Aggadat*

J. FLORI, *L’Islam et la fin des temps: L’interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Éditions du Seuil, Paris 2007, sopratt. pp. 226-265.

¹⁰ Oltre a Edom e Armilos, elementi intimamente legati a Roma (e alla cristianità) e ricorrenti nel discorso escatologico che verranno trattati più avanti, qui vale la pena ricordare il già menzionato *Sefer Zerubbavel* (cfr. sopra, nota 3), nel quale lo scontro a Gerusalemme tra bizantini/romani e persiani assume tratti escatologici (per l’introduzione e la traduzione del testo in inglese si vedano J.C. REEVES, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 40-66; M. HIMMELFARB, *Jewish Messiahs in a Christian Empire: A History of the Book of Zerubbabel*, Cambridge, Massachusetts & London, England, Harvard University Press 2017). Sarà poi l’influente Sa’adya Ga’on (882-942 e.v.), nel suo *Libro delle credenze e delle opinioni* (*Kitâb al-Amânât wa’l-’Iṭiqâdât - Sefer ’Emunot we-De’ot*), a confermare che il Messia ben Yosef comparirà solo dopo che i romani si saranno impadroniti di Gerusalemme. Si veda il testo in *Saadia Gaon: The Book of Beliefs and Opinions*, Translated from the Arabic and the Hebrew by Samuel Rosenblatt, Yale University Press, New Haven 1989 [ed. or. 1948], p. 301. Sul ruolo di Gerusalemme nei testi escatologici medievali ebraici si veda A. GROSSMAN, *Jerusalem in Jewish Apocalyptic Literature*, in J. PRAWER - H. BEN-SHAMMAI (eds.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638-1099*, New York University Press, New York 1996, pp. 295-310.

¹¹ Per un’efficace trattazione della complessa storia di questa tradizione e dei testi che la trasmettono, si veda G.L. POTESTÀ, *L’ultimo messia: Profetia e sovranità nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 2014. Si veda anche G.L. POTESTÀ - M. RIZZI (curr.), *L’Anticristo, volume II: Il Figlio della Perdizione. Testi dal IV al XII secolo*, Fondazione Lorenzo Val-

la - Arnoldo Mondadori Editore 2012, pp. XXVIII-XXIX. Vale la pena di notare brevemente che il tema dell’Ultimo Imperatore cristiano compare anche in un testo escatologico medievale ebraico, gli *Otot R. Šim’on b. Yoḥa’i* (vd. *infra*, nota 16).

¹² Nel Talmud, l’espressione “doglie del Messia” (חבלי משיח) ricorre in *b. Šabb.* 118a; *b. Pesah.* 118a; *b. Sanh.* 98b. Per un’analisi dell’interpretazione delle tribolazioni del periodo delle prime crociate come le “doglie del Messia”, si veda A.H. SILVER, *A history of Messianic speculation in Israel: from the first through the seventeenth centuries*, Beacon Press, Boston 1959 [1927], pp. 60-63. Si vedano anche R. PATAI, *The Messiah Texts: Jewish Legends of Three Thousand Years*, Wayne State University Press, Detroit c1979, pp. 95-103 e il classico di G. SCHOLEM, *Per comprendere l’idea messianica nell’ebraismo*, in *L’idea messianica nell’ebraismo: e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008, pp. 23-28 (ed. or. *The Messianic Idea in Judaism: and Other Essays on Jewish Spirituality*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971).

¹³ Il testo fu edito per la prima volta da A. JELLINEK, *Bet ha-Midrash: Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der jüdischen Literatur* (6 voll.; Leipzig 1853-77; repr., Bamberger & Wahrmann, Jerusalem 1938), vol. IV, pp. 117-126. Jellinek lo editò sulla base di un manoscritto in possesso di Marco Mortara, rabbino maggiore di Mantova dal 1842 al 1894. Il manoscritto, in scrittura provenzale, si trova ora al Jewish Theological Seminary of America (JTS), New York, MS. R34 (MS. 8163). Sebbene Elkan Nathan Adler (*Catalogue of Hebrew manuscripts in the collection of Elkan Nathan Adler*, Cambridge University Press 1921, p. 81, n. 2237) lo dati al 1271 ca. e ne attribuisca la copiatura a Ya’akov ben Makhir, soprannominato Comprat Davin (o Doyen) de Vives, un’analisi paleografica più accurata fa propendere piuttosto per la metà del XV sec. La *Pregghiera* si trova ai fogli

Mašiah (אגדת משיח),¹⁴ con i quali il MS. IV.B.21 mostra importanti analogie. La Genizah del Cairo, comunque, ha restituito anche frammenti di altri testi escatologici, come ad esempio i *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i* (נסתרות ר' שמעון בן יוחאי)¹⁵ e gli *'Otot R. Šim'on b. Yoḥa'i*,¹⁶ che evidentemente continuavano a circolare in questo perio-

do per i motivi espressi sopra. La realizzazione del frammento dell'AIU si inserisce quindi in un *milieu* culturale e religioso in cui veniva avvertita la necessità di elaborare ciò che avveniva in Europa e nel Vicino Oriente alla luce della Scrittura e delle rivelazioni concesse a importanti personaggi del passato, come appunto R.

110r-118r. Si veda anche A. NEUBAUER, *Documents inédits*, «Revue des études juives» X, 19-20 (Janvier-Juin 1885), pp. 99-100. Lo studio più autorevole sulla *Preghiera* è quello di B. LEWIS, *An Apocalyptic Vision of Islamic History*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 13 (1949-50), pp. 308-338. Si veda anche M. BUTTENWIESER, *Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature*, Jennings & Pye, Cincinnati 1901, p. 41. Per le traduzioni in inglese della *Preghiera* si vedano B. LEWIS, *Ivi*; G. WESLEY BUCHANAN, *Jewish Messianic Movements from AD 70 to AD 1300: Documents from the Fall of Jerusalem to the End of the Crusades*, Wipf and Stock Publishers, Eugene c1978, pp. 387-418, in sinossi con i *Segreti* e gli *Eventi Futuri di R. Šim'on b. Yoḥa'i* (vd. *infra*); REEVES, *Trajectories*, cit., pp. 89-105; D.C. MITCHELL, *Messiah ben Joseph*, Campbell Publications, Newton Mearns 2016, pp. 265-276. La traduzione dei passi citati in questo lavoro è mia e si basa sull'edizione di Jellinek, che ho comunque confrontato con il manoscritto. Sono attualmente al lavoro su un articolo per *Materia Giudaica* in cui presenterò in dettaglio il manoscritto della *Preghiera* e una serie di riflessioni sulla sua trasmissione testuale.

¹⁴ Si tratta di un breve *midraš* escatologico inserito nel ben più ampio commentario al Pentateuco e ai Cinque Rotoli conosciuto come *Midraš Leqaḥ Ṭov*, nel quale funge da commento a Nm 24,17. L'autore dell'opera in questione è il rabbino Ṭuviyyah ben Eli'ezer, vissuto a Salonicco tra i secoli XI e XII. Benché la *Aggadat Mašiah* sia un testo autonomo e di composizione probabilmente più antica rispetto al resto del commentario, è significativo che Ṭuviyyah ben Eli'ezer, contemporaneo delle persecuzioni antiebraiche del 1096 e delle prime spedizioni crociate in Terrasanta, l'abbia inserito nella sua opera. Non sono sopravvissuti testimoni manoscritti della sezione del *Midraš Leqaḥ Ṭov* in cui compare la *Aggadat Mašiah*. Il commento a Numeri, assieme a quello a Levitico e a Deuteronomio, fu pubblicato a stampa nel 1546 da Daniel Bomberg a Venezia, ed è probabilmente su questa o su una successiva ristampa che si basò A. JELLINEK per l'edizione della sola *Aggadat Mašiah* in *Bet ha-Midrash*, cit., vol. III, pp. 141-43. Per le traduzioni in inglese della *Aggadat*

Mašiah si vedano BUCHANAN, *Jewish Messianic Movements*, cit., pp. 422-26; REEVES, *Trajectories*, cit., pp. 144-148; MITCHELL, *Messiah ben Joseph*, cit., pp. 160-63. Si veda anche il mio articolo *La Aggadat Mašiah: traduzione e commento di un testo escatologico medievale ebraico*, «Liber Annuus» 70 (2020), pp. 291-326. La traduzione dei passi citati in questo e nel presente articolo è mia e si basa sull'edizione di Jellinek.

¹⁵ Il testo, databile probabilmente, nel suo nucleo originario, alla metà del secolo VIII, e di cui sopravvivono diversi manoscritti, fu pubblicato per la prima volta a stampa a Salonicco nel 1743. JELLINEK lo editò sulla base di questa versione nel suo *Bet ha-Midrash*, cit., vol. III, pp. 78-82. Si vedano REEVES, *Trajectories*, cit., pp. 76-89, MITCHELL, *Messiah ben Joseph*, cit., pp. 198-203 e WESLEY BUCHANAN, *Jewish Messianic Movements*, cit., pp. 387-418 per l'introduzione e la traduzione in inglese del testo. Si veda anche BUTTENWIESER, *Outline*, cit., pp. 39-40. Nel presente lavoro, la traduzione in italiano di alcuni passi dei *Segreti* è mia e si basa sull'edizione di Jellinek.

¹⁶ Per il testo in ebraico vd. A. MARMORSTEIN, *Les signes du Messie*, «Revue des Études Juives» 52 (1906), pp. 176-86, il quale editò il testo a partire da un manoscritto della Genizah del Cairo, T-S C.90, conservato alla Cambridge University Library. Marmorstein, inoltre, tradusse il testo in francese (*Ivi*, pp. 184-86). Per una traduzione inglese si veda REEVES, *Trajectories*, cit., pp. 111-116. Va sottolineata però una imprecisione nell'edizione di Reeves, il quale (p. 115, nota 28) afferma di essersi appunto basato sull'articolo di Marmorstein, ma segnala anche un altro manoscritto della Genizah pubblicato da M. HIGGER in *Halakhot wa-aggadot*, Jewish Theological Seminary, New York 1933, pp. 115-23. Confrontando il testo di Reeves con l'edizione di Marmorstein e con le immagini del MS. T-S C.90 recuperate dal sito del Friedberg Genizah Project, appare però evidente che la traduzione di Reeves non corrisponde alle sue fonti. Lo studioso si è quindi basato piuttosto sull'edizione di Higger, e quella che lui presenta come una variante (pp. 115-16) altro non è che il testo di Marmorstein. Questa precisazio-

Šim'on b. Yoḥa'i.¹⁷ Un altro testo con cui il nostro frammento mostra evidenti somiglianze, anche maggiori rispetto ai testi fin qui menzionati, è l'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia* (סדרן של אותות שיבואו קודם ביאת משיח). Si tratta di un testo escatologico, finora inedito, trådito in due codici conservati nella Biblioteca Palatina di Parma e datati entrambi alla fine del XIII sec.¹⁸ È quello che potremmo considerare l'“anello mancante” tra i *Segreti* e la *Pregghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, con l'aggiunta di una sezione assente in entrambi questi testi e che presenta invece parallelismi interessanti con la *Aggadat Mašiah*.

Di seguito riporto la trascrizione e la mia traduzione del frammento della Genizah. Segnalo fin da ora che la ricostruzione dell'ordine dei fogli e di alcune delle numerose lacune si basa sulla comparazione con i testi ai quali si faceva accenno sopra, oltre che sul TM per quanto riguarda le citazioni bibliche. Nel corso del commento al testo ritornerò su questi aspetti.

ne è rilevante nella misura in cui il MS. T-S C.90, e di conseguenza l'edizione di Marmorstein, è mancante del primo segno a causa di una lacuna. La menzione di R. Šim'on b. Yoḥa'i come destinatario della rivelazione, stando alla traduzione di Reeves, appare proprio nel primo segno, che lo studioso ha quindi desunto dall'edizione di Higger. Non a caso, Marmorstein intitola il testo *Les signes du Messie*, dato che, nella sua versione, R. Šim'on b. Yoḥa'i non vi viene mai nominato. Mantengo ad ogni modo il titolo dato da Reeves per non confondere questo testo con altri scritti intitolati *Segni del Messia*. Nonostante (sempre secondo l'edizione di Reeves) il destinatario della rivelazione sia R. Šim'on b. Yoḥa'i, vi è poca o nessuna parentela tra questo scritto e la *Pregghiera*, i *Segreti* e gli *Eventi Futuri di R. Šim'on b. Yoḥa'i* (su questo ultimo testo si veda *infra*, nota 59), che si mostrano invece interdipendenti, tanto da poter essere messi in relazione sinottica e denominati “Ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i”. Aggiungo a questo elenco anche l'*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*, su cui si ritornerà tra breve. In particolare, se questi quattro testi possono essere definiti come narrazioni o comunque descrizioni lineari degli eventi finali, gli *Otot R. Šim'on b. Yoḥa'i* sono

Trascrizione

f. 1v sinistro

- 1 ובאילו ימים לא יוכל [...]
- 2 בעליו שני גם כספם [וזהבם לא יוכל להצילם]
- 3 ביום עברת יי נפשם לא [ישבעו ומעיהם לא ימלאו]
- 4 כי מכשול עונם היה מפני מה [...]
- 5 מה (?) [...] כלה כלה המלכות ש [...]
- 6 [ימ]לל ולקדישי עליון [...]
- 7 להש[ח]יתה ולא [...]
- 8 גוזר ו[...]
- 9 ייהרג(?)¹⁹ [...]

f. 1r destro

- 1 [ג]דול עד שהוא מגיע לדמשק
- 2 [...] (?) הוא נותן פליטה ובימיו
- 3 [...] ועיר עוש[ה] מלחמה עם
- 4 [...] מדינה וגוי בעם ועם בעם
- 5 [ואין שלום] ליוצא ולבא ובני אדם [...] נגשו (?) [...]
- 6 [והצרת] לאדם והלכו [כעור]ים
- 7 [כי ליהוה חטאו ושפך דם בעפר] ולחומם כגללים
- 8 [...] עליהם
- 9 [...] עידן

per l'appunto organizzati in una lista segni, dieci per la precisione, ben distinti l'uno dall'altro e non inseriti in una cornice narrativa.

¹⁷ Per una breve ma efficace introduzione a questo rabbino del II sec. e sulla sua rilevanza posteriore nella produzione apocalittica e mistica, si veda ancora REEVES, *Trajectories*, cit., pp. 76-77.

¹⁸ Ms. Parma 2342 (de Rossi 541), datato tra la fine del XIII e l'inizio del XIV sec., in scrittura ashkenazita, catalogato in B. RICHLER; M. BEIT-ARIÉ, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Jewish National and University Library, Jerusalem 2001, pp. 460-61. Il testo si trova ai fogli 200r-206v. Il codice è stato digitalizzato ed è consultabile sul sito Ktiv.org; Ms. Parma 3122 (de Rossi 1240), datato al 1270, in scrittura ashkenazita, catalogato *ibidem*, p. 144. Il nostro testo è ai fogli 227r-230v. Anche questo codice è stato digitalizzato ed è consultabile su Ktiv.org.

¹⁹ Nel ms. l'ultima lettera appare come una ך ma, sulla base del confronto con i passi paralleli in altri testi, presumo che si tratti invece di una ך che potrebbe essere stata rovesciata durante l'operazione di assemblaggio dei frammenti del manoscritto.

f. 1r sinistro

- 1 נדחי מו"א ה"ס ל"מ מפ" ש"ד²⁰ וג' וב [...] ...]
 2 בכל ארץ ישראל ובימי מלכו] ת ... בגליל
 3 העליון שני כ[י] בהר ציון ובירו[שלם תהיה פליטה]
 4 ויהיו ישראל נקבצים בגליל העליון ו[...] ...]
 5 שם משיח בן יוסף ויעלה אותם [לירושלם ויבנה]
 6 בית המקדש ויקרב קרבנות ו[תרד אש מן השמים]
 7 ואוכלת קרבנותיו שני ובני פר[י] יצוי עמך ינשאו להעמיד
 8 חזון ונכשלו אם לא זכו ישר[אל]
 9 ואם זכו בן דוד בא ואם לא [...] ...]
 10 [אר]מיל[וס] ואליו הן א[ותותיו] [...] ...]
 11 [...] קטנה במ[...]

f. 1v destro

- 1 [כהמר] על הבבור²¹ ומיד ישראל בורחים
 2 [לרעו]ת מלוחים ושרשי רתמים
 3 [שנ'] מלוח עלי שיח ושי" רת²² גזעם
 4 [...] מ"ה ימים ושם הם נבחנים ונצרפים
 5 [שנ'] והאתי את[ה] השלישית באש וצ' כצ'²³ וג'
 6 [...] ביק'²⁴ וסופדים עליו שנאמר
 7 [...] ד וג' ואחר כל אילו הצרות
 8 [...] משיח בן דויד שניכסה מהן (?)
 9 [...] ין אותו הם עומד[...] ...]
 10 [...] מדבר כבר[...] ...]
 11 [...] לעמוד[...] ...]

²⁰ *Is* 16,4. Il versetto, sciolte le abbreviazioni, recita così: נדחי מואב הו סתר למו מפני שודד.

²¹ Si tratta di una citazione da *Zc* 12,10, ma nel ms. si legge בבור invece di בכור, "primogenito". Si tratta evidentemente di un errore, del quale probabilmente qualcuno (forse lo stesso copista) si accorse successivamente, segnalandolo con un segno diacritico sopra la seconda ב.

²² *Gb* 30,4. Le due abbreviazioni stanno per ושרש רתמים.

²³ *Zc* 13,9. Le parole abbreviate sono וצרפתים כצרף.

²⁴ Ipotizzo che si tratti di una abbreviazione per

Traduzione

f. 1v sinistro

- 1 In quei giorni non potrà [...]
 2 i suoi padroni, come è detto: "Neppure il loro argento, [neppure il loro oro potranno salvarli]
 3 nel giorno dell'ira del Signore, (con essi) le loro gole non [sazieranno, non si riempiranno il ventre]
 4 perché è stato per loro causa di peccato" (*Ez* 7,19).²⁵ Perché [è detto (?)]...]
 5 cosa (?) [...] termina, termina (?) il regno che [...]
 6 [profe]rirà, i santi dell'Altissi[mo]²⁶ [...]
 7 per distruggerlo, ma no[n riuscirà nel suo intento" (*Dn* 11,17)]
 8 egli decreterà [...]
 9 ucciderà (?) [...]

f. 1r destro

- 1 [gran]de (strage?) fino a che egli giungerà a Damasco
 2 [...] (?) egli darà salvezza e nei suoi giorni
 3 [...] e una città far[à] guerra contro
 4 [...] provincia, nazione contro nazione, popolo contro popolo,
 5 [e non ci sarà pace] per chi se ne va né per chi arriva, e i figli dell'uomo (?) [...]
 6 [...] [metterò in angoscia] gli uomini e cammineranno [come ciechi]
 7 [perché hanno peccato contro il Signore; il loro sangue sarà sparso come polvere] e la loro carne come escrementi" (*Sof* 1,17).
 8 [...] su di essi [...]
 9 [...] tempo [...]

בן יוסף. Tornerò più avanti su questo passaggio.

²⁵ Vale la pena di segnalare che questo versetto è tradotto solo parzialmente nella versione CEI 2008, dato che parte di esso è presente solo nel TM e non nella LXX. Anche *Sof* 1,18 riporta un versetto simile, del quale l'anonimo autore/redattore del frammento tenne probabilmente conto, dato che vi è riportata la parola גם ("neppure"), assente in *Ez* e presente invece in *Sof*.

²⁶ Qui è probabile che venisse citato *Dn* 7,25: "E proferirà parole contro l'Altissimo e insulterà i santi dell'Altissimo".

f. 1r sinistro

- 1 “[Siano tuoi ospiti] i miei dispersi, o Moab; sii loro rifugio di fronte al devastatore ecc.” (*Is* 16,4)²⁷ e nel [...]
- 2 in tutta la terra di Israele, e nei giorni del regn[o] [...] [nella Galilea]
- 3 superiore, come è detto: “Poi[ché] sul monte Sion e in Gerusalemme [vi sarà la salvezza]” (*Gl* 3,5).
- 4 E gli israeliti saranno radunati nella Galilea superiore e [...]
- 5 là il Messia ben Yosef, che li farà salire [verso Gerusalemme, ricostruirà]
- 6 il Tempio e offrirà sacrifici. [Un fuoco scenderà dal cielo]
- 7 e divorerà le sue offerte, come è detto: “Uomini vio[lenti del tuo popolo insorgeranno per dare compimento alla]
- 8 visione, ma cadranno” (*Dn* 11,14). Se gli is[raeliti] non lo meriteranno [...]
- 9 [...] se lo meriteranno, verrà il Figlio di Davide, ma se non [...]
- 10 [...] [Armi]los, e questi sono i (suoi) s[egni] [...]
- 11 [...] una piccola su [...]

f. 1v destro

- 1 “[come si piange] il primogenito” (*Zc* 12,10), e immediatamente gli israeliti fuggiranno
- 2 [nel deserto dei popoli (?) a pascolar]e con piante salate e radici di ginestra,
- 3 [come è detto:] “erbe amare accanto ai cespugli e radici di ginestra” (*Gb* 30,4). La loro stirpe
- 4 [...] per quarantacinque giorni e là saranno messi alla prova e temprati

²⁷ Traduco qui basandomi direttamente sul TM e quindi in maniera diversa rispetto a CEI 2008, che ha “Siano tuoi ospiti i dispersi di Moab”. Questa traduzione si rifà alla LXX, la quale, invece di “i miei dispersi” (יְגַדְּוּ), riporta una lezione che corrisponde all’ebraico גַּדְּוּי (dispersi di [Moab]). In questo modo, grazie all’inserimento di vocali diverse, nella LXX il senso del versetto viene completamente ribaltato, e sono i fuggitivi di Moab a dover trovare accoglienza presso gli israeliti.

²⁸ Traduco in maniera leggermente diversa da

- 5 [come è detto:] “[Farò passare questo] terzo per il fuoco e lo tempererò come si tempera ecc.” (*Zc* 13,9)²⁸
- 6 [...] Ben Yosef (?)²⁹ e piangeranno a lutto su di lui, come è detto
- 7 [...] ecc. E dopo tutte queste tribolazioni
- 8 [...] il Messia ben David, che era stato nascosto da loro (?).³⁰
- 9 [vedra]nno lui, si alzerà[nno]
- 10 [...] dici. Già [...]
- 11 [...] sorgere [...]

Note di commento

Sulla base del confronto con altri testi della produzione apocalittica ebraica medievale, in particolar modo con l’*Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*, i *Segreti* e la *Preghiera di R. Šim’on b. Yoḥa’i*, è stato possibile comprendere come fossero originariamente disposti i fogli del manoscritto e ricostruire così la sequenza corretta del testo. Dapprima (1v sx) si legge la citazione di *Ez* 7,19, riportata anche nella *Preghiera*,³¹ che introduce le tribolazioni causate dall’arrivo del re sfrontato. Si continua poi (1r dx) con le guerre provocate dalle azioni di questo sovrano e con le persecuzioni da lui promosse contro Israele. In 1r sx gli israeliti trovano rifugio nella Galilea Superiore, dove si manifesta il Messia ben Yosef, il quale riconquista Gerusalemme, ricostruisce il Tempio e ristabilisce il culto sacrificale, salvo poi essere costretto a fuggire (nel deserto?) assieme ai suoi seguaci a causa della comparsa di Armilos. L’ultimo foglio (1v dx) descrive la situazione di difficoltà nella quale viene a trovarsi Israele, condizione che però ne consente la purificazione. La sezione di testo leggibile si conclude con la morte del

CEI 2008, evidenziando la metafora metallurgica.

²⁹ Ricostruisco così בְּי, che potrebbe appunto essere un’abbreviazione per Ben Yosef.

³⁰ L’ultima parola è stata cancellata e corretta, ma la lettura non è chiara. Sulla base del confronto con il passaggio parallelo nei *Segreti* (Cfr. JELLINEK, *Bet ha-Midrasch*, cit., vol. III, p. 90) si può forse ricostruire un מְהָרָה.

³¹ Cfr. JELLINEK, *Bet ha-Midrasch*, cit., vol. IV, p. 121. Vd. anche REEVES, *Trajectories*, cit., p. 98.

Messia ben Yosef e con l'apparizione del Messia davidico. Entriamo ora nel dettaglio delle corrispondenze tra gli eventi narrati nel frammento e quelli descritti in altri testi.

Come si è visto, il primo foglio nell'ordine è 1v sx, che riporta una lunga citazione di *Ez* 7,19. La stessa citazione, sebbene più contenuta, si ritrova appunto anche nella *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* e nell'*Ordine dei segni*, e ha lo scopo di affermare che la ricchezza non aiuterà ad essere risparmiati dalle persecuzioni del "re sfrontato" (מלך עז פנים),³² sul quale si avrà modo di tornare a breve. È interessante notare come la citazione di *Ez* 7,19 sia appunto molto estesa, senza abbreviazioni, a differenza di altre citazioni bibliche presenti nel bifoglio. È possibile che il passo in questione fosse meno conosciuto rispetto ad altri e che quindi il redattore o il copista abbia ritenuto utile riportarlo per intero. Il resto del testo non è di facile comprensione, ma si può mettere in parallelo, anche se non perfettamente, con la seguente sezione dell'*Ordine dei segni*:

"Il loro argento e il loro oro non potranno salvarli" (*Ez* 7,19; *Sof* 1,18). Perché (è detto): "Poiché farà improvvisa distruzione" (*Sof* 1,18)? Perché (questo) regno terminerà. "Proferirà parole contro l'Altissimo [...], i tempi³³ penserà di mutare" (*Dn* 7,25). "Gli darà la figlia delle donne³⁴ per rovinarlo, ma la cosa non riuscirà" (*Dn* 11,17). Decreterà che chiunque celebri il ricordo dello Šema' venga ucciso.³⁵

Si parla qui della persecuzione da parte del re sfrontato, che viene descritta in termini analoghi anche nella *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*³⁶ e nella *Aggadat Mašiah*,³⁷ ma è solo con l'*Ordine dei segni* che questo passaggio del ma-

noscritto della Genizah mostra una corrispondenza quasi letterale.

Passando al bifoglio 1r, la parte di destra riporta le azioni del "re sfrontato", presentando un testo molto vicino alla *Preghiera*, nella quale si legge:

(Il re sfrontato) ucciderà alcuni Israeliti fino a che arriverà (a Damasco). Ma quando egli arriverà a Damasco, il Santo, benedetto Egli sia, darà aiuto e successo a Israele, e nei suoi giorni ci sarà uno scontro e una battaglia nel mondo, e una città combatterà contro la sua vicina, una provincia contro l'altra, un popolo contro un altro, una nazione contro un'altra. Non ci sarà pace per chi se ne va e per chi arriva, come è detto: "Metterò gli uomini in angoscia e cammineranno come ciechi" (*Sof* 1,17).³⁸

Analogamente, l'*Ordine dei segni* recita:

In quei giorni, guai a coloro che abitano nei dintorni di Damasco, poiché, mentre starà regnando, egli (il re sfrontato) andrà e farà strage fino a che arriverà a Damasco. Allora vi sarà la salvezza. Nei suoi giorni vi sarà discordia nel mondo e una città combatterà contro la sua vicina, una provincia contro l'altra. Non vi sarà pace per chi parte e per chi arriva, e i figli dell'uomo oppressi saranno trafitti, come è detto: "Metterò gli uomini in angoscia³⁹ e cammineranno come ciechi" (*Sof* 1,17).⁴⁰

Gli elementi in comune tra la *Preghiera*, l'*Ordine dei segni* il frammento sono evidenti e numerosi: la menzione di Damasco, le battaglie tra città, province, nazioni e popoli, e infine la citazione di *Sof* 1,17. A proposito di questo *proof text*, vale la pena di notare che nessun altro testo escatologico ebraico di mia conoscenza lo riporta. Ciò rende la connessione tra il manoscritto, il testo della *Preghiera* e quello dell'*Or-*

³² L'espressione, nell'accezione che definisce uno dei nemici di Israele nei Tempi Ultimi, deriva da *Dn* 8,23, ma ricorre anche in *Dt* 28,50, *Pr* 21,29 e *Qo* 8,1.

³³ Qui è עדינין, mentre il TM ha זמנין.

³⁴ Così nel ms. e nel TM. La traduzione CEI 2008 omette "delle donne". La LXX ha θυγατέρα ἀνθρώπου.

³⁵ Traduzione mia sulla base del ms. Parma 2342, f. 202r. Ho scelto questo testimone come base per la traduzione perché riporta, in generale, lezio-

ni migliori rispetto all'altro ms., Parma 3122.

³⁶ Cfr. la traduzione in REEVES, *Trajectories*, cit., pp. 98-99 e la mia traduzione poco oltre.

³⁷ Trad. REEVES, *Ivi*, cit., p. 145.

³⁸ Cfr. JELLINEK, *Bet ha-Midrash*, cit., vol. IV, p. 122.

³⁹ Il ms. 2342 ha והסירותי, che è evidentemente un errore per והצירותי, come attestato nel TM, nel ms. 3122 e nella *Preghiera*.

⁴⁰ Traduzione mia sulla base del ms. Parma 2342, f. 203v.

dine dei segni ancora più stringente, almeno in questo punto. Ad ogni modo, la differenza più evidente nell'uso di questo *proof text* è che la *Pregghiera* e l'*Ordine dei segni* ne riportano solo poche parole, mentre il frammento, per quanto è possibile ricostruire, cita l'interno versetto.

Per quanto riguarda poi l'accento ad un intervento salvifico, il confronto con la *Pregghiera* permette di supporre che il soggetto sia il Signore. Se, però, inizialmente si potrebbe pensare che esso non sia visibile a causa della frammentarietà del testo, un confronto con l'*Ordine dei segni* (che ha פליטה ואז יתן פליטה) rivela che il soggetto è verosimilmente sottinteso. È possibile poi riconoscere, nella parte più frammentaria del manoscritto, le parole “su di essi” (עליהם) e “tempo” (יעד), che possono verosimilmente essere messe in parallelo con la sezione della *Pregghiera*⁴¹ che recita:

Il popolo del Signore sarà gettato lontano violentemente, e l'angoscia sarà su di essi (עליהם) (per) tre anni, ed essi saranno dati nelle sue mani fino alla fine dei tre anni, come è detto: “(Essi) gli saranno dati in mano per un tempo (יעד), due tempi⁴² e metà di un tempo” (Dn 7,25).⁴³

Il foglio di sinistra si apre con la citazione di Is 16,4. Vale la pena evidenziare alcuni elementi interessanti, primo fra tutti il fatto che la citazione è molto abbreviata (a differenza, come si è visto, della citazione di Ez 7,19), con solo la prima parola (גדח) riportata per intero. Oltre agli ovvi e consueti motivi legati alla necessità di risparmiare spazio sul supporto scrittorio, il fatto che altre citazioni bibliche che appaiono nel frammento non siano abbreviate porterebbe a ritenere che il versetto di Isaia in questione venisse citato spesso, o che comunque esso fosse ben conosciuto, tanto da poter essere drastica-

mente abbreviato. Il secondo punto che occorre sottolineare è che, fra i testi del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i,⁴⁴ l'unico a citare il medesimo versetto nella stessa posizione è, di nuovo, l'*Ordine dei segni*:

Questi sono i re che sono destinati a sorgere. Il primo è Mašiv, che è (il re) sfrontato, il quale regnerà per tre mesi. Dopo di ciò il regno malvagio dominerà su Israele (per nove mesi), come è detto: “[Perciò Dio li metterà in potere altrui] fino a quando partorirà colei che deve partorire” (Mi 5,2).⁴⁵ Queste sono le salvezze che vi saranno nei giorni delle terre (ואילו הפליטות שהיו בימי הארצות). Nei giorni di Mašiv vi sarà salvezza nella terra di Moab, come è detto: “Siano tuoi ospiti i miei dispersi, [o Moab]; sii loro rifugio [di fronte al devastatore]” (Is 16,4).⁴⁶

Veniamo ora alla menzione della Galilea Superiore, una regione che ricorre spesso negli scritti escatologici medievali ebraici (e non solo) per la sua alta valenza messianica,⁴⁷ tanto che lì, anche secondo il frammento, sarà rivelato il Messia ben Yosef. Prima di soffermarsi su questa figura centrale per l'escatologia ebraica medievale, occorre spendere qualche parola sulla citazione di Gl 3,5. L'utilizzo di questo *proof text* per giustificare l'apparizione del Messia ben Yosef nella Galilea superiore rimane piuttosto oscuro, dato che è evidente che Gerusalemme e il monte Sion non si trovano nella regione della Galilea. Anche la *Pregghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* e l'*Ordine dei segni* riportano la medesima citazione, sempre in riferimento alla Galilea Superiore. Lo stesso avviene anche nella *Aggadat Mašiaḥ*, in cui si legge:

Dissero i saggi: Rabbi Ḥiyya insegnò alla sua generazione: «Quando udirete che si è sollevato il “re sfrontato”, non rimanete là (dove siete), poiché lui decreterà: «Chiunque dirà che il Dio degli Ebrei

⁴¹ La sezione in questione è sostanzialmente identica anche nell'*Ordine dei segni*.

⁴² Traduco diversamente dalla versione CEI 2008, che ha “tempi”, poiché, oltre a trattarsi di un duale, meglio si adatta alla lettura dei tre anni e mezzo.

⁴³ Cfr. JELLINEK, *Bet ha-Midrash*, cit., vol. IV, p. 122. Il corsivo è mio.

⁴⁴ Si veda sopra, nota 16, per la mia definizione di “ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i”.

⁴⁵ Cfr. *b. Yoma* 10a.

⁴⁶ Traduzione mia sulla base del ms. Parma 2342, f. 205v.

⁴⁷ Cfr. N. WIEDER, *Judean Scrolls and Karism*, East and West Library, London 1962, pp. 22 e segg. Si veda anche M.J. GREY, “The Redeemer to Arise from the House of Dan”: Samson, Apocalypticism, and Messianic Hopes in Late Antique Galilee, «Journal for the Study of Judaism» 44 (2013), pp. 553-589.

è l'unico (Dio) verrà ucciso». E dirà inoltre: «Noi tutti saremo un'unica lingua e un'unica nazione». Abolirà i tempi, le feste, i sabati e l'inizio dei mesi. Cancellerà la Torah da Israele, così come è detto: «Penserà di mutare i tempi e la legge. I santi gli saranno dati in mano per un tempo, due tempi e metà di un tempo» (*Dn* 7,25).⁴⁸ Un tempo è un anno, due tempi sono due (anni) e metà di un tempo è metà anno». Gli chiesero: «O mio maestro, dove saremo salvati?». Disse loro: «In Galilea Superiore, come è detto: «Perché sul monte Sion e in Gerusalemme vi sarà la salvezza» (*Gl* 3,5). «Ma sul monte Sion vi saranno superstiti e sarà un luogo santo» (*Abd* 1,17).⁴⁹

La situazione è la medesima di quella descritta nella *Preghiera*, nell'*Ordine dei segni* e, come si è cercato di dimostrare, anche nel nostro manoscritto, compresa la citazione di *Gl* 3,5,⁵⁰ ma ciò non chiarifica l'utilizzo di questo *proof text* in un simile contesto.⁵¹ Non è questo il luogo in cui addentrarsi in complesse speculazioni, ma è possibile che qui sia sotteso un gioco di rimandi che potrebbe essere sciolto in questo modo: come provato da Naphtali Wieder, in alcuni testi la Galilea Superiore viene considerata come un

territorio che si espande fino a Damasco,⁵² città che, come si è visto, compare anche nel nostro frammento. Secondo una certa interpretazione, nei tempi finali Gerusalemme si estenderà fino a Damasco,⁵³ e quindi fino alla Galilea Superiore. È possibile, quindi, che la citazione di *Gl* 3,5 indichi proprio questo: a Gerusalemme, che nei tempi escatologici comprenderà tutta la zona della Galilea Superiore fino a Damasco, inizierà la salvezza. Si tratta comunque solo di un'ipotesi difficilmente verificabile, a meno che non venga ritrovato un testo che renda esplicito il collegamento tra la Galilea Superiore e Gerusalemme.

Attorno alla figura del Messia ben Yosef⁵⁴ e alla sua origine si sono sviluppate molte ipotesi, sulle quali non è opportuno soffermarsi qui.⁵⁵ Quello che qui conta rilevare è che l'apparizione di questo Messia avviene quasi sempre, nei testi escatologici medievali ebraici, nella Galilea superiore, luogo in cui si raduneranno gli ebrei dispersi e da dove inizierà la salita a Gerusalemme. Una volta giunto nella Città Santa, il Messia ricostruirà il Tempio e ripristinerà il culto sacrificale, riunendo così in sé prerogative tanto sa-

⁴⁸ Cfr. sopra, nota 42.

⁴⁹ Cfr. JELLINEK, *Bet ha-Midrash*, cit., vol. III, p. 141.

⁵⁰ La differenza principale tra la *Aggadat Mašiah* e gli altri testi sta nel fatto che la promessa della salvezza nella Galilea Superiore viene qui attribuita a R. Ḥiyya, affermazione non attestata né in altri scritti apocalittici medievali né in altri testi autorevoli dell'ebraismo. È probabile che si tratti di un'inserzione dell'anonimo autore/redattore della *Aggadat Mašiah* per rendere più autorevole l'affermazione.

⁵¹ Anche REEVES, *Trajectories*, cit., p. 145, nota 15, segnala l'incongruenza nell'utilizzo di questa citazione nella *Aggadat Mašiah*, senza offrire però alcuna possibile spiegazione a riguardo.

⁵² Cfr. WIEDER, *Judean Scrolls and Karaism*, cit., pp. 22-23, note 2 e 1. I testi citati da Wieder sono *Ez* 47,16-18; Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche* V, I, 22 (86); *Targum dello Pseudo-Yonatan* a *Nm* 34,9.15.

⁵³ Cfr. soprattutto *Sifre Deuteronomio* 7f, in cui si riflette anche sulla possibilità che il Messia si riveli a Damasco. L'idea che nei tempi finali il Tempio di Gerusalemme si espanderà fino a Damasco è resa esplicita ad esempio nei *Pirqe Mašiah*. Si tratta di una raccolta di leggende riguardanti gli eventi ul-

timi, di difficile datazione, anche se alcune sezioni potrebbero essere state composte tra VII e VIII sec. Per un'introduzione e una traduzione in inglese del testo, si veda REEVES, *Trajectories*, cit., pp. 149-71. Cfr. anche MITCHELL, *Messiah ben Joseph*, cit., pp. 190-97.

⁵⁴ Questo Messia è conosciuto anche con l'appellativo di Messia ben Efraim. Da un punto di vista biblico, questa doppia denominazione si spiega con il fatto che Efraim era uno dei due figli del patriarca Giuseppe. In punto di morte, il nonno Giacobbe dimostrò di preferire Efraim a Manasse, sebbene quest'ultimo fosse il primogenito. Ecco che quindi la discendenza di Giuseppe passò in maniera privilegiata attraverso Efraim, il fratello minore. Per uno studio dedicato alla figura del Messia ben Efraim e delle leggende rabbiniche a lui collegate, si veda J. HEINEMANN, *The Messiah ben Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim*, «The Harvard Theological Review» 68, 1 (Jan. 1975), pp. 1-15.

⁵⁵ Un'efficace panoramica sugli studi attorno al Messia ben Yosef è presentata in MITCHELL, *Messiah ben Joseph*, cit., pp. 1-10. Si veda anche D. BERGER, *Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus*, «AJS Review» 10, 2 (Autumn 1985), pp. 141-164.

cerdotali quanto regali. In effetti, la descrizione della ricostituzione dei sacrifici al Tempio ricorda da vicino la dedicazione del Primo Tempio ad opera di Salomone, così come viene narrata in 2Cr 7,1: un fuoco scende dal cielo e consuma le offerte sull'altare. Non è forse da escludere nemmeno una reminiscenza dell'episodio di Elia e i profeti di Ba'al (1Re 18), considerando soprattutto il ruolo di Elia quale precursore del Messia nella tradizione rabbinica.⁵⁶ Quella del Messia ben Yosef sarà comunque una vittoria effimera: tutti i testi in cui questo Messia ricopre un ruolo rilevante narrano della successiva conquista di Gerusalemme da parte di Armilos o di Gog e Magog e dell'uccisione del Messia stesso, il quale è comunque destinato a risorgere (anche se questo non viene esplicitato in tutti i testi)⁵⁷ grazie all'intervento del Messia ben David.

La vicenda del Messia ben Yosef, per come è narrata nel frammento, ha molti punti in comune con vari testi. Riporto la sezione parallela nei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*:

Spunterà per loro il Messia ben Yosef, li farà salire verso Gerusalemme, ricostruirà il Tempio e presenterà offerte. Un fuoco scenderà dal cielo e consumerà le loro offerte, come è detto: "Uomini violenti del tuo popolo insorgeranno" (Dn 1,14). Se non

saranno meritevoli, verrà il Messia ben Efraim,⁵⁸ ma se lo saranno, verrà il Messia ben David.⁵⁹

Il fatto che la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* non riporti una sezione comparabile a queste si spiega considerando che il Messia ben Yosef compare in una veste diversa, benché il suo destino sia il medesimo. Infatti, in una sezione che non trova corrispondenza né con i *Segreti* né con l'*Ordine dei segni*, ma che può essere messa facilmente in parallelo con altri testi, come gli *Otot ha-Mašiaḥ*⁶⁰ e gli *Otot R. Šim'on b. Yoḥa'i*, entra in scena Neḥemyah ben Huši'el (altro appellativo con cui si identifica il Messia ben Yosef),⁶¹ il quale affronta Armilos assieme a un numero cospicuo di guerrieri, ne rivela la natura diabolica e per questo viene ucciso. In altre parole, nonostante l'evidente parentela tra la *Preghiera* e gli altri testi del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i, in essa la funzione del Messia ben Yosef fu probabilmente rivalutata in chiave diversa, spogliandolo degli attributi più propriamente regali e sacerdotali ed evidenziando la sua natura guerriera, in opposizione al nemico dei tempi finali, Armilos. Sulle ragioni di questa traslazione funzionale occorre ancora fare chiarezza. Ad ogni modo, quello che qui conta sottolineare è che il MS. IV.B.21, che fino ad ora aveva mo-

⁵⁶ Per una riflessione su questo tema e una raccolta di testi inerenti, si veda PATAI, *The Messiah Texts*, cit., pp. 131-44.

⁵⁷ La *Aggadat Mašiaḥ*, ad esempio, non fa alcun accenno alla resurrezione del Messia ben Yosef.

⁵⁸ Vd. sopra, nota 54, per la corrispondenza tra il Messia ben Yosef e il Messia ben Efraim.

⁵⁹ Cfr. JELLINEK, *Ivi*, p. 80. Una descrizione analoga si può trovare anche nell'*Ordine dei segni* (ms. 2342, f. 205v) e negli *Eventi Futuri* (עתידות) di R. Šim'on b. Yoḥa'i. Si tratta di una sezione del più ampio *Midraš Dieci Re* (עשרת מלכים), pubblicato in C.M. HOROWITZ, *Bet 'Eged ha-Aggadot*, Frankfurt A.M. 1881, pp. 51-55, sulla base del MS. De Rossi, cod. Parm. 2785 (327), databile al 1289. Una versione ebraica degli *Eventi Futuri* è stata approntata anche da J. EISENSTEIN, *Ozar Midrashim: A Library of Two Hundred Minor Midrashim*, volume II, New York 1915, pp. 461-66. Il testo è stato tradotto in inglese nella sua interezza da WESLEY BUCHANAN, *Jewish Messianic Movements*, cit., pp. 388-406. MITCHELL lo traduce in parte in inglese in *Messiah ben Joseph*, cit., pp. 204-206. Lo stesso dicasi per

LEWIS, *An Apocalyptic Vision of Islamic History*, cit., pp. 321-30. Si veda anche la *Aggadat Mašiaḥ* in JELLINEK, *Bet ha-Midrash*, cit., vol. III, p. 141, e nella mia traduzione in italiano (CRESTANI, "La *Aggadot Mašiaḥ*", cit., p. 296).

⁶⁰ Si tratta di un testo ebraico piuttosto diffuso nell'Europa medievale e moderna, con una complessa storia redazionale, come testimonia il relativamente elevato numero di manoscritti e versioni giunto fino a noi. Per un'introduzione al testo, si veda BUTTENWIESER, *Outline*, cit., pp. 37-38. Per la traduzione in inglese si vedano REEVES, *Trajectories*, cit., pp. 121-32; MITCHELL, *Messiah ben Joseph*, cit., pp. 164-70. Mantengo il titolo del testo in ebraico così come fanno Reeves e Mitchell per distinguerlo all'interno dell'insieme dei testi noti come "Segni del Messia".

⁶¹ È il *Sefer Zerubbavel* a introdurre la figura di Neḥemyah ben Huši'el e ad identificarlo con il Messia ben Yosef. Per una breve riflessione sul nome "Neḥemyah ben Huši'el", si veda HIMMELFARB, *Jewish Messiahs*, cit., pp. 116-17.

strato evidenti affinità con la *Preghiera*, in questo punto se ne discosta notevolmente, avvicinandosi piuttosto all'*Ordine dei segni*, ai *Segreti* e agli *Eventi Futuri* di R. Šim'on b. Yoħa'i.⁶²

In tutti i testi fin qui citati, ad eccezione della *Aggadat Mašiah* e, per i motivi appena visti, della *Preghiera*, si fa riferimento alla condizione di purità (o di merito) di Israele in base alla quale saranno rivelati i due Messia, quello della discendenza di Giuseppe e quello davidico. Questa circostanza sembra essere stata introdotta da Sa'adya Ga'on nel suo *Libro delle credenze e delle opinioni*. Nel trattato *Redenzione*, al cap. V, Sa'adya si interroga sulla necessità per Israele di pentirsi dei propri peccati, così da permettere a Dio di dare inizio alla redenzione finale. Sa'adya cita *b. Sanh.* 97b, in cui si afferma che se gli israeliti si pentiranno saranno redenti, altrimenti il Signore farà sorgere un re i cui decreti saranno più duri di quelli di Aman. Sa'adya continua la sua riflessione riportando la tradizione secondo la quale un uomo della discendenza di Giuseppe apparirà nella Galilea Superiore. Alcuni tra gli israeliti si raduneranno attorno a lui e insieme saliranno verso Gerusalemme e la strapperanno ai romani. Tuttavia, giungerà Armilos, il quale conquisterà la città, ne massacrerà gli abitanti e ucciderà il discendente di Giuseppe. Al cap. VI, Sa'adya Ga'on ritorna su questi avvenimenti e conclude che, se Israele si pentirà, il Messia ben Yosef non comparirà, cosicché le disgrazie collegate alla sua effimera conquista di Gerusalemme non abbiano ad accadere. Sarà infatti rivelato direttamente il Messia ben David. Esiste comunque, secondo Sa'adya, l'eventualità per cui il Messia ben Yosef appaia comunque e funga da

araldo del Messia davidico, in modo da mettere il popolo di Israele nelle giuste condizioni per l'instaurazione dell'era messianica.⁶³

La riflessione di Sa'adya Ga'on è perfettamente in linea con quella dei *Segreti*, ma non altrettanto con quella degli *Eventi Futuri*, in cui infatti il Messia ben Yosef verrà se Israele si sarà pentito. Il testo trådito dal MS. IV.B.21 è molto frammentario nella sezione corrispondente, ma è comunque possibile affermare che esso sembra seguire l'idea di Sa'adya Ga'on, dei *Segreti* e dell'*Ordine dei segni*, dato che vi si può leggere chiaramente che "se (gli israeliti) lo meriteranno, verrà il Figlio di Davide". Inoltre, la citazione di *Dn* 11,14, che fa riferimento a "uomini violenti" destinati a cadere, è un ulteriore indizio a favore dell'idea per cui l'impresa del Messia ben Yosef e dei suoi seguaci non fosse valutata positivamente in alcuni di questi testi.⁶⁴ Non è forse un caso che gli *Eventi Futuri*, in cui, come si è visto, si afferma che il Messia ben Yosef comparirà solo se Israele si pentirà dei suoi peccati, non riporti questo *proof text*.

Le ultime due righe di *lr sx* sono estremamente lacunose, ma è possibile riconoscere almeno un accenno ad Armilos e alle sue caratteristiche fisiche. Su Armilos, figura di "anticristo" destinata a sorgere nei tempi finali per ingannare le nazioni del mondo e opprimere i giudei, esiste una letteratura molto vasta.⁶⁵ Qui sarà sufficiente sottolineare la sua stretta connessione coi romani/bizantini, tanto che, secondo la maggior parte degli studiosi, il nome "Armilos" è il risultato di una corruzione di "Romulus",⁶⁶ e che in alcuni testi egli viene addirittura indicato come il Messia degli edomiti, ossia dei romani, o

⁶² Su quest'ultimo testo si veda sopra, nota 59.

⁶³ Cfr. ROSENBLATT, *Saadia Gaon*, cit., pp. 301-305.

⁶⁴ Benché non riporti la citazione di *Dn* 11,14, Sa'adya Ga'on, come si è visto, si premura di specificare che saranno solo alcuni individui tra gli israeliti a radunarsi attorno al Messia ben Yosef, e quindi, in un certo senso, ad illudersi che sarà lui l'instauratore dell'era messianica.

⁶⁵ Solo per menzionare alcuni studi introduttivi su questa figura: REEVES, *Trajectories*, cit., pp. 19-22; BERGER, *Three Typological Themes*, cit., pp. 155-64; B. MCGINN, *Antichrist: Two Thousand Years of Fascination with Evil*, Harper San Francisco, San Francisco 1994, pp. 109-111; J. DAN, *Armilus:*

The Jewish Antichrist and the Origins and Dating of the Sefer Zerubbavel, in P. SCHAEFER - M. COHEN (eds.), *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Wako*, Brill, Leiden - Boston - Köln 1998, pp. 73-104; L. GREISIGER, *Armilos - Vorläufer, Entstehung und Fortleben der Antichrist-Gestalt im Judentum*, in M. DELGADO - V. LEPPIN (Hrsg.), *Der Antichrist: Historische und Systematische Zugänge*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2011, pp. 207-240. Per una raccolta di testi in cui compare Armilos, si veda PATAI, *The Messiah Texts*, cit., pp. 156-164.

⁶⁶ Cfr. REEVES, *Trajectories*, cit., p. 20. Nel *Sefer Zerubbavel* si gioca comunque anche sulla somiglianza tra "Armilos" e il greco "Herēmolaos"

si presenta ad essi come tale.⁶⁷ L'entrata in scena di Armilos nei testi apocalittici ebraici medievali è quasi sempre accompagnata da una sua caratterizzazione fisica, verosimilmente allo scopo di aiutare gli ebrei che vivranno nei tempi ultimi a riconoscerlo e a non cadere nei suoi inganni. La descrizione di Armilos è solitamente introdotta dalle parole "e questi sono i suoi segni" (ואילו הן (אורותיו), formula che ricorre anche nel nostro manoscritto. Purtroppo, ancora una volta, la lacunosità del testo impedisce di ricostruire l'esatta descrizione fisica del personaggio. Si riesce solo a distinguere, e nemmeno troppo chiaramente, la parola "piccola" (קטנה), che a prima vista potrebbe riferirsi ad una caratteristica dei suoi occhi, come nel *Midraš Wa-Yoša'*:⁶⁸

Il suo nome è Armilos, e questi sono i suoi segni (distintivi): egli è calvo e i suoi occhi sono uno piccolo (קטנה) e uno grande.⁶⁹

(Ερημόλαος), ossia "distruttore di una nazione" (Cfr. REEVES, *Ivi*, p. 59, nota 135). Herēmolaos compare anche nella *Doctrina Jacobi Nuper Baptizati*, un testo cristiano anti giudaico contemporaneo al *Sefer Zerubbavel* (730-740 e.v.). Per l'edizione in greco e una traduzione in francese della *Doctrina Jacobi*, cfr. G. DAGRON - V. DÉROCHE, *Juifs et chrétiens en Orient byzantin*, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris 2010 [ed. or. *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIIe siècle - Travaux et Mémoires* 11 (1991)].

⁶⁷ Cfr. la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* (trad. REEVES, *Trajectories*, cit., p. 103); *'Otot ha-Mašiah* (trad. REEVES, *Ivi*, p. 115). Per l'equazione Edom = Roma/Bisanzio/Cristianità, si veda in particolare I.J. YUVAL, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, Translated from the Hebrew by Barbara Harshav and Jonathan Chipman, University of California Press, Berkley - Los Angeles - London 2008 [ed. or. שני גויים בבטן, Tel-Aviv 2000], pp. 3-20. Vi sono forti somiglianze tra Armilos (per come è presentato in alcuni testi) e la figura dell'anticristo nella tradizione cristiana, in particolare nella sua pretesa di essere riconosciuto come Messia e come Dio. Su queste analogie sarà necessaria un'analisi più approfondita in altra sede. Per un'introduzione sulla genesi della figura dell'anticristo nei testi cristiani, si veda POTESTÀ - RIZZI, *L'Anticristo, volume I*, cit., pp. XI-XXXVI. Si veda naturalmente anche MCGINN, *Antichrist*, cit.

⁶⁸ Si tratta di una rielaborazione omiletica del

Tuttavia, nel nostro frammento, subito dopo, si leggono poche lettere (במ) di una parola mutila: potrebbe trattarsi di במצחו, ossia "sulla sua fronte". Nel *Midraš Wa-Yoša'*, poco oltre, si afferma che Armilos avrà una malattia della pelle (צרעת) sulla fronte, elemento che compare anche nei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*⁷⁰ e nell'*Ordine dei segni*.⁷¹ È quindi possibile che il nostro testo si riferisca qui a una piccola macchia di lebbra sul volto di Armilos. In tal caso, il testo potrebbe essere così ricostruito: [צרעת] קתנה במ [צחו].

Armilos è spesso indicato come il frutto dell'unione sessuale fra Satana e una statua di donna collocata a Roma, tradizione che, nei testi, anticipa sempre la descrizione fisica del personaggio.⁷² Ancora una volta, il frammento in esame potrebbe mostrare una corrispondenza più evidente con l'*Ordine dei segni* che con gli altri testi qui considerati. Infatti, il nostro

Cantico del Mare (*Es* 15), la cui parte finale comprende una riflessione escatologica probabilmente influenzata dal *Sefer Zerubbavel* e dai *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*. Reeves ne data la composizione tra la fine del XI e l'inizio del XII sec. (vd. REEVES, *Trajectories*, cit., p. 172). Della stessa opinione è MITCHELL, *Messiah ben Joseph*, cit., p. 215. Il testo fu pubblicato da JELLINEK, *Bet ha-Midrash*, cit., vol. I, pp. 35-57, sulla base di volume stampato a Istanbul nel 1519. Per un'introduzione al testo e per la traduzione in inglese della sola sezione escatologica, si vedano REEVES, *Ivi*, pp. 172-76; MITCHELL, *Ivi*, pp. 215-17.

⁶⁹ Traduzione mia dall'ebraico sulla base dell'edizione di JELLINEK, *Bet ha-Midrash*, cit., vol. I, p. 56.

⁷⁰ Cfr. JELLINEK, *Ivi*, vol. III, p. 80; trad. REEVES, *Trajectories*, cit. p. 85.

⁷¹ Ms. Parma 2342, f. 205v.

⁷² Cfr. *Sefer Zerubbavel* (trad. REEVES, *Trajectories*, cit. pp. 58-9); *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i* (trad. REEVES, *Ivi*, p. 85); *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i* (trad. REEVES, *Ivi*, p. 103); *'Otot R. Šim'on b. Yoḥa'i* (trad. REEVES, *Ivi*, p. 114); *'Otot ha-Mašiah* (trad. REEVES, *Ivi*, p. 125). Sulla sviluppo di questa tradizione come parodia della nascita verginale di Cristo, si veda HIMMELFARB, *Jewish Messiahs*, cit., pp. 56-59. Si veda anche D. BIALE, *Counter-History and Jewish Polemics against Christianity: The "Sefer toldot yeshu" and the "Sefer zerubavel"*, «Jewish Social Studies» 6, 1 (Autumn 1999), pp. 130-145.

frammento difficilmente riportava per esteso la leggenda della nascita di Armilos da una statua, dato il poco spazio che intercorre tra la prima menzione di Armilos e l'inizio dell'elenco dei suoi segni identificativi. Nemmeno nell'*Ordine dei segni*, però, la tradizione viene elaborata: in un manoscritto (ms. 3122, f. 205v) è appena accennata, mentre nell'altro (ms. 2342) è del tutto assente. È quindi possibile che il frammento della Genizah, nella porzione andata perduta, seguisse l'una o l'altra lezione.

Alla comparsa di Armilos segue l'uccisione del Messia ben Yosef. È possibile ipotizzare che la successione degli eventi rispecchi quella riscontrabile nei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i*:

(Armilos) salirà a Gerusalemme e provocherà una battaglia contro il Messia ben Efraim presso la porta orientale, come è detto: "Guarderanno a colui⁷³ che hanno trafitto" (Zc 12,10). Gli israeliti andranno in esilio nel deserto dei popoli⁷⁴ per pascolare con erbe salse e con radici di ginestra per quarantacinque giorni, fino a che non saranno messi alla prova e temprati, come è detto: "Farò passare questo terzo per il fuoco ecc." (Zc 13,9). Lì morirà il Messia ben Efraim, e gli israeliti piangeranno a lutto per lui. Dopo di ciò, il Santo, benedetto Egli sia, rivelerà loro il Messia ben David, ma gli israeliti vorranno lapidarlo, e gli diranno: "Hai detto il falso, perché il Messia è già stato ucciso e non ci sarà un altro Messia che dovrà sorgere in futuro".⁷⁵

A differenza di tutti gli altri testi che abbiamo considerato, nei quali si legge dell'esilio degli israeliti a seguito dell'uccisione del Messia ben Yosef, nei *Segreti di R. Šim'on b. Yoḥa'i* (e non nell'*Ordine dei segni*) il Messia stesso muore nel deserto. Anche il frammento sembra seguire questa successione di eventi, benché la sua lacu-

nosità non consenta una lettura certa di questo passaggio. Il parallelismo tra il manoscritto e i *Segreti* è reso ancora più evidente dall'utilizzo delle medesime citazioni dal profeta Zaccaria. Va notato infatti che, tra i testi del ciclo di R. Šim'on b. Yoḥa'i, Zc 13,9 viene citato solo nei *Segreti* e nell'*Ordine dei segni*,⁷⁶ mentre è assente sia nella *Preghiera* che negli *Eventi Futuri*. Compare però negli *Otot R. Šim'on b. Yoḥa'i*⁷⁷ e negli *Otot ha-Mašiah*.⁷⁸

Il confronto con questa sezione dei *Segreti* permette di completare le lacune del frammento e di ipotizzare che anche in quest'ultimo si facesse menzione di due *topoi* ricorrenti nell'apocalittica medievale ebraica: il deserto dei popoli e i quarantacinque giorni di esilio. Quest'ultimo tema si inserisce in una lunga tradizione esegetica che vede la sua origine nell'interpretazione di Dn 12,11-12, in cui tra il tempo di tribolazione rappresentato dall'installazione dell'"abominio devastante" e l'inizio di un periodo di beatitudine passano quarantacinque giorni. Quello che per Daniele sembra essere un lasso di tempo caratterizzato da quiete e pace viene interpretato, soprattutto in ambito cristiano (in particolar modo da Girolamo), come un periodo in cui la pazienza dei santi degli ultimi giorni, ossia di coloro che non si saranno lasciati ingannare dall'Anticristo, verrà ulteriormente messa alla prova.⁷⁹ Non è quindi inverosimile che una simile lettura del passo di Daniele abbia influenzato anche una certa produzione ebraica.

Il luogo in cui Israele verrà messo alla prova e purificato è, come si è visto, il deserto dei popoli. Ancora una volta, a causa della lacunosità del frammento, non è possibile affermare con certezza che questo elemento vi ricorra effettivamente. Tuttavia, sulla base del confronto

⁷³ Il TM ha "a me" (אלי), mentre i *Segreti* ha "verso di lui" (עליו).

⁷⁴ Il testo di JELLINEK (*Bet ha-Midrash*, cit., vol. III, p. 80) riporta qui למדברי אגמים, che si può tradurre con "deserto di paludi di giunchi". Accolgo tuttavia l'emendazione proposta da REEVES (*Trajectories*, cit., pp. 146-47, nota 19) per un altro testo, la *Aggadat Mašiah*, che ha למדברי אגמות, sostituendo l'espressione con אגמות, il "deserto dei popoli/delle nazioni", coerentemente con il passo parallelo nella *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*. Cfr. *infra* per la trattazione di questo *topos*.

⁷⁵ Cfr. JELLINEK, *Bet ha-Midrash*, cit., vol. III,

p. 80.

⁷⁶ Ms. Parma 2342, f. 205v; ms. Parma 3122, f. 229v.

⁷⁷ Cfr. REEVES, *Trajectories*, cit. p. 111.

⁷⁸ Cfr. REEVES, *Ivi*, cit. p. 126.

⁷⁹ Cfr. R. LERNER, *Refreshment of the Saints: The Time After Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought*, «Traditio» 32 (1976), pp. 97-144. Per il testo latino e una traduzione italiana del passo del *Commento a Daniele* in cui Girolamo elabora la sua ipotesi, si veda POTESTÀ - RIZZI, *L'Anticristo, volume II*, cit. pp. 61-63.

con altri testi, è verosimile che anche qui si facesse riferimento al “deserto dei popoli”. Questa espressione deriva da *Ez* 20,34-35⁸⁰ e viene arricchita di dettagli sulla base di *Gb* 30,4. I temi dei quarantacinque giorni, del deserto (anche se non necessariamente “dei popoli”) e del singolare nutrimento degli israeliti ricorrono anche in *Aggadat Mašiaḥ*,⁸¹ *’Otot ha-Mašiaḥ*,⁸² *Pirqe Mašiaḥ*.⁸³ Anche Sa’adya Ga’on fa riferimento al versetto di Ezechiele che parla del deserto dei popoli, sottolineando come questo sarà per Israele un periodo di privazioni, come quello che i padri avevano dovuto sopportare una volta usciti dall’Egitto.⁸⁴ Un altro esempio degno di nota è il *piyyuṭ Quel giorno* (אותו היום), nel quale gli israeliti, dopo le devastazioni provocate da Gog e Magog, lasceranno la città (Gerusalemme?) per recarsi verso est e digiunare per quarantacinque giorni, fino a che il Messia verrà rivelato ed essi saranno consolati.⁸⁵ Si tratta quindi, ancora una volta, di *topoi* escatologici che compaiono in testi prodotti in tempi e ambiti diversi, ma che concorrono comunque a formare una produzione incentrata sugli eventi ultimi ben connotata da specifici elementi.

Un ultimo tema degno di nota è l’iniziale rifiuto degli israeliti di riconoscere il Messia ben David: la delusione causata dal fallimento della missione del Messia ben Yosef porta alcuni a rigettare il Messia davidico per non incorrere una seconda volta nell’errore di credere che la redenzione sia iniziata. Come si è visto, questo tema è presente nei *Segreti di R. Šim’on b. Yoḥa’i*, nel quale si afferma che gli israeliti sono pronti a lapidare il nuovo Messia, giudicandolo un impostore. *L’Ordine dei segni* mostra una versione

molto vicina ai *Segreti*, anche se l’elemento della lapidazione è assente.⁸⁶ Il tema della “delusione messianica”, come potrebbe essere definita, compare, anche se non negli stessi termini, negli *’Otot ha-Mašiaḥ* e nella *Aggadat Mašiaḥ*. In entrambi i casi, si tratta di una sfiducia generale nei confronti della redenzione a seguito della morte del Messia ben Yosef, sconforto che, negli *’Otot ha-Mašiaḥ*, induce all’apostasia un certo numero di ebrei.⁸⁷ Non viene però descritto un esplicito rifiuto nei confronti del Messia davidico. Ancora una volta, quindi, l’analogia maggiore si riscontra con i *l’Ordine dei segni* e con i *Segreti di R. Šim’on b. Yoḥa’i*, testo dal quale però, per altri versi, il frammento si discosta in misura più o meno notevole.

In conclusione, quindi, ritengo difficile definire il MS. IV.B.21 della Genizah del Cairo come una versione di uno dei molti testi menzionati in questo studio. Esistono delle somiglianze evidenti soprattutto con *l’Ordine dei segni che anticiperanno la venuta del Messia*, con i *Segreti* e la *Pregghiera di R. Šim’on b. Yoḥa’i*, ma sono riscontrabili anche notevoli differenze con questi testi e, di contro, precisi parallelismi con altri. È quindi probabile che il testo completo del frammento fosse uno scritto a sé stante, con forti legami con la produzione escatologica ebraica coeva e precedente. Un esempio simile è il MS. Heb. d. 46, riscoperto anch’esso nella Genizah del Cairo e ora conservato presso la Bodleian Library di Oxford. Il testo venne identificato da Neubauer e Cowley come una versione dei *Segreti*,⁸⁸ ma da un’analisi più accurata emerge che molti sono gli elementi del nostro testo assenti nei *Segreti* e presenti invece nel-

⁸⁰ Si veda anche la qumranica *Regola della Guerra* (1Q 1,2-3).

⁸¹ Trad. REEVES, *Trajectories*, cit., p. 146.

⁸² Trad. REEVES, *Ivi*, pp. 126-27.

⁸³ Trad. REEVES, *Ivi*, p. 158.

⁸⁴ *Libro delle credenze e delle opinioni*, trattato *Redenzione*, cap. V, ed. ROSENBLATT, *Saadia Gaon*, cit., p. 303.

⁸⁵ Cfr. la traduzione inglese del *piyyuṭ* in H. SIVAN, *From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish/Christian Polemics*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 41, 3 (Fall 2000), pp. 277-306. Cfr. anche B. LEWIS, *On That Day: A Jewish apocalyptic poem on the Arab conquests*, «Mélanges d’Islamologie» (1974), pp. 197-200. Si veda anche

HIMMELFARB, *Jewish Messiahs*, cit., pp. 52-55.

⁸⁶ Ms. Parma 2342, f. 205r; Ms. Parma 3122, f. 229r.

⁸⁷ Per il passaggio in questione negli *’Otot ha-Mašiaḥ* si veda REEVES, *Trajectories*, cit., p. 126. Per la *Aggadat Mašiaḥ*, si veda REEVES, *Ivi*, p. 146 e la mia traduzione (CRESTANI, “La *Aggadat Mašiaḥ*”, cit., p. 296).

⁸⁸ A. NEUBAUER; A.E. COWLEY, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library Volume Two*, Clarendon, Oxford 1906, 37 par. 9. Le immagini digitalizzate del ms. sono consultabili sul sito del Friedberg Genizah Project (www.fjms.genizah.org).

la *Preghiera di R. Šim'on b. Yoḥa'i*, testo dal quale il manoscritto si discosta comunque per altri tratti. Anche in questo caso, quindi, siamo evidentemente di fronte a un esempio di testo a sé stante, costruito attorno a *topoi* diffusi nella letteratura escatologica ebraica medievale che concorrevano di volta in volta a formare prodotti diversi. Non si tratta, in altre parole, di versioni differenti di uno stesso testo, ma di testi diversi e a loro modo autonomi, anche se fluidi e malleabili, costantemente soggetti a processi di riplasmazione e riadattamento.⁸⁹

Lo schema escatologico che emerge in questo tipo di produzione mette in campo tutta una serie di elementi funzionali ad interpretare

la realtà in cui vivevano i produttori di quei testi e i loro eventuali destinatari, una realtà che doveva essere letta alla luce di un piano divino proiettato verso la redenzione finale di Israele. Soprattutto in tempi di sofferenze e persecuzioni, una simile produzione letteraria non poteva che infondere speranza e fiducia in un futuro migliore, quando il popolo eletto da Dio avrebbe definitivamente dominato su tutte le nazioni, in un mondo redento e purificato dal male, dal peccato e dall'idolatria.

Sebastiano Crestani
PhD Student - Università di Bologna
e-mail: sebastiano.crestani2@unibo.it

SUMMARY

This article presents the transcription and an Italian translation of the MS. IV.B.21, found in the Cairo Genizah and now preserved at the library of the Alliance Israélite Universelle (Paris). The fragment belongs to an eschatological text that shows strong similarities to other texts of the medieval Jewish eschatological production. The article offers a comparison between these texts and focuses on several themes that were recurrent in this kind of literary production, especially during the period of the Crusades.

KEYWORDS: Medieval Jewish Eschatology; Cairo Genizah; R. Šim'on b. Yoḥa'i; Crusades.

⁸⁹ Non è forse azzardato parlare anche in questo caso, come fa già Luca Arcari a proposito dei testi apocalittici antichi, di “testi viventi” (*living texts*), “testi che risultano composti da un costante riadattamento, *in primis* di flussi memoriali ritenuti fondanti [...] e di successivi e ulteriori processi di rimessa per iscritto e trasmissione, e quindi di effettiva “testualizzazione” e/o “scritturalizzazione” (L. ARCARI, *Vedere Dio: Le apocalissi giudaiche e protocristiane (IV sec. a.C. - II sec. d.C.)*, Carocci, Roma 2020, p. 75). Interessante è, appunto, anche il concetto di testualizzazione, che prevede la produzione di

testi sulla base di tradizioni circolate per via orale e scritta, ricorrendo spesso alla pseudoepigrafia, come avviene anche per i testi attribuiti a R. Šim'on b. Yoḥa'i. La testualizzazione non porta comunque alla fissazione del testo e alla sua “sacralizzazione”, cosa che avviene invece nell'eventuale fase di scritturalizzazione (vd. ARCARI, *Ivi*, pp. 97-100). Analogamente, gli scritti escatologici considerati in questo lavoro hanno raggiunto una forma statica solo nel momento, molto tardo, della loro pubblicazione a stampa, mentre la diffusione dei manoscritti ne testimonia la fluidità e variabilità.

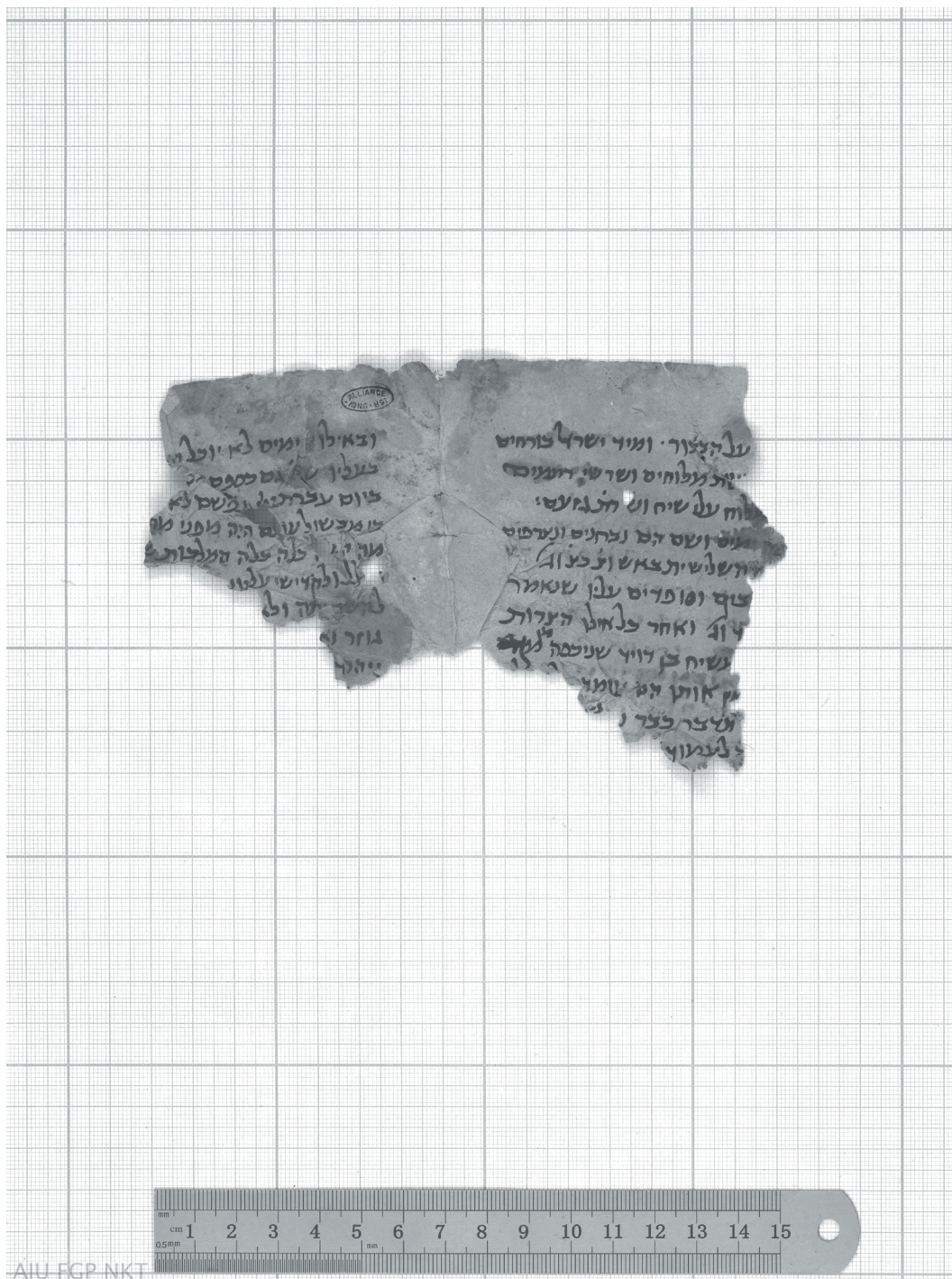


Fig. 2 - Ms. IV.B.21, foglio 1v, Biblioteca dell'Alliance Israélite Universelle.