

GIANCARLO LACERENZA

GIULIANO IMPERATORE NELLA TRADIZIONE EBRAICA

וראיהם ושש לבכם

ועצמותם כדשא

*e quando vedrete gioirà il vostro cuore
e le loro ossa come erba.**

È nota la fama dell'imperatore Giuliano in relazione, specialmente, ad alcuni insuccessi: fra cui il tentativo di rivitalizzare la religione pagana contro l'affermarsi del cristianesimo, la fallimentare campagna persiana del 363 e la mancata ricostruzione, avviata in quello stesso anno, del Tempio di Gerusalemme¹.

Per quanto, forse, nell'economia generale delle *restaurations* giuliane, molte delle quali peraltro condotte a termine, quella del culto sacrificale giudaico — ufficialmente interrotto dai Romani quasi tre secoli prima — non dovesse essere la più importante o precipua (se si esclude la portata del suo significato anticristiano) e vista anche la scarsa considerazione personale mostrata dall'imperatore verso i Giudei², la circostanza ha fornito materia di discussione a varie

* Gerusalemme, Monte del Tempio: iscrizione ebraica databile all'età di Giuliano ispirata da *Isaia* 66,14, rinvenuta su un blocco del Muro Occidentale (cfr. *infra*).

¹ Per una schedatura delle fonti relative alla ricostruzione del Tempio, cfr. F. BLANCHETIÈRE, «Julien Philhellène, Philosémite, Antichrétien: l'affaire du Temple de Jérusalem (363)», in *Journal of Jewish Studies* XXXI (1980), pp. 61-81; G. STEMBERGER, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987, pp. 151-174; D. LEVENSON, «Julian's Attempt to Rebuild the Temple: An Inventory of Ancient and Medieval Sources», in H. W. ATTRIDGE *et al.* (a c.), *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins presented to J. Strugnell*, Lanham (MD) *et al.* 1990, pp. 261-279. Inutile per il nostro obiettivo è, malgrado il titolo, S. N. C. LIEU - D. MONTSERRAT (a c.), *From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views. A Source History*, London - New York 1996. Colgo l'occasione per ringraziare i Proff. Riccardo Contini e Miriam Pucci Ben-Zeev, senza il cui aiuto parte dei materiali bibliografici utilizzati in questo studio mi sarebbero rimasti inaccessibili.

² Una nazione dagli occhi «ostinatamente chiusi», estranea a ogni forma di *paideia* (*Epist.* 89b, 295d) e di cui Giuliano, particolarmente nel *Contra Galileos*, irride la designazione di popolo eletto (99e-106d) e le leggi barbare (202a), ritenendola condannata a una schiavitù eterna (209d-213a, 218b), per l'incapacità di distinguersi in qualunque aspetto della vita, militare, istituzionale o amministrativo, così come nella letteratura, nella medicina o nelle arti (218b-224d). Cfr. C. AZIZA, «Julien et le Judaïsme», in R. BRAUN - J. RICHER (a c.), *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende*, Paris 1978, pp. 141-158; G. W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate*, Cambridge

generazioni di studiosi, i quali hanno analizzato l'episodio sotto numerosi aspetti e nelle sue diverse implicazioni³.

Frequentemente si è fatto notare il silenzio delle fonti giudaiche su Giuliano e sull'"affare del Tempio": silenzio tanto più sorprendente, provenendo da coloro che, in teoria, meglio avrebbero dovuto ricordarne il nome. Una circostanza anomala, inoltre, in considerazione delle svariate occasioni in cui, nella letteratura rabbinica, appaiono esplicitamente generali, procuratori e imperatori romani, in relazione a dati cronologici, emanazione di leggi, aneddoti, tessitura di leggende. Su Vespasiano, Traiano, Adriano (celebri i suoi colloqui con R. Yehōšua' ben Ḥananiyah), «Antonino» (con cui conversa R. Yehūdah ha-Našî), tale letteratura ha infatti conservato ampi spunti, non tutti facilmente liquidabili come invenzione⁴; perché, dunque, proprio con Giuliano questo dialogo sarebbe venuto a interrompersi, fino a dimenticare la sua figura?

1978, p. 88; BLANCHETIÈRE, *art. cit.*, pp. 72 s.; M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, II, Leiden 1980, pp. 502-572 (vi sono pubblicati tutti i testi di Giuliano relativi al giudaismo: d'ora in poi, STERN II; al nr. 481a-d i materiali sulla ricostruzione del Tempio); P. A. ATHANASSIANIDI-FOWDEN, *Julian and Hellenism. A Intellectual Biography*, Oxford 1981, pp. 163-166. Per la vecchia e superficiale idea di un Giuliano benevolo filosemita, conosciuta solo alla fine del XIX secolo, cfr. M. ADLER, «The Emperor Julian and the Jews», in *Jewish Quarterly Review* V (1893), pp. 591-651, per esempio 625 s.; J. BIDEZ, *La Vie de l'Empereur Julien*, Paris 1963, p. 304; M. AVI-YONAH, *The Jews of Palestine*, Oxford 1976, pp. 188-190 («the first of the Philo-Semites in the modern sense of the word»); vari altri esempi sono ricordati (e posti nella giusta prospettiva) da Claude Aziza nell'articolo appena citato, 141 s.

³ Sulle ragioni di Giuliano nella ricostruzione del Tempio, cfr. più di recente R. B. E. SMITH, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London 1995, *passim*; J. BRODD, «Julian the Apostate and His Plan to Rebuild the Jerusalem Temple», in *Bible Review* (October 1995), pp. 32-38, 48; R. J. PENELLA, «Emperor Julian, the Temple of Jerusalem and the Jews», in *Koinōnia* XXIII (1999), pp. 15-31; D. BORRELLI, «In margine alla questione ebraica in Giuliano imperatore», in *Koinōnia* XXIV (2000), pp. 94-116, con ampi rimandi alla bibliografia anteriore.

⁴ S. KRAUSS, *Antoninus und Rabbi*, Wien 1910; L. WALLACH, «The Colloquy of Marcus Aurelius with the Patriarch Judah I», in *Jewish Quarterly Review* XXXI (1940-41), pp. 259-286; M. D. HERR, «The Historical Significance of the Dialogues Between Jewish Sages and Roman Dignitaries», in J. HEINEMANN - D. NOY (a. c.), *Studies in Aggadah and Folk-literature*, («Scripta Hierosolymitana» 22) Jerusalem 1971, pp. 123-150, specialmente pp. 141-144; G. STEMBERGER, «Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur», in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.19.2, Berlin - New York 1979, pp. 338-396; ID., *Die römische Herrschaft im Urteil der Juden*, Darmstadt 1983, specialmente pp. 59-123; M. JACOBS, *Die Institution des jüdischen Patriarchen*, Tübingen 1995, pp. 125-154; Sh. J. D. COHEN, «The Conversion of Antoninus», in P. SCHÄFER (a. c.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, I, (TSAJ 71) Tübingen 1998, pp. 141-171. Le fonti talmudiche sulla presenza degli imperatori presso i siti termali palestinesi sono state di recente ripresentate in E. DVORJETSKI, «Roman Emperors at the Thermo-Mineral Baths in Eretz-Israel», in *Latomus* LVI (1997) pp. 343-359; M. JACOBS, «Römische Thermenkultur im Spiegel des Talmud Yerushalmi», in *The Talmud Yerushalmi...*, cit., I, pp. 219-311.

In realtà, tracce di Giuliano e del suo progetto di ricostruire il Tempio sono state individuate nella letteratura rabbinica, seppure a fasi alterne, sin dalla fine del XIX secolo: tuttavia, per varie ragioni, su tali evidenze ha avuto la meglio un lungo e ingiustificato oblio⁵. Solo negli ultimi decenni si è manifestato un nuovo interesse per i materiali superstiti in ebraico e in aramaico, purtroppo non sempre studiati e presentati in maniera adeguata⁶. Ciò si deve, probabilmente, in primo luogo alla natura per lo più non esplicita delle citazioni; quindi alla difficoltà di riscontro sui testi originali — spesso di non facile acquisizione, e talora anche di interpretazione — in modo che, pertanto, non stupisce sia sinora mancata una messa a punto delle conoscenze su ciò che poi, sotto molti aspetti, più interessa: vale a dire, quale sia l'effettiva attestazione e considerazione della figura di Giuliano nelle fonti giudaiche e, anche attraverso esse, cercare di avvicinarsi alla visione che di Giuliano e del suo tentativo di ricostruire il Tempio ebbe il mondo giudaico sia contemporaneo (almeno in alcuni dei suoi esponenti) sia nei periodi immediatamente successivi. Il processo di recupero di ciò che fu la percezione del mondo pagano da parte giudaica può dirsi, del resto, solo da poco realmente iniziato⁷.

⁵ Anche un articolo acuto e spesso citato, come quello di Y. (H.) LEWY, «Emperor Julian and the Building of the Temple», in *Zion* VI (1941), pp. 1-32 [ebr.; anche rist. in ID., *'Olamôt nifgašm. Studies in Jewish Hellenism*, Jerusalem 1969, pp. 221-254; ma in genere visto dalla traduzione inglese «Julian the Apostate and the Building of the Temple», in L.I. LEVINE (a c.), *The Jerusalem Cathedra*, III, Jerusalem 1983, pp. 70-96], non cita alcun speciale riferimento a Giuliano nella letteratura giudaica. È da registrare, proprio negli stessi anni, come il dibattito sulla «questione ebraica» in Giuliano si sia giovato — per così dire — di vari altri contributi in lingua ebraica, purtroppo rimasti sconosciuti ai più, fra cui: M. HACK, «Is Julian's Proclamation a Forgery?», in *Yavneh* II (1940) pp. 118-139 [ebr.]; ID., «Notes to the Article 'Emperor Julian and the Building of the Temple'», in *Zion* VI (1940-41) pp. 158 s. [ebr.]; A. MARMORSTEIN, «Ha-qêsar Yûl'ânûs be-aggadat Rabbî Ahâ» [L'imperatore Giuliano nella *aggadah* di Rabbi Ahâ], in *Melilah* I (1944) pp. 93-120 [ebr.].

⁶ Più di recente, accenni in C. AZIZA, *art. cit.*, pp. 156 s.; BLANCHETIÈRE, *art. cit.*, pp. 68 s., 78; BORRELLI, *art. cit.*, pp. 114 s. L'intera questione è ignorata nell'indagine (su altri temi peraltro ben informata) di C. HEZSER, «The (In)Significance of Jerusalem in the Talmud Yerushalmi», in P. SCHÄFER - C. HEZSER (a c.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, II, (TSAJ 79) Tübingen 2000, pp. 11-49: 44.

⁷ Cfr. in proposito le recenti osservazioni di L. H. FELDMAN, «Rabbinic Insights on the Decline and Forthcoming Fall of the Roman Empire», in *Journal for the Study of Judaism* XXXI (2000) pp. 275-297. I precedenti ivi citati — che stranamente non includono nessuna delle indagini qui sopra indicate (nota 4) — sono: G. VERMES, «Ancient Rome in Post-Biblical Literature», in ID., *Post-Biblical Jewish Studies*, (SJLA 8) Leiden 1975, pp. 215-224; I. HERZOG, *Judaism: Law and Ethics*, London 1976, 83-91 («Rome in the Talmud and in the Midrash»); N. R. M. DE LANGE, «Jewish Attitudes to the Roman Empire», in P. D. A. GARNSEY - C. R. WHITTAKER (a c.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge U.P. 1978, pp. 255-281.

I. Giuliano e il Talmûd Bablî

È tuttora opinione corrente che la figura di Giuliano sia del tutto assente nel *Talmûd Bablî* — la versione babilonese del *Talmûd*, la piú importante e completa⁸ — la cui redazione sarebbe in gran parte avvenuta fra il V e il VI sec., compiendosi verso la metà dell'VIII. Il nome di Giuliano, in effetti, non vi è mai ricordato: una prima differenza rispetto alla versione palestinese (su cui cfr. oltre) e probabilmente non del tutto casuale, trovandosi le comunità giudaiche della Mesopotamia nel territorio dei Sassanidi, ormai avversari storici di Roma e nel IV secolo anche di Giuliano, ma nei cui confronti i Giudei orientali furono a lungo preferibilmente legati. Nel testo del *Talmûd Bablî* non mancano, tuttavia, tradizioni riferite a imperatori rimasti anonimi, «cesari» dietro alcuni dei quali potrebbe ritrovarsi la figura ispiratrice dell'Apostata.

Non essendo qui possibile riavviare un tale riesame delle fonti, che però sarebbe opportuno compiere in altra occasione, ci si limiterà a indicare quell'unico caso a me noto in cui Giuliano è stato piú esplicitamente individuato in un passo del *Bablî*: ossia TB *Sanhedrîn* 39a⁹:

Disse Cesare a Rabbi Tanhûmâ: «Diventiamo tutti un solo popolo».

Disse l'altro: «Sia, (ma) noi siamo circumcisi, (quindi) non possiamo diventare come voi. Circuncidatevi, e siate come noi».

Quello gli disse: «Hai parlato con sagacia: ma chi batte l'imperatore va gettato nel *vivarium*¹⁰».

(Così) lo gettarono nel *vivarium*, ma (le bestie) non lo mangiarono.

Un *min*¹¹ disse: «Non l'hanno mangiato perché non avevano fame».

Lo gettarono, e lo mangiarono.

⁸ D'ora in poi TB; mentre TY indicherà il *Talmûd Yerûšalmî* (cfr. oltre). I titoli dei trattati saranno invece sempre per esteso.

⁹ Propongo una versione in alcuni punti libera, per l'incoerenza del testo. Per gli altri brani d'ora in poi citati, anche biblici, se non diversamente indicato la traduzione è mia ed è per quanto possibile letterale.

¹⁰ Nel testo si ha il prestito בִּיבַר, *bybr* (= *vivar<i>ium*>), qui una gabbia o un recinto destinato ad accogliere animali feroci: M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1903, p. 159b.

¹¹ Un cristiano, in questo caso. Altrove un eretico, pagano, idolatra, gnostico o samaritano; l'accezione del termine *min* è valutata secondo i contesti, e non sempre questi si prestano a una sicura identificazione. Nella maggioranza dei casi si ritiene che il termine sia da intendere «cristiano» o «giudeo-cristiano» (così per esempio in M. JASTROW, *op. cit.*, 1903, p. 776a, s.v. מִן III), ma l'ampio dibattito in merito conferma l'inopportunità di conclusioni generalizzate.

Si tratta di un racconto per varie ragioni piuttosto celebre e che, nonostante le implicazioni agiografiche, ha trovato una sua prima storicizzazione da parte di W. Bacher proprio nella biografia di Rabbi Tanhûmâ¹², fornendogli quale interlocutore un imperatore cristiano: seguendo, in questo, la tradizione rabbinica tarda in cui il passo è talora ripreso con esplicito — ma inevitabile — rimando a un imperatore monoteista (per esempio in *Yalqût Sofonia*, 567)¹³.

Una diversa interpretazione dell'episodio — apparentemente rimasta priva di seguito — è stata tuttavia avanzata da R. T. Herford in un vecchio studio poco noto¹⁴, secondo cui l'imperatore sarebbe invece Giuliano: come suggerirebbe non solo la contemporaneità dei personaggi, ma anche la particolare espressione «uniamoci in un solo popolo» echeggiante, a suo avviso, l'espressione analoga «mi unirò a voi per pregare il Dio Altissimo» presente nell'epistola antiochena del 363 scritta da Giuliano alle autorità dei Giudei — lettera della cui sostanziale autenticità, malgrado le varie ragioni contrarie, oggi sembrano rimasti in pochi a dubitare — nella quale viene appunto annunciata probabilmente al patriarca Hillel II la prossima ricostruzione del Tempio¹⁵. Lo sfondo ispiratore del dialogo andrebbe dunque eventualmente cercato nel prolungato soggiorno dell'imperatore in Antiochia (luglio 362 - marzo 363) — caratterizzato, fra l'altro, dagli aspri conflitti fra Giuliano e la tutt'altro che irenica comunità cristiana locale, il popolo dei *minim* — nel corso del quale ebbe luogo una serie di incontri con rappresentanti della parte giudaica: incontri peraltro normali nel quadro delle complesse relazioni di Giuliano con i non pagani, attitudine ben diversa da quella di qualunque altro imperatore cristiano del IV secolo, o anche posteriore¹⁶.

¹² Rabbi Tanhûmâ berabbi Abbâ, vissuto nella seconda metà del IV sec., fu un eminente rappresentante della quinta e ultima generazione degli *'amora'im* palestinesi; cfr. W. BACHER, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, III, Strassburg 1899, pp. 465-511.

¹³ W. BACHER, *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, III, cit., p. 467.

¹⁴ R. T. HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903, pp. 282-285.

¹⁵ IULIANUS, *Epist.* 204; in J. BIDEZ, F. CUMONT, *Imperatoris Caesaris Flavii Claudii Iuliani epistulae, leges, poemata, fragmenta varia*, Paris 1922, pp. 280-282 (386d-398a); STERN II: 486a. Per l'epistolario cfr. ora l'edizione italiana a c. di M. CALTABIANO, *L'epistolario di Giuliano imperatore*, (Κοινωνία Studi e testi 14) Napoli 1991, pp. 126 s.; le lettere indirizzate o riguardanti i giudei (salvo la BIDEZ - CUMONT 204, non inclusa), alle pp. 212 (BIDEZ - CUMONT 134; STERN II: 486b) e 187-198: 191 (BIDEZ - CUMONT 89b [295cd]; STERN II: 484).

¹⁶ Cfr. BORRELLI, *art. cit.*, p. 96. Sui colloqui di Antiochia, per esempio M. AVI-YONAH, *The Jews of Palestine* cit., 191-193, sottolinea la possibilità di una convocazione pretestuosa dei giudei al fine di giustificare, dietro una richiesta solenne ma fittizia, una decisione in realtà già presa (cfr. in effetti il frammento della *Epist.* 89b). Che l'iniziativa della ricostruzione fosse sorta in ambito

È un fatto che la ricostruzione del Tempio (affidata a un antiocheno di nascita, quell'Alypius già collaboratore in Britannia del futuro principe) sia stata avviata al termine di tale soggiorno, solo alla vigilia della campagna militare in Mesopotamia. In un simile *humus*, non appare fuori innesto la proposta di ravvisare i segni di una *imitatio Alexandri* sviluppatasi in tale delicata fase della vita dell'imperatore¹⁷, in cui la ricostruzione del Tempio — ma anche l'impegno a sacrificare al Dio Altissimo al ritorno dalla spedizione — verrebbe a raccordarsi alla tradizione (spuria, ma saldamente attestata nella 'storiografia' giudaica) su Alessandro Magno in sosta a Gerusalemme in procinto di conquistare la Persia¹⁸. Giuliano aveva del resto ogni interesse ad assicurarsi il favore delle comunità giudaiche d'Oriente: ben sapendo come, non solo oltre il precario *limes* orientale, la preferenza dei Giudei andasse, come si è detto, ai Sassanidi più che a Roma¹⁹: ciò era già stato dimostrato dall'insurrezione in Galilea di pochi anni addietro, nel 351/352, sedata personalmente dal fratellastro di Giuliano, Gallo Cesare: il cui generale responsabile della repressione, Ursicinus, è non a caso ben ricordato nel *Talmûd* palestinese²⁰.

giudaico era già opinione, per esempio, dei Padri cristiani (per es. Giovanni Crisostomo, *De sancto Babyla*, 22) e si troverà, infatti, con minime varianti (gli interlocutori sono Giudei di Tiberiade e di Edessa) nel cosiddetto «Romanzo di Giuliano» della tradizione siriana (VI-VII sec.): se ne vedano l'edizione di G. HOFFMANN, *Julianos der Abtrünnige*, Leiden 1880; e le traduzioni di H. GOLLANCZ, *Julian the Apostate*, Oxford U.P. 1928 e di J. RICHER, «Les romans syriaques (V^e et VII^e siècles)», in *L'empereur Julien* cit., pp. 233-268; e, per l'analisi critica di tale tradizione, ora R. CONTINI, «Giuliano imperatore nella tradizione siriana» (in questo stesso volume).

¹⁷ PENELLA, *art. cit.*, p. 23 s. Per un altro elemento cfr. oltre, nota 63.

¹⁸ Curiosamente, anche Alessandro deve prima risolvere una serie di problemi con dei *minim* (nel suo caso, Samaritani). Per i materiali giudaici su Alessandro (Giuseppe Flavio e letteratura rabbinica) cfr., fra gli altri, A. MOMIGLIANO, «Flavius Josephus and Alexander's Visit to Jerusalem», in *Athenaeum* LVII (1979) pp. 442-448 [= in *Settimo contributo*, Roma 1984, pp. 319-329]; Sh. J. D. COHEN, «Alexander the Great and Jaddus the High Priest according to Josephus», in *Association for Jewish Studies Review* VII-VIII (1982-83) pp. 41-68; D. GOLAN, «Josephus, Alexander's Visit to Jerusalem, and Modern Historiography», in U. RAPPAPORT (a c.), *Josephus Flavius, Historian of Eretz Israel in the Hellenistic and Roman Period. Collected Papers*, Jerusalem 1982, pp. 29-56 [ebr.]; J. A. GOLDSTEIN, «Alexander and the Jews», in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* LIX (1993) pp. 59-101; R. STONEMAN, «Jewish Traditions on Alexander the Great», in *Studia Philonica Annual* VI (1994) pp. 36-53.

¹⁹ ATHANASSIANIDI-FOWDEN, *op. cit.*, p. 164. Per i materiali sull'attitudine del giudaismo verso la questione romano-persiana, risolta — seppure non pacificamente — solo nel V secolo in favore della Persia, cfr. i testi discussi nella bibliografia citata alla nota 7 e specialmente FELDMAN, «Rabbinic Insights» cit., pp. 292-297.

²⁰ L'elenco delle poche fonti disponibili su tale rivolta è in PENELLA, *art. cit.*, p. 23 nota 32, con rimandi alla letteratura recente, cui è da aggiungere Y. GEIGER, «The Revolt in the Days

II. Giuliano e il Talmûd Yerûšalmî

Il testo della redazione palestinese del *Talmûd*, il *Talmûd Yerûšalmî*, per quanto incompleto, quindi meno ampio, diffuso e importante del *Babli* — e interrottosì nella redazione circa un secolo prima — ha almeno il vantaggio, per quanto ci riguarda, di aver preservato esplicitamente il nome di Giuliano in un passo, TY *Nedarîm* 3.2, 37b; ove, nel contesto di una discussione avente come oggetto, fra l'altro, vari tipi di giuramento e di asserzioni esagerate, è richiamato il seguente esempio:

«E allora, quando l'imperatore Giuliano²¹ scese laggiù²², portò con sé 120 miriadi (di uomini)».

Si tratta a prima vista di un trasparente riferimento alla spedizione di Giuliano contro la Persia²³; ma la lettura del passo non è esente da una difficoltà, di ordine interno, causata dalla presenza, nello stesso *Talmûd Yerûšalmî*, di un passo parallelo (TY *Ševû'ôt* 3.9, 34d), in cui al posto del nome לוֹלִיָּנוֹס, *Lulianos* (= *Iulianos*), appare דְּיוֹקְלוֹטְיָנוֹס (*dywqlwty'nws*), *Diocletianos*. Secondo Heinrich Graetz, cui si deve l'aver sollevato il problema nelle prime edizioni della sua monumentale *Geschichte der Juden*, la lezione da preferirsi sarebbe quest'ultima, dovendosi correggere le lezione di TY *Nedarîm*²⁴. Tuttavia, la posizione di Graetz non trova fondamento che nella sua convinzione, aprioristica, di un deliberato silenzio del *Talmûd* nei confronti di Giuliano, dovuto al progetto di costruire il terzo Tempio, a suo modo di vedere inconcepibile per i Rabbi suoi contemporanei: sia perché avanzata da un imperatore di Roma, sia perché prerogativa del Messia²⁵. Da qui, a suo modo di vedere, l'impossibilità

of Gallus and the Episode of the Temple's Construction in the Days of Julian», in Z. BARAS *et al.* (a c.), *Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest*, I, Jerusalem 1982, pp. 202-208 [ebr.].

²¹ Nel testo, in genere מַלְכָא (o לוֹלִיָּאָנוֹס) *lwlyynws* (o *lwly'nws*) *mlk'*, «il re (= l'imperatore) Giuliano».

²² לַחֲזֵן, *ltnn*, «di, in quel luogo», si riferisce per convenzione a Babilonia; il riferimento va quindi alla Mesopotamia, e dunque alla spedizione contro la Persia del 363.

²³ Così infatti già L. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Frankfurt a/M 1892², p. 56. Le fonti classiche confermano il dato sulla straordinaria entità dell'armata: si parla di circa 65.000 uomini.

²⁴ H. GRAETZ, *Geschichte der Juden*, IV, Leipzig 1853¹; 2^a ed., pp. 371 s., 492; seguito da M. ADLER, «The Emperor Julian» cit., p. 625 nota 3.

²⁵ GRAETZ, *loc. cit.*

dell'attestazione, per deliberata *damnatio memoriae* di Giuliano nei due *Talmûd*, e l'errore.

La critica posteriore sembra tuttavia aver indicato *Lulianos* come lezione preferibile²⁶. Né la questione è priva di risvolti: dal momento che sono dati quali la menzione di personaggi come Giuliano o di eventi quali la rivolta sotto Gallo, a fornire elementi certi per la definizione, fra l'altro, della data di redazione del *Talmûd* palestinese. I riferimenti alla rivolta del 351 e al generale romano *Ursicinus* da una parte e, dall'altra, l'accenno all'ultima spedizione di Giuliano, sono infatti considerati fattori determinanti per il *terminus post quem* redazionale del *Talmûd Yerûšalmi*²⁷.

III. Giuliano e Rabbi Ahâ: un Tempio, un Messia?

III.1. La proposta di Graetz di eliminare il nome di Giuliano da *TY Nedarim* è stata respinta per primo da W. Bacher, il quale ha richiamato l'attenzione su alcuni materiali rabbinici relativi a un contemporaneo di Giuliano, l'anziano Rabbi Ahâ (o Ahâi) di Lydda — anche noto come Rabbi Ahâ III —, quarta generazione di 'amoraim' palestinesi, in cui si troverebbero riferimenti indiretti a Giuliano²⁸. È bene osservare come anche Bacher sembri essersi

²⁶ Cfr. S. KRAUSS, *Monumenta Talmudica*, V, Darmstadt 1914, pp. 78 s., nr. 156; S. LIEBERMAN, «The Martyrs of Caesarea», in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale et Slave* VII (1939-44) pp. 395-446: 436 [= in *Jewish Quarterly Review* XXXVI (1945-46) pp. 239-253]; J. N. (A.) EPSTEIN, *Introduction to Amoraitic Literature: Babylonian Talmud and Yerushalmi*, a c. di E. Z. MELAMED, Tel Aviv 1962, p. 274 nota 8 [ebr.]; G. A. WEWERS, *Übersetzung des Talmud Yerushalmi. IV/5-6. Makkot, Geißelung, Shevuot, Schwüre*, Tübingen 1983, p. 133.

²⁷ La cui datazione «interna», tradizionalmente indicata al 370 circa (per esempio da Maimonide), è certamente da distribuire quanto meno lungo piú di un decennio; cfr. H. L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh 1991, pp. 188 s.; G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma 1995 (trad. it.), pp. 238 s.

²⁸ W. BACHER, «Rome dans le Talmud et le Midrasch», in *Revue des Études Juives* XXXIV (1897); ID., «Statements of a Contemporary of the Emperor Julian on the Rebuilding of the Temple», in *Jewish Quarterly Review* X (1898) pp. 168-172, specialmente 172 per *Nedarim* 37d; ID., *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, III, cit., pp. 106-160 su Rabbi Ahâ in generale e 111-113 per le fonti in relazione a Giuliano. La questione sembra già caduta nell'ultima edizione di GRAETZ, *Geschichte* cit., IV (1908⁴), pp. 338-346 e 459. Il materiale su Rabbi Ahâ e Giuliano è stato poi riesaminato da LIEBERMAN, «The Martyrs of Caesarea» cit., *passim*; A. MARMORSTEIN, «Ha-qêsar Yûlî'anûs» cit.; I. SONNE, «The Use of Rabbinic Literature as Historical Source», in *Jewish Quarterly Review* XXXVI (1945-46) pp. 147-169 (questi ultimi due in termini piú critici). Quindi E. E. URBACH, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, I, Jerusalem 1975, pp. 648, 690 (dall'ed. ebr. 1973²; ma non vidi); AVI-YONAH, *The Jews of Palestine* cit., pp. 197 s.; STERN

mosso da un'osservazione preliminare: volente o nolente il patriarcato, è inverosimile che il progetto di restaurare il Tempio non abbia suscitato entusiasmo e trovato sostenitori anche dalla parte rabbinica; fra cui, appunto, sembrerebbe esservi stato Rabbi Aḥâ²⁹. La sua figura, centrale per il discorso che qui ci interessa, è notevole anche per il modo in cui risulta in opposizione alla mentalità corrente della maggior parte dei colleghi, e su una questione certo non di secondo piano³⁰.

Un primo riferimento, incontestabile secondo Bacher, si troverebbe in TY *Ma'aser šeni* 5.2, 56a), in cui Rabbi Aḥâ contrasta l'idea del necessario legame fra ricostruzione del Tempio ed era messianica. In effetti la frase di Aḥâ chiosa una sentenza di Rabbi Yosi bar Ḥalaftâ circa il consumo dei frutti della «seconda decima», ossia quelli della raccolta al quarto anno, così riportata nella *Mišnah* (*Ma'aser šeni* 5.2):

La legge fu istituita a condizione, che qualora volessero, (le autorità) potessero ristabilire la norma com'era prima. R. Josè insegna: «Dopo distrutto il Tempio fu fatta questa condizione, a patto che alla ricostruzione del Tempio, la cosa ritornasse come prima»³¹.

Secondo Rabbi Aḥâ,

«Questa sentenza (significa) che il Tempio venturo sarà fatto costruire prima del regno della casa di David; giacché è scritto [Deut 32,14]: *e sangue d'uva, scuro bevesti*».

II, p. 511; STEMBERGER, *Die römische Herrschaft* cit., pp. 103-106; ID., *Juden und Christen* cit., pp. 167-174.

²⁹ BACHER, «Statements» cit., p. 169.

³⁰ Sull'atteggiamento abbastanza omogeneo nel considerare, fra l'altro, la perdita del Tempio come giusta punizione per i peccati di Israele, cfr. D. KRAEMER, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*, Oxford 1995, pp. 104-107, 113; ripreso da HEZSER, «The (In)Significance of Jerusalem» cit., p. 17. [Non mi è stato accessibile S. SCHREINER, «Wo man Tora lernt, braucht man keinen Tempel. Einige Anmerkungen zur Problem der Tempelsubstitution in rabbinischen Judentums», in E. von BEATE et al. (a c.), *Gemeinde ohne Tempel. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultus in Alten Testament, antiken Judentum und früher Christentum*, Tübingen 1999, pp. 371-392].

³¹ È la traduzione di V. CASTIGLIONI, *Mishnaïot. Ordine primo Zera'im*, Roma 1962, p. 179. Castiglioni annota: «(...) le uve e così le frutta del quarto anno, avevano la medesima santità della seconda decima e dovevano come questa essere godute in Gerusalemme, o venire riscattate». Per una discussione più dettagliata sulla «seconda decima» (= *ma'aser šeni*) e il suo valore sacrale connesso al Tempio e alle festività con pellegrinaggio in Gerusalemme, cfr. M. DEL VERME, *Giudaismo e Nuovo Testamento. Il caso delle decime*, Napoli 1989, pp. 194-197.

Il riferimento a *Deut.* 32,14 appare enigmatico (infatti è stato spesso omissso da chi ha citato tale brano) ma doveva essere, per Rabbi Ahâ, significativo. Bacher ne ha visto la chiave in un *midraš* esegetico piú o meno coevo, *Sifré Deut.* 32,14 (§ 317, in fine), secondo cui «e sangue d'uva, scuro bevisti» intenderebbe che Israele berrà il vino (della redenzione) non dal torchio, ma direttamente dagli acini: ossia, prima che il giudizio delle Nazioni sia compiuto e il Messia apparso.

Tale spiegazione, tuttavia, ha non solo il difetto di trascurare il contesto originario della frase nelle complesse *halakôt* sulla «seconda decima», ma anche di evitare il riferimento messianico nella relazione decima / nuovo Tempio / Messia, che la sentenza di Rabbi Ahâ sembra piuttosto voler implicare.

Come infatti si sa, l'immagine del «sangue dell'uva» di *Deut.* 32,14 è direttamente collegata a *Is.* 63-1-6, ossia la famosa — e tarda — metafora del «vendemmiatore» (Dio? il Messia?) salente da Edom, con vesti scarlatte tinte dal «sangue dell'uva», ossia il sangue dei nemici; un brano fortemente evocativo, da citare qui per intero per meglio evidenziarne le analogie con il discorso che ci interessa:

[*Is.* 63,1-6]³²

¹ Chi è costui che viene da Edom,
da Bozra con le vesti tinte di rosso?
Costui, splendido nella sua veste,
che avanza nella pienezza della sua forza?
— «Io, che parlo con giustizia,
sono grande nel soccorrere».

² — Perché rossa è la tua veste
e i tuoi abiti sono come quelli di chi pigia nel tino?

³ — «Nel tino ho pigiato da solo
e del mio popolo nessuno era con me.
Li ho pigiati con sdegno,
li ho calpestati con ira.

Il loro sangue è sprizzato sulle mie vesti
e mi sono macchiato tutti gli abiti,

⁴ poiché il giorno della vendetta era nel mio cuore
e l'anno del mio riscatto è giunto.

⁵ Guardai: nessuno mi aiutava;
osservai stupito: nessuno mi sosteneva.

³² Uso in questo caso, per non complicare le cose, la versione della *Bibbia di Gerusalemme* (= BG); ritradurre il frammento esigerebbe note lontane al tema qui in esame.

Allora mi prestò soccorso il mio braccio,
 mi sostenne la mia ira.
⁶ Calpestai i popoli con sdegno, li stritolai con ira,
 feci scorrere per terra il loro sangue».

Edom era, al tempo di Aḥâ, l'epiteto piú comune per indicare Roma³³. Non appare remota la possibilità che egli abbia voluto alludere, ricordando il vendemmiatore divino, o messianico, proveniente da Edom e per di piú con vesti scarlatte, proprio all'imperatore: non solo per il simbolismo della porpora³⁴, ma anche perché Giuliano si era affacciato in Oriente e sulla scena del principato appena reduce dalle vittoriose campagne contro Franchi e Alamanni; ed è difficile disgiungere tale dato dalle immagini evocate dal testo appena letto, richiamate dalla citazione di Rabbi Aḥâ³⁵. In quello stesso periodo, i rabbini andavano definendo per la figura imperiale romana — costantinopolitana — un'immagine precisa: quella del *cosmocrator* o padrone del mondo, capo dell'ultimo dei grandi imperi (con riferimento alla profezia di *Daniele*)³⁶, «re di carne e di sangue» riflesso del re dimorante nei cieli e che ha, come quello, una varia titolatura. A costui e ai simboli del suo potere, la porpora e il diadema costantiniano, vanno numerosi riferimenti talmudici³⁷.

³³ Oltre all'ampia discussione in M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990, *passim*; A. LEMAIRE, «D'Édom à l'Idumée et à Rome», in A. SERANDOUR (a. c.), *Des Sumériens aux Romains d'Orient. La perception géographique du monde*, (Antiquités Sémitiques, II) Paris 1997, pp. 81-104.

³⁴ Cfr. V. IANNIELLO, «Il sangue dell'uva», in F. VATTIONI (a. c.), *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica*, (Atti Conv. Roma 1981) I, Roma 1982, pp. 241-269; in cui, con riferimento a *Gen.* 49,11 e *Deut.* 32,14, ampiamente utilizzati dai Padri della Chiesa come prefigurazioni messianiche (e ovviamente cristologiche), si richiama appunto il collegamento espresso nel *Targûm di Onkelos* rispettivamente alla porpora e al «sangue dei prodi» (p. 243).

³⁵ BACHER, *Die Agada* cit., p. 112 in nota, non sembra aver voluto osare conclusioni; ho invece già preso posizione al riguardo in G. LACERENZA, «Giuliano, messia dei Giudei», in *Materia giudaica* VII.1 (2002) pp. 74-79.

³⁶ Egesi giudaiche su *Daniele* attraverso Giuliano sono ricordate anche da Girolamo, *Comm. in Daniele*, 11, 34-35 (PL XXV 570, §§ 717-718): (...) *Hebraeorum quidam haec de Severo, et Antonino principibus intelligunt, qui Iudaeos plurimum dilexerunt. Alii vero de Juliano imperatore: quod quando oppressi fuerint a Caio Cesare, et in captivitatis angustis multa perpessi, ille consurgat, Iudaeos amare se simulans, et in templo eorum immolaturum se esse promittens: in quo parvam spem auxilii habebunt, et applicabuntur illis gentilicium plurimi, non in veritate, sed in mendacio*. Come ha già rilevato ADLER, «The Emperor Julian» cit., pp. 625 e 648, di questa e di altre interpretazioni non sembrano essere rimaste tracce negli scritti rabbinici.

³⁷ I maestri del IV sec. apparirebbero timorati quanto integrati nell'idea imperiale romana, cui non sono dirette che rare critiche: cfr. HADAS-LEBEL, *op. cit.*, pp. 196-200 e ss.

La storia del giudaismo ben conosce la possibilità di attribuire connotazioni messianiche a un monarca pagano, a un «re delle nazioni»: l'esempio piú netto, e per di piú strettamente correlato alla ricostruzione del (Secondo) Tempio, viene dal trattamento riservato dal Deuteroisaia al persiano Ciro, ricostruttore del santuario e «Messia del Signore»; un precedente non ignoto ai sostenitori di Giuliano:³⁸

[Is. 44,28]

«Colui che dice a Ciro: "Mio pastore! Che ogni mio desiderio compirà, dicendo a Gerusalemme: — sarai edificata! — E al Santuario: — avrai le fondamenta!"».

[Is. 45,1]

Così dice YHWH al suo Messia, a Ciro, che ho preso dalla sua destra, perché cedano innanzi a lui le nazioni (...).

Le prospettive del culto giudaico a Gerusalemme, prima di Giuliano, non erano entusiasmanti. Secondo il Pellegrino di Bordeaux (circa il 333), sulla spianata del Tempio si potevano trovare «due statue di Adriano, e non distante dalle statue una pietra forata, ove giungono i Giudei una volta all'anno, e che ungono, e ove si lamentano nel pianto, strappandosi le vesti (...)»³⁹.

È impensabile che il progetto di Giuliano non abbia entusiasmato gli animi. La partecipazione di massa all'impresa è testimoniata da troppe fonti — non solo da Ammiano Marcellino, ma anche da scrittori ecclesiastici come Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo, Socrate di Costantinopoli, Sozomeno; concordi sull'impegno dell'imperatore, del suo soprintendente Alypius, e sull'entusiasmo dei Giudei nella ricostruzione: avviata persino, secondo Efreim il Siro, al richiamo dello *šôfar* e nella convinzione, secondo Rufino di Aquileia, che il tempo del Messia fosse giunto⁴⁰.

³⁸ Su tale circostanza già E. E. URBACH, «Kôreš ve-k'razatô be-'einei hakamîm» [Ciro e il suo editto agli occhi dei Saggi], in *Môlad XIX* (1961) pp. 368-374, specialmente 373 [ebr.]; cfr. anche AVI-YONAH, *The Jews of Palestine* cit., p. 197, nonché G. GARBINI, «Universalismo iranico e Israele», in *Henoch VI* (1984) pp. 293-312.

³⁹ *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque* (PL VIII 791).

⁴⁰ EPHREM, *Hym. contra Jul.*, I 16; RUFINUS, *Hist. eccl.*, X 38-40 (l'importanza di quest'ultimo autore, il quale visse a lungo presso il Monte degli Ulivi, non è ben evidenziata in LEVENSON, «Julian's Attempt» cit., p. 267 nr. 7). Per una presentazione generale delle fonti, AVI-YONAH, *The Jews of Palestine* cit., pp. 193-198; BLANCHETIÈRE, *art. cit.*, pp. 77 s. e *passim*. Fiducioso in tale lettura degli eventi è anche L. H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton U.P. 1993, pp. 375, 404.

(...) Essi chiamarono i piú abili artigiani, raccolsero i materiali, prepararono il suolo, e intrapresero cosí devotamente il loro compito che persino le donne trasportarono la terra, e offrirono le loro collane e gioielli per contribuire alle spese. (...) gli stessi Giudei erano spinti dalla convinzione che fosse giunto il tempo di ricostruire il loro tempio⁴¹.

III.2. In un altro luogo (TY *Ta'anît* 2.1, 65a), a chi sostiene che il Tempio non potrà essere ricostruito se non del tutto identico a com'era prima, Rabbi Šemú'el bar Inâ, citando Rabbi Aḥâ, obietta che già

«(...) nel Secondo Tempio cinque cose vi erano in meno del Primo: il fuoco, l'arca, gli *Urim* e i *Tummim*, l'olio dell'unzione, e lo spirito santo».

Il punto di vista di Rabbi Aḥâ è, in questo caso, inequivocabile: se già il Secondo Tempio, sebbene privo di importanti attributi, era riconosciuto santo, la medesima obiezione non era valida per il Terzo. Rabbi Aḥâ avrebbe dichiarato, insomma, che la ricostruzione era non solo materialmente, ma teologicamente possibile⁴². Non solo: il suo tempo esatto era giunto, poiché l'anno 363, essendo un sabbatico⁴³, era particolarmente propizio al momento della redenzione (TY *Berakôt* 2.4d):

Ha detto Rabbi Aḥâ: «Perché la settima benedizione è quella della liberazione di Israele? Per mostrare che Israele sarà salvato nel settimo anno del riposo». Spiega Rabbi Yônâ a nome di Rabbi Aḥâ il versetto *Canto delle "salite": Quando YHWH ci fece tornare a Sion* [Sal 126,1]: «È il settimo canto, per mostrare che Israele sarà riscattato solo il settimo anno».

Ci si è chiesti se le resistenze mosse a Giuliano e al suo tentativo non siano da leggere come segni di una vera e propria ostilità rabbinica nei confronti del

⁴¹ SOZOMENO, *Hist. eccl.* V 22; ma cfr. anche AVI-YONAH, *The Jews of Palestine* cit., pp. 194 e 205, nota 27.

⁴² Anche BACHER, «Statements» cit., p. 171.

⁴³ Il 362/3 corrisponderebbe infatti all'anno sabbatico 4122 del calendario ebraico: mi sembra che la notizia sia rilevata solo da M. Avi-Yonah.

progetto, con motivazioni di parte: la ricostruzione del Tempio, infatti, avrebbe comportato un mutamento negli equilibri interni del giudaismo palestinese, ormai dominato dall'appena assestatosi *establishment* degli eredi della casa di Hillel, il cui centro era un'area tradizionalmente considerata marginale, la Galilea, e la cui posizione si era affermata non senza difficoltà proprio sulle rovine del Tempio⁴⁴. Non è dubitabile che il ritorno della supremazia dei *kohanîm*, anch'essi trasferitisi in Galilea dopo la rivolta di Bar Kôkvah⁴⁵, avrebbe gradualmente relegato gli elementi di origine non sacerdotale nell'ombra, o almeno in una poco gradita condizione subalterna⁴⁶.

III.3. A Rabbi Ahâ è però attribuita anche una terza sentenza, che apparentemente mette in crisi le precedenti. Essa è contenuta in TY *Nedarim* 38a, ove Ahâ glossa parte dell'oracolo di Balaam, il noto distico (*Num.* 24,17):

*Lo vedo, ma non ora;
l'osservo, ma non da vicino:
giunge una stella Giacobbe,
sorge uno scettro da Israele*

in cui, com'è noto, si usa l'immagine della stella, simbolo divino, per prefigurare la figura di un re divino (o divinizzato) e, piú a lungo termine, quella del Messia. Ma il «vendemmiatore» (cfr. il brano visto sopra, III.1) ora non sembra piú identificabile con Giuliano. La glossa di Ahâ infatti, trasmessa da Rabbi Geršôm, recita:

«(...) *Giunge una stella da Giacobbe*: da dove giunge la stella, ed è destinata stare? Da Giacobbe».

⁴⁴ Sulle modalità di effettiva affermazione del patriarcato solo nel tardo IV secolo, cfr. le interessanti ipotesi di S. SCHWARTZ, «The Patriarchs and the Diaspora», in *Journal of Jewish Studies* L (1999) pp. 208-222, specialmente 220-222.

⁴⁵ Su tale punto T. KAHANE, «The Priestly Courses and their Geographical Settlement», in *Tarbiz* XLVIII (1978-79) pp. 9-29 [ebr.].

⁴⁶ Cfr. AVI-YONAH, *The Jews of Palestine* cit., pp. 194, 197. Tale ricostruzione appare ragionevole ed è stata seguita, a quanto sembra, anche da BLANCHETIÈRE, *art. cit.*, p. 78; BOWERSOCK, *op. cit.*, pp. 89 s.; nonché P. SCHÄFER, *Geschichte der Juden Palästinas von Alexander der Grossen bis zur arabischen Eroberung*, Neukirchen-Vluyn 1983, pp. 197-200 (anche in trad. ingl., *The History of the Jews from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Luxembourg 1995, pp. 182-185), ove peraltro manca ogni accenno alle fonti rabbiniche. In tale prospettiva, ha quindi poca verosimiglianza la pretesa donazione, all'atto della ricostruzione, del tesoro del Patriarcato riferita da fonti cristiane (AZIZA, *art. cit.*, p. 153 nota 126).

Secondo Bacher, qui Ahâ, sottolineando come la predizione associ la stella della redenzione a Giacobbe — quindi non a Esaù, ossia Edom (Roma) — semplicemente sconfesserebbe Giuliano e il suo progetto⁴⁷. L'eventuale evoluzione della posizione del Rabbi di Lydda sarà più chiara dopo la lettura dei testi seguenti. Va tuttavia ricordato che Giuliano fu salutato sin dal suo arrivo a Costantinopoli sotto la metafora della «stella benedicente il genere umano», in grado di illuminare l'Oriente; e due stelle, il cui significato non è stato ancora stabilito, egli fece incidere sul verso della moneta coniata durante il suo soggiorno in Antiochia⁴⁸.

IV. Giuliano nella leggenda di Pappos e Lulianos

IV.1. I materiali relativi a Giuliano non sembrano fermarsi al *Talmûd*. Qualche elemento, infatti, sembra potersi rintracciare anche nella letteratura esegetica dei *midrašîm*.

È ancora Rabbi Ahâ il protagonista di un episodio riferito nel *Midraš Qobelet Rabbah* — un testo forse di origine palestinese, ma piuttosto tardo (circa VIII sec.) — 9,10, nel contesto di una serie di resoconti su apparizioni, avvenute in sogno, di maestri defunti. Su tale brano si è soffermato particolarmente Saul Lieberman⁴⁹, il quale ha evidenziato come nel corso della sua trasmissione si siano gradualmente imposte varianti che ne hanno alterato sensibilmente il significato, erroneamente recepito dalla tradizione posteriore. Ponendo infatti a confronto un testo d'uso comune⁵⁰ con quello della *editio princeps* (Pesaro 1519), Lieberman è stato in grado di restituire senso a un brano che, diversamente, avrebbe presentato serie difficoltà.

[*Qobelet Rabbah* 9,10, *editio princeps*]

Rabbi Ahâ desiderava rivedere il volto di Rabbi Alexandri. Ed ecco che (quello) gli apparve in un suo sogno, (e) gli rivelò tre cose: «Non c'è spazio oltre i martiri di Lydda⁵¹; benedetto colui

⁴⁷ BACHER, «Statements» cit., p. 171. Anche STERN II, p. 511.

⁴⁸ CL. MAMERT., *Paneg. pro Iul.*, 2; AMM., XXI 10,2; XXII 9,14. Cfr. S. N. C. LIEU, *The Emperor Julian. Panegyric and Polemic*, Liverpool U.P. 1989², p. 14, nota 7 e, per la moneta, p. 108, nota 19.

⁴⁹ LIEBERMAN, «The Martyrs of Caesarea» cit., specialmente pp. 412-414.

⁵⁰ Ed. Romm, a me inaccessibile; vista l'edizione *Sefer Midraš Rabbôt 'al hameš megillôt*, Stettin 1861. Del *Qobelet Rabbah* non è ancora stata realizzata un'edizione critica.

⁵¹ Alla lettera: «non c'è divisione più interna della loro»; ossia, nessuno occupa in Paradiso un posto più vicino al centro. Ai «martiri di Lydda» si accenna nel *Talmûd*, ma la loro identità

che ha tolto la vergogna (*herpah*) di *Lulianos*; e felice colui che viene qui³² portando con sé la sua dottrina».

[*Qobelet Rabbah* 9,10, ed. 1861]

Rabbi Aḥā desiderava rivedere il volto di Rabbi Alexandri. Ed ecco che (quello) gli apparve in un suo sogno, (e) gli rivelò *due* cose: «Non c'è spazio oltre i martiri di Lydda, benedetto colui che ha tolto la vergogna (*herpah*) di *Lulianos e Pappos*; e felice colui che viene qui portando con sé la sua dottrina».

Il secondo testo, di tradizione secondaria, testimonia di fatto la banalizzazione di una realtà non più ben riconoscibile: trovando, infatti, accostata la menzione dei martiri di Lydda al nome *Lulianos*, si è pensato di 'completare' quest'ultimo riferimento con quello di *Pappos*: trasferendo il rimando, in tal modo, da un singolo Giuliano ai due presunti martiri dell'età traianea³³. È evidente, da un lato, che i due martiri non potevano essere stati oggetto di alcuna «vergogna» o azione ignominiosa, né tanto meno responsabili di un «insulto»³⁴; e, dall'altro, che il messaggio del defunto Rabbi Alexandri per Rabbi Aḥā non avrebbe avuto scopo se riferito a eventi, se mai avvenuti, di duecento anni prima³⁵.

Di conseguenza, la «vergogna» richiamata nella benedizione espressa dall'ombra di Rabbi Alexandri verso «colui che ha tolto la vergogna di *Lulianos*», può già essere identificata, in prima istanza, con il tentativo di ricostruire il Tempio prima dell'arrivo del Messia, da parte di Giuliano (= *Lulianos*), o con il «vergognoso» consenso dato da qualcuno al progetto, o con la diretta partecipazione giudaica ai lavori.

non è meglio precisata di quella dei «dieci martiri» della repressione adrianea del 135. La tradizione esegetica tarda, poi cristallizzatasi nell'esegesi di Rašī, ha sovente visto nei «martiri di Lydda» due personaggi — talvolta definiti fratelli, forse originari di Laodicea — chiamati Pappos e Iulianos (nei testi, *Pappôs e Lūlī'anôs*), apparentemente vissuti al principio del II secolo; ma tutto il materiale a essi relativo, frammentario ed estremamente confuso (si veda anche oltre), non è mai stato coerentemente riordinato (cfr. M. HADAS-LEBEL, *op. cit.*, pp. 158-160, 162 s.).

³² Nell'aldilà.

³³ L'assenza di una registrazione delle varianti nella tradizione del passo rende impossibile verificare se anche nel primo testo la precisazione של לוליאנוס, «di Giuliano» sia a sua volta glossa a ברך שהעביר חרפתו «benedetto colui che ha fatto rimuovere la sua vergogna», come in alcune edizioni si trova.

³⁴ È l'altro significato dello stesso termine, in ebraico חרפה (*herpah*).

³⁵ LIEBERMAN, «The Martyrs of Caesarea» cit., 413.

IV.2. La menzione dei «martiri di Lydda» non appare, in tale contesto, priva di significato. Come si è accennato, nel periodo post-talmudico si è fatta strada l'identificazione dei misteriosi «martiri di Lydda» con *Pappos* e *Lulianos*, ma anche nei materiali di loro esclusiva pertinenza, la confusione — dettata dall'omofonia — fra Giuliano/*Iulianos* e il 'martire' *Lulianos*, deve aver determinato l'intrusione di un elemento esclusivamente pertinente a Giuliano, quale la ricostruzione del Tempio, nella leggenda di *Pappos* e *Lulianos*.

La fonte è in un altro *midraš*, *Berešit* (Genesi) *Rabbah* 64,10, in cui sono riferite le origini della rivolta antiromana di Bar Kôkvah del 132-135. Qui, all'inizio della pericope si legge:

Al tempo di Rabbi Yehôšua' ben Ḥananiyah, l'impero malvagio⁵⁶ ordinò di (ri)costruire il Tempio.

Yehôšua' ben Ḥananiyah è un Rabbi noto dalle fonti come interlocutore privilegiato di Adriano⁵⁷. Già alla fine del XIX secolo, tuttavia, L. Zunz ha convincentemente teorizzato che lo sfondo dell'episodio, ambientato molto tempo prima della redazione del *Midraš Berešit Rabbah* — collocato alla fine del IV sec. — derivi in realtà dal contesto della restaurazione di Giuliano, 'reimpiegata' per motivi retorici e artificiosamente trasferita al tempo di un altro *restaurator templorum*: Adriano⁵⁸.

Ciò trova conferma nel modo in cui s'innesta nell'episodio un pezzo della leggenda (già vecchia e in parte incomprensibile) di *Pappos* e *Lulianos*. Costoro

⁵⁶ Nel testo, *malkût ha-r'šā'ab*, «il regno malvagio»: Roma; specialmente nella connotazione assunta dopo la rivolta di Bar Kôkvah.

⁵⁷ Cfr. sopra, nota 4. Diverso l'avviso di ADLER, «The Emperor Julian» cit., p. 625, il quale non ricollega al IV sec. l'episodio in questione.

⁵⁸ Il quale, oltre ad aver effettivamente visitato la Giudea nel 130, rifondando Gerusalemme come *Aelia Capitolina*, è certo l'imperatore romano più ricordato nelle fonti giudaiche (per nome, o anche solo indirettamente come «l'imperatore») e spesso con coloriture tutt'altro che negative, nonostante lo stesso personaggio si sia poi macchiato della dura persecuzione seguita alla rivolta di Bar Kôkvah. Sulla 'contaminazione' fra Giuliano e Adriano e i rispettivi momenti storici, cfr. ZUNZ, *Die gottesdienstlichen Vorträge* cit., p. 186. Quindi HADAS-LEBEL, *op. cit.*, pp. 162, 165; ma cfr. il contesto già suggerito da STEMBERGER, «Die Beurteilung Roms» cit., 364 s., con presentazione di altro materiale in cui Adriano è indicato esplicitamente, nonché H. L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introduction to the Talmud* cit., p. 304. È davvero singolare che proprio questo *midraš*, dalla storia redazionale così complessa, sia stato considerato da LEVENSON, «Julian's Attempt» cit., p. 261 nota 1, come unica fonte meritevole di attenzione nella riflessione rabbinica riguardante Giuliano.

intervengono nel testo come due Giudei i quali, aprendo una serie di banchi (*trapezîn*), si adoperano per favorire il ritorno degli esiliati.

Pappos e Lulianos fecero stabilire banchi da Akko ad Antiochia, provvedendo a coloro che venivano dall'esilio (secondo) ogni loro bisogno.

Le attività si sarebbero interrotte bruscamente, avendo alcuni Samaritani⁵⁹ fatto credere all'imperatore che, una volta ricostruita la loro «città ribelle», i Giudei non avrebbero più versato alcun tipo di imposta.

Il modo in cui entrano *Pappos* e *Lulianos* in questa mancata ricostruzione del Tempio è, in realtà, del tutto slegato dalla leggenda principale che li riguarda: secondo la quale, i due sarebbero stati giustiziati sotto Traiano (forse presentato come *twrynwš, twrnš, twrywn* e sotto altre varianti)⁶⁰ per una ragione che, comunque, le varie versioni della storia non si curano mai di indicare. Sorprende, però, trovare nel *Berešit Rabbab* un richiamo esplicito al tema dell'esenzione fiscale, ricordando come Giuliano — almeno secondo la discussa epistola 204 (cfr. sopra, nota 15) — avrebbe promosso un programma di esenzioni fiscali a favore dei Giudei e richiesto al patriarcato la soppressione o almeno la modifica della ἀποστολή, tassa gravante principalmente sulla Diaspora⁶¹.

Tornando alla (eventuale) mutata posizione di Rabbi Aḥâ nei confronti di Giuliano, la conclusione sintetica di Lieberman è che essa sia stata determinata dalla morte dell'imperatore: colui che ha fatto in modo di eliminare la «vergogna» di Giuliano, è Dio stesso. Secondo tale lettura del *midraš*, la visione di Rabbi Alexandri nel sogno di Aḥâ assume una funzione precisa: confortare il vecchio Rabbi, incorso in un errore teologico, circa il punto di vista più ortodosso nei confronti dell'«insulto» commesso⁶².

⁵⁹ Torna il *topos* del *min* nemico e quindi calunniatore del giusto, visto anche nel brano commentato all'inizio (I).

⁶⁰ È incerto se tali denominazioni siano attribuibili a un'altra figura, quella di un procuratore locale chiamato *Tyrannus* o *Turnus Rufus*: cfr. HADAS-LEBEL, *op. cit.*, p. 159.

⁶¹ Com'è noto, Giuliano aveva un suo peculiare atteggiamento al riguardo, avendo già dato il buon esempio con la rinuncia al versamento forzato dell'*aurum coronarium*, tassa cittadina dovuta alla nomina di ogni nuovo imperatore. Su tale punto, cfr. AVI-YONAH, *The Jews of Palestine* cit., pp. 196 s.; STERN II, p. 565 s.; AZIZA, *art. cit.*, 150-152; BLANCHETIÈRE, *art. cit.*, p. 77 nota 52; BORRELLI, *art. cit.*, p. 114. Da segnalare la lettura molto critica sia verso le fonti, sia verso la tradizione di studi riguardo alla ἀποστολή, di SCHWARTZ, «The Patriarchs».

⁶² LIEBERMAN, «The Martyrs of Caesarea» cit., p. 414. Lieberman arriva a sostenere che la sentenza vista sopra, anch'essa negativa per Giuliano, su «giunge una stella da Giacobbe», sareb-

In tale direzione, nella benedizione invocata su «colui che ha rimosso la vergogna di Giuliano», senza forzare il testo si può forse giungere a individuare un richiamo alla modalità stessa della morte dell'imperatore: ferito a morte, come si ricorderà, nel corso della campagna persiana — e secondo la tradizione cristiana, da una mano forse del suo stesso esercito, di un cristiano, o comunque guidata da Dio⁶³ — al termine della quale avrebbe dovuto compiersi, o completarsi, la ricostruzione del Tempio.

Nella tradizione biblica, infatti, il precedente forse immediato dell'espressione *herpah* — insulto, vergogna — adoperata dall'ombra di Rabbi Alexandri è presente in *1Sam.* 17,26, nel contesto dello scontro fra Israele e i Filistei e, segnatamente, in quello finale fra David e Golia:

[*1Sam.* 17,25-27]

²⁵ (...) «Guardate quest'uomo che sale, che sale per insultare (*le-haref*) Israele! Ma se un uomo lo colpirà a morte, il re lo arricchirà di gran ricchezza, sua figlia gli darà e la casa di suo padre renderà libera in Israele!».

²⁶ E disse David agli uomini che stavano con lui: «Che si farà all'uomo che colpirà quel Filisteo, e toglierà⁶⁴ la vergogna (*herpah*) da Israele? Chi è mai questo Filisteo incirconciso che ha insultato (*heref*) le schiere del Dio vivente?».

be una conseguenza del messaggio di Rabbi Alexandri. Ciò implica un atteggiamento fiducioso verso la storicità del sogno: che difficilmente potrà essere assunto come elemento 'reale' della biografia di Ahâ. Del resto, la tendenza di Lieberman a ottenere dalle fonti più di quanto effettivamente non dicano si manifesta anche nel suo commento a *TY Nedarim* 3.2, 37b (visto sopra, II), in cui egli spiega il numero di 120 miriadi di soldati al seguito di Giuliano, come un dato fornito ai Rabbi palestinesi dai colleghi di Babilonia, i quali avrebbero riferito una cifra esagerata sulla scorta della propaganda persiana. Vedere anche la nota di *STEMBERGER, Die römische Herrschaft* cit., pp. 104 s.

⁶³ Per le congetture sulla morte dell'imperatore, già in circolazione nell'inverno del 363/364, e l'intervento di «una lancia del Paradiso, una lancia di giustizia» (così secondo il siro *EPHREM, Hym. contra Iul.*, III,14), cfr. *BOWERSOCK, op. cit.*, pp. 116-118. Il colpo mortale è stato inferto a Giuliano da un straniero, un non romano; di cui Bowersock (*loc. cit.*) sembra aver dimostrato l'origine da una tribù araba [a tale riguardo, mi sembra sia sinora del tutto sfuggita la circostanza, riferita da Curzio Rufo (IV.6.30), sul ferimento di Alessandro Magno da parte di un arabo, soldato di Dario]. Gregorio di Nazianzo e Libanio citano tradizioni su un «barbaro»: un Persiano (dell'esercito nemico); un Saraceno o un altro barbaro al seguito dell'esercito dell'imperatore. Nel secolo seguente, Sozomeno (6,2) sosterrà essersi trattato di un cristiano; non è da escludersi la circolazione di una tradizione giudaica rivendicante a un giudeo il ferimento dell'imperatore; ma ved. anche oltre (nota 68), sul simbolismo astrale della morte di Giuliano e l'intervento di un simbolico soldato ultraterreno, S. Mercurio.

⁶⁴ Qui il verbo usato è *swr*, «togliere, allontanare, cancellare»; il *midraš* preferisce 'br.

²⁷ E disse a lui il popolo: «Così come è stato detto, così si farà all'uomo che lo colpirà».

Anche negli *Inni contro Giuliano* di Efrem il Siro, il tema della «vergogna», così come quello della «vergogna rimossa», apparirà frequentemente⁶⁵. Per la misteriosa origine della sua morte, la tradizione giudaica posteriore non avrà difficoltà a far rientrare Giuliano nella sfera del mito.

V. Morte di Giuliano e di Aḥâ

Nel *Talmûd Yerûšalmî* si arriva, infatti, a un estremo: ponendo in relazione la morte di Giuliano con quella, probabilmente di poco posteriore, di Rabbi Aḥâ. Anche tale coincidenza è stata individuata da Lieberman⁶⁶, il quale ha proposto di riconoscere un medesimo fenomeno astronomico dietro gli eventi celesti che, secondo le fonti, avrebbero fatto seguito alla morte dei due personaggi.

Ammiano Marcellino (25,10.2) riferisce come poco dopo la morte dell'imperatore fossero avvistate in pieno giorno (*interdia*) in Antiochia — anche città d'origine dello scrittore — *sidera cometarum*. La registrazione di prodigi in occasioni del genere non costituisce certo un fatto eccezionale⁶⁷. Va però segnalata — proprio perché conosciamo i precedenti di Aḥâ con Giuliano — la notizia, in TY 'Avodah zarah 3.1, 42c, secondo cui

quando avvenne la morte di Rabbi Aḥâ, si vide una stella a mezzogiorno.

La concomitanza non solo dell'evento, ma anche della terminologia emerologica — l'*interdia* di Ammiano e il *tîbarâ* (mezzogiorno) talmudico — ha indotto Lieberman a pensare che la morte di Rabbi Aḥâ possa essere stata quasi contemporanea a quella di Giuliano. Per quanto nulla in realtà si conosca sulla

⁶⁵ EPHREM, *Hym. contra Iul.*, I,4.16; II,9.16; III, *passim*.

⁶⁶ LIEBERMAN, «The Martyrs of Caesarea» cit., p. 415.

⁶⁷ Le stesse fonti su Giuliano — il quale fu a sua volta, com'è noto, appassionato cultore di scienze astronomiche e frequentemente definito spregiativamente *Chaldaeus* dai suoi avversari — riferiscono spesso vari tipi di presagi e di visioni; e anche la vigilia dell'ultima missione contro i Persiani è caratterizzata da un'apparizione nefasta, *velato capite*, del *genius* imperiale.

data di morte del Rabbi, ciò appare in contrasto con i brani sopra esposti (III.3 e IV.1) in cui al Rabbi di Lydda lo stesso Lieberman attribuisce il tempo di un ripensamento sul ruolo messianico di Giuliano. Ma che tali brani siano spuri o posteriori, che il *Talmûd Yerûšalmî* abbia registrato per la morte di Aḥâ un evento simile a quello rilevato alla morte di Giuliano, la cui immagine era in Oriente connessa a quella della stella (cfr. *supra*, nota 48), non appare casuale, né privo di significato⁶⁸.

VI. Alcune conclusioni

La letteratura rabbinica non costituisce, per sua natura, un contenitore di materiali 'storici' e, meno ancora, una fonte regolare e sicura di documentazione su qualche argomento. Discorsi, dispute ed esegesi dei Rabbi, qualunque sia il modulo espressivo prescelto, vertono sul rapporto dell'uomo con Dio, non con la storia⁶⁹. In tale ambito, pertanto, quantità e qualità delle menzioni di un determinato personaggio, o di un singolo episodio, non possono essere indicative dell'importanza dell'uno, o dell'altro. Persino le tradizioni biografiche sui Rabbi sono frammentarie, occasionali e, non di rado, ricche di contraddizioni. Del patriarca Hillel II (330-365), interlocutore di Giuliano nell'affare del Tempio e

⁶⁸ Vale la pena di ricordare che la coincidenza (vera o fittizia) nelle date di nascita o di morte fra personaggi ritenuti in qualche modo collegati, è ricorrente anche nella letteratura rabbinica: così, si è fatto nascere Rabbi Yehûdah ha-Našî nello stesso giorno della morte di Rabbi 'Aqivah (TB *Qiddûšîn* 72b). In tema di coincidenze astrali, sarebbe forse il caso di approfondire il fatto che, anche nel «Romanzo di Giuliano», la morte dell'imperatore sia legata all'apparizione di una stella: in questo caso, nelle vesti di un S. Mercurio (in ebr. *kôkav*, «astro, stella, Mercurio»; ma cfr. il siriano *kawkab*, *kawkbā*, genericamente «stella» ma anche per Giove o Venere), martire e arciere. Per le tradizioni relative, cfr. R. GRAF NOSTITZ-RIENECK, «Vom Tode des Kaisers Julian. Berichte und Erzählungen. Ein Beitrag zur Legendenforschung», in *XVI. Jahresbericht des oeffentlichen Privatgymnasiums an der Stella Matutina zu Feldkirch*, Feldkirch 1907, pp. 1-35; S. BINON, *Essai sur le cycle de Saint Mercure, martyr de Dece et meurtrier de l'empereur Julien*, Paris 1937; I. HAHN, «Der ideologische Kampf um den Tod Julians des Abtrünnigen», in *Klio* XXXVIII (1960) pp. 225-232.

⁶⁹ Per la lunga discussione su tal genere di problemi, cfr. almeno i seguenti saggi, tutti apparsi molto di recente: G. STEMBERGER, «Rabbinic Sources for Historical Studies», in J. NEUSNER - A. J. AVERY-PECK (a c.), *Judaism in Late Antiquity*, III.1, (HdO I.40) Leiden 1999, pp. 169-186; R. KALMIN, «Rabbinic Literature of Late Antiquity as a Source for Historical Studies», *ivi*, pp. 187-199; D. KRAEMER, «Rabbinic Sources for Historical Studies», *ivi*, pp. 201-212; L. H. FELDMAN, «Rabbinic Sources for Historical Studies», pp. 213-230 [di passaggio, si può notare che in nessuno di tali studi si accenna a Giuliano]. Vedere inoltre HADAS-LEBEL, *op. cit.*, pp. 125 s.; M. GOODMAN, «Palestinian Rabbis and the Conversion of Constantine to Christianity», in *The Talmud Yerushalmi... cit.*, II, pp. 1-9, specialmente 3 s.; H. LAPIN, «Rabbis and Cities: Some Aspects of the Rabbinic Movement in its Graeco Roman Environment», *ivi*, pp. 51-80: 75.

massima autorità del giudaismo palestinese — presente nella rivolta del 351 e colui il quale, nel 358, avrebbe promosso un'importante innovazione sul calendario ebraico — in letteratura sono rimaste rare menzioni esplicite (TY *Berakôt* 1,5a; *Terumôt* 1,41a)⁷⁰. Nelle stesse fonti — primarie e secondarie — anteriori al III secolo, si stenta a trovare ricordi evidenti persino della distruzione del 70 (posta dal calcolo rabbinico due anni prima, nel 68)⁷¹. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Non ha dunque alcun senso attendersi, da tale bacino, menzioni abbondanti e precise proprio di Giuliano e dei suoi progetti, più o meno riusciti.

Mai ha avuto luogo, tuttavia, un deliberato silenzio della cultura giudaica su Giuliano; per quanto certe lacune o contraddizioni possano essere state determinate da fattori ideologici, di censura, o polemici. Al contrario, per essere stato al potere meno di tre anni, si può sostenere che Giuliano sia sin troppo presente: nel modo in cui i suoi progetti si sono riflessi nel pensiero di Rabbi Ahâ, giungendo a estinguersi nella descrizione della stella che lo aveva rappresentato e infine a perdersi, nei frammenti legendari di *Pappos e Lulianos*, in un suo omonimo.

Quali che siano state le ragioni per cui i lavori di ricostruzione del Tempio vennero, a un certo punto, interrotti⁷², è un fatto che del rapporto di Giuliano con Gerusalemme sia rimasta più di una memoria anche nella documentazione epigrafica e archeologica. E più di altri materiali, vari per origine o interpreta-

⁷⁰ Per l'identificazione comunque problematica del personaggio, cfr. STERN II, p. 563.

⁷¹ Su tale circostanza e i relativi materiali cfr. HADAS-LEBEL, *op. cit.*, pp. 123-125.

⁷² L'orientamento attuale degli studi, contro la tesi di una mai avviata concreta realizzazione del progetto, tende ad accreditare l'ipotesi di un effettivo inizio dei lavori, dapprima fermati da un terremoto o da un'altra calamità naturale, quindi in via definitiva dalla morte di Giuliano (cfr. fra gli altri, BOWERSOCK, *op. cit.*, pp. 90; LEVENSON, «Julian's Attempt» *cit.*, pp. 277-279). Quanto all'interruzione delle attività edilizie, Ammiano Marcellino parla di un fuoco uscito dalle fondamenta, in cui gli autori ecclesiastici hanno visto un richiamo divino e trovato l'occasione per una polemica teologica, amplificando i fenomeni numinosi; la testimonianza di Ammiano ha, secondo molti, un valore decisivo: cfr. AZIZA, *art. cit.*, pp. 154 s.; BLANCHETIÈRE, *art. cit.*, pp. 71 s.; H. J. W. DRUIJVERS, «Ammianus Marcellinus 23.1.2-3; The Rebuilding of the Temple in Jerusalem», in J. DEN BOEFT - H. C. TEITLER (a c.), *Cognitio Gestorum. The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus*, Amsterdam 1992, pp. 19-26. Per le testimonianze sui terremoti, cfr. D. H. KELLENER-AMIRAN, «A Revised Earthquake-Catalogue of Palestine», in *Israel Exploration Journal* I (1950-51) 223-246; J. PLASSARD, «Crise séismique au Liban du IV^e au VI^e siècle», in *Mélanges de l'Université St. Joseph* XLIV (1968) pp. 9-20; K. W. RUSSELL, «The Earthquake Chronology of Palestine and Northwest Arabia from the 2nd through the Mid-8th Century A.D.», in *Bulletin of the American Schools for Oriental Research* 260 (1985) pp. 37-59; M. HENRY, «Le témoignage de Libanius et les phénomènes sismiques du IV^e siècle de notre ère: essai d'interprétation», in *Phoenix* XXXIX (1985) pp. 36-42; D. H. K. AMIRAN *et al.*, «Earthquakes in Israel and Adjacent Areas: Macroseismic Observations since 100 BCE», in *Israel Exploration Journal* XLIV (1994) pp. 260-305.

zione⁷³, sembra opportuno ricordare almeno l'iscrizione ebraica rinvenuta solo trent'anni fa proprio a Gerusalemme, incisa a grandi caratteri su uno dei blocchi del Muro Occidentale, presso il Monte del Tempio, posta all'inizio di questo studio⁷⁴. Vi si parafrasa il v. 14 della «rinascita di Gerusalemme», promessa di Dio evocata in Is. 66,5-18, finale del rotolo:

(...) ¹⁰ *Rallegratevi con Gerusalemme,
ed esultate in essa, tutti voi che l'amate;
gioite di gaudio con essa,
tutti voi che su di lei avete pianto.*

(...) ¹² *Poiché così ha detto il Signore:*

*«Eccomi, farò scorrere verso di essa,
come un fiume, la pace:
e come un torrente in piena
la gloria dei popoli;
i loro virgulti in braccio saranno portati
e sulle ginocchia saranno accarezzati.*

¹³ *Come un uomo che è consolato da sua madre,
così Io vi consolero, e in Gerusalemme sarete consolati.*

¹⁴ *e quando (ciò) vedrete gioirà il vostro cuore,
e le vostre ossa come erba fioriranno».*

Nella sua concisione, il significato dell'epigrafe — la cui funzione è ricordare il passo completo, ai più già noto — appare chiaro⁷⁵; così com'è apparsa

⁷³ Cfr. in particolare la gemma con il profilo di Giuliano e forse in origine con il suo stesso nome inciso, pubblicata da R. JONAS, «Titus (Flavius Vespasian) and (Flavius Claudius) Julian: Two Gem Portraits from the Jerusalem Area», in *Palestine Exploration Fund Quarterly* CIII (1971) pp. 9-12. Il resto delle evidenze (tracce di distruzioni, una lucerna con *menôrah* e bolli con il nome *Ioulis*) è passato in rassegna in BLANCHETIÈRE, *art. cit.*, pp. 69. 79. La più importante delle poche iscrizioni rimaste ad attestarci l'attività di Giuliano *templorum restaurator* proviene proprio dalla Palestina: si tratta della colonna di Ma'ayan Barukh, datata 361/362 (*AnÉp* 1969/70:631), su cui BOWERSOCK, *op. cit.*, pp. 123 s.; A. N. OIKONOMIDES, «Ancient Inscriptions Recording the Restoration of Greco-Roman Shrines by the Emperor Flavius Claudius Julianos (361-363 A.D.)», in *Ancient World* XV (1987) pp. 37-42: 41.

⁷⁴ B. MAZAR, *The Excavations in the Old City of Jerusalem near the Temple Mount. Preliminary Report of the Second and Third Seasons (1969-1970)*, Jerusalem 1971, p. 23, tav. XXXII [trad. ingl. di «The Excavations in the Old City of Jerusalem near the Temple Mount. Second Preliminary Report, 1969-70 Seasons», in *Eretz Israel* X (1971) pp. 1-34 (ebr.)]. Quindi più volte ripresa, per esempio in ID., *The Mountain of the Lord*, New York 1975, p. 94.

⁷⁵ L'ipotesi secondo cui il testo potrebbe essere stato accompagnato da un altro blocco, contenente anche il v. 13, è smentita dalla sua ripartizione autonoma nel campo epigrafico.

evidente la sua datazione all'età di Giuliano, dedotta dal confronto fra i dati stratigrafici e quelli paleografici⁷⁶.

Con la morte di Giuliano, a chiusura dei rapporti fra giudaismo ed ellenismo, muta ancora una volta la fisionomia dell'interlocutore al potere. La tradizione ebraica tornerà a occuparsi di tale imperatore muovendo ancora dal *midraš* e quindi al sorgere della propria produzione storiografica: ma ormai in pieno Medioevo e con un interesse del tutto diverso⁷⁷.

Rispetto al testo masoretico, sia ha la variante ועצמותם «le loro ossa» al posto di ועצמותיכם, «le vostre ossa»; l'assenza di חפרתנה «fioriranno» del TM alla l. 2, dopo כרשן, può essere stata intenzionale. Ignoro da dove B. Mazar abbia preso la lezione חצמתנה («fioriranno» in ebraico moderno). A proposito di ועצמותיכם / ועצמותם, secondo M. BEN DOV, *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem*, New York 1985, p. 223, nonché J. BRODD, *art. cit.*, p. 37, la variante si spiega in prospettiva escatologica: «e quando vedrete» si riferirebbe ai lettori dell'iscrizione; le «ossa» apparterrebbero ai giusti ormai prossimi alla resurrezione. Tale soluzione appare molto verosimile; ma non trascurerei la possibilità di un'aplografia (ועצמותיכם), vista la tipologia informale dell'iscrizione.

⁷⁶ «The above inscription, however, could not have been inscribed during any period other than in a time of some national-religious awakening. Our supposition is reasonable stratigraphically, as well as on a palaeographical basis» (MAZAR, *The Excavations* cit., p. 23 nota 17).

⁷⁷ Su tali fonti, sulle quali tornerò altrove, riferiscono brevemente ADLER, «The Emperor Julian» cit., pp. 626 s., nota 4 e 642-647; AZIZA, *art. cit.*, pp. 157; LEVENSON, «Julian's Attempt» cit., pp. 276 s., nrr. 48-50.