© per i testi by Fondazione Giorgio Cini onlus
Isola di San Giorgio Maggiore - 30124 Venezia
www.cini.it

© 2004 by Edizioni Medusa
Via Stradivari 7 - 20131 Milano
edizionimedusa@tiscalinet.it

ISBN 88-88130-86-1

In copertina: *Ascensione del Profeta Elia*, XVIII secolo, Sofia, Museo di Storia Naturale

Elia e al Khidr
L'archetipo del maestro invisibile

a cura di
Alessandro Grossato

medusa

Il divenire di Elia nella *Qabbalah*

Giancarlo Lacerenza

1. È noto che, in seno alla spiritualità ebraica, la figura di Elia appaia intimamente collegata alle origini e allo sviluppo delle tradizioni esoteriche del giudaismo, ossia della *Qabbalah*.[1]

Il punto di partenza di tale legame si trova nel testo centrale della *Qabbalah*, il *Sefer ha-zohar* (Libro dello splendore), ove è collocato entro la cornice della seconda rivolta giudaica (132-135 e.v.), nel corso della quale, a margine del tentativo di rinascita nazionale capeggiato da Šim'ôn bar Kôsibâ – poi bar Kôḵvâ, «figlio della stella» – si manifestò più di un sentimento spiritualistico e messianico. Fra i più alti sostenitori di tali aspetti della rivolta, vi sarebbe stato infatti anche il celebre Rabbi 'Aqîvah, cui la tradizione attribuisce un ruolo essenziale nella trasmissione dell'esoterismo giudaico, ucciso dai romani sull'estinguersi della ribellione. Vari ritrovamenti archeologici hanno poi confermato, nel corso degli ultimi decenni, il quadro della guerriglia condotta principalmente nel deserto dai sempre più sparuti gruppi di rivoltosi e, in tale ambito, ampia attestazione ha trovato la consuetudine di trovare rifugio nelle numerose e quasi inaccessibili grotte del Deserto di Giuda, particolarmente quelle nascoste lungo i crepacci aperti verso la sponda occidentale del Mar Morto, entro le quali ancor oggi si ritrovano le spoglie dei guerriglieri accanto a quelle dei fuggitivi.[2]

In tale contesto, storiograficamente ben noto e accertato, spunto dello *Zohar* è un evento registrato nel Talmud babilonese: l'apparizione di Elia a Rabbi Šim'ôn ben Yôḥay – ha-Rašbî per l'acronimo – e a suo figlio Rabbi Ele'azar, rifugiatisi in una caverna per sfuggire a un decreto di morte dell'oppressore romano:

> Così partirono e si nascosero in una caverna. Si verificò un miracolo: furono creati per loro un carrubo e una sorgente d'acqua... Dodici anni stettero nella caverna. Venne Elia, e messosi contro l'entrata della caverna,

> disse: «Chi farà sapere a bar Yôḥay che l'imperatore è morto e il suo decreto è stato annullato?». Uscirono... Uscì una voce lontana e disse loro: «Siete forse usciti per distruggere il mio mondo? Tornate alla vostra caverna!». Tornarono, e vi stettero (altri) dodici mesi.[3]

Qui il profeta non sembra essersi manifestato che una volta sola, al termine dei dodici anni di latitanza (poi diventati tredici, per un anno supplementare di punizione). Secondo lo *Zohar*, invece, Elia sarebbe apparso ai pii dottori, nei tredici anni, persino più volte al giorno:

> Rabbi Šim'ôn si rifugiò nel deserto di Lud, nascondendosi in una grotta insieme a suo figlio Rabbi Ele'azar. Si verificò un miracolo: fu prodotto per loro un carrubo e una sorgente d'acqua, perché mangiassero dal carrubo e bevessero l'acqua. Venne Elia di benedetta memoria. Veniva da loro due volte al giorno e li istruiva...[4]

Frutto venturo di tale istruzione sarebbe dunque indirettamente lo *Zohar* stesso, attraverso gli insegnamenti impartiti dal Rašbî, da suo figlio o dagli altri otto componenti della sua scuola – i «membri» o «compagni», "ḥavrayyâ" secondo il testo aramaico.[5]
La struttura dello *Zohar*, apparentemente poco più di un midraš biblico, è in realtà incredibilmente complessa. Elemento portante è il cosiddetto *Zohar 'al ha-Torah*, silloge di speculazioni midrašiche sulla *Torah* e altri testi biblici, improntate sulle omelie del ciclo sinagogale, con digressioni a carattere narrativo, istruttivo o leggendario. Altre parti fondamentali sono le due sezioni intitolate "Idrâ rabbâ" (Grande assemblea) e "Idrâ zûṭâ" (Piccola assemblea), in cui, direttamente dalla bocca di ben Yôḥay e, a turno, di tutti gli altri «compagni», è esposta la dottrina segreta relativa allo *adam qadmôn* o «uomo primordiale», sino agli ultimi insegnamenti raccolti intorno alla morte dello stesso Rašbî. Ulteriori sezioni e sottosezioni comprendono testi sui temi più diversi: creazione, angelologia, fisiognomica, preghiera, estasi, emanazione, nomi divini.
In tutto ciò, nello *Zohar* la figura di Elia resta generalmente visibile quasi solo in filigrana; e il diretto collegamento, sopra richiamato, fra Elia e la dottrina segreta impartita nel circolo di ben Yôḥay, non appare che in alcuni degli strati più recenti nel testo.
Secondo una tradizione cabbalistica tuttora corrente, il Rašbî avrebbe solo posto per primo in forma scritta i segreti diffusi nello *Zohar*, in realtà già noti a molti maestri anteriori, e sin dalla rivelazione sul Sinai, in cui anche i misteri della *Qabbalah* erano compresi. Tuttavia, i vari tentativi di attribuire a ben Yôḥay o a qualche elemento della sua scuola la redazione di almeno le parti essenziali dello *Zohar*, non hanno mai avuto seguito unanime, neanche fra i *mᵉqubbalîm* o cabbalisti dell'età moderna: ma la leggenda pertinente allo *Zohar* e alle sue misteriose origini è perdurata, con varie amplificazioni e indifferenza a ogni critica, sino all'età contemporanea.

2. Se dunque lo *Zohar* si è rivelato, particolarmente agli occhi degli studiosi attivi nell'ultimo secolo – e specialmente dopo l'analisi di Gershom Scholem – come una sorta di "tradizione riscritta", avente come oggetto la letteratura fondamentale del giudaismo (Talmud, Targum e Midraš), rielaborata secondo diversa prospettiva e metodo originale, esso resta pur sempre un prodotto del medioevo – della fine del XIII secolo, secondo le argomentazioni meglio accolte – e, conseguentemente, il primato della presenza di Elia alle radici della rivelazione cabbalistica viene formalmente a cadere.
In effetti, i testi più antichi dell'esoterismo giudaico – non anteriori all'età amoraica (III-VI sec. e.v.) – nonché quelli pre- e proto-cabbalistici, fanno generalmente riferimento ad altre figure veicolari della rivelazione misterica: vale a dire, in particolare, il patriarca Enoch per il dominio biblico, seguìto dalla sua ipostasi celeste, Meṭaṭrôn; e, fra i modelli terrestri, il già ricordato Rabbi 'Aqîvah e un altro maestro tannaita fiorito anch'egli fra la fine del I e il II secolo e.v., Rabbi Yišma"el ben Elîša'. I numerosi testi circolanti nell'alto medioevo sotto il nome dell'uno o dell'altro sono, dunque, composizioni pseudoepigrafiche relativamente recenti; sebbene riflettano, in diversa misura, varietà di percorsi mistici effettivamente praticati entro i circoli mistici dell'area palestinese e bizantina, certo inglobanti unità testuali di tradizione scritta od orale di origine sensibilmente più antica. Ciò è particolarmente vero per i testi della tradizione mistica nota come "ma'aśeh merkavah", «Opera del Carro», rappresentata dalla cosiddetta letteratura degli *hêḵalôṯ* – i «palazzi» o santuari celesti – in cui, al centro e all'origine della rivelazione, è ricorrente il tema dell'illuminazione seguìta all'incontro fra il mistico e la sua guida, generalmente desunta dal repertorio patriarcale, quando non emanazione angelica o ipostasi della divinità stessa, come il Meṭaṭrôn.[6]

Sotto tale prospettiva, può apparire sorprendente come, nello *Zohar*, i riferimenti a Enoch e a Rabbi Yišma"el non siano numerosi come ci si aspetterebbe; mentre vi appare, nella posizione cardine cui si è fatto riferimento, il profeta Elia. Al significato di tale scelta sono attribuibili varie spiegazioni, di ordine teologico o letterario: è tuttavia probabile che almeno una risposta vada ricercata nel ruolo crescente di Elia nella cultura "globale" ebraica del medioevo, ove il successo di tale eletto uomo di Dio – colui che, secondo un antico inno liturgico, guida il fedele «dal buio alla luce» – riposa in pari misura su una nutrita stratificazione di tradizioni popolari e su un'imponente fama libresca, riflessa nelle tradizioni scritte dei *midrašîm* e, più riccamente, nella *haggadah*: in cui Elia, custode e garante della tradizione sacra, è un'ombra veneranda le cui irruzioni sulla scena umana non sono mai tremende quanto rassicuranti.[7]

3. L'elemento senza dubbio più significativo a giustificazione dell'autorità di Elia quale intermediario fra mondo terrestre e celeste è, ovviamente, rappresentato dalla sua assunzione al cielo ancora vivente, immagine non conclusiva del ciclo che lo riguarda, inserito fra le narrazioni dei *Libri dei Re* (1 *Re* 17-19 e 21; 2 *Re* 1-2 *et al.*).
La sparizione di Elia il tišbita, sollevato da un «carro di fuoco e cavalli di fuoco» (2 *Re* 2,11) davanti al suo seguace Eliseo, non è tuttavia unica nella Bibbia ebraica. Tale assunzione appare infatti comune – menzione di carro e cavalli esclusi – a quella, situata in un momento antidiluviano e quindi estremamente remoto, del patriarca Enoch, scomparso «perché Dio lo aveva preso» (*Gen* 5,24). In virtù di quest'unico elemento, in età ellenistico-romana Enoch sarebbe assurto, come si è detto, a protagonista di un notevole filone apocalittico, poi parzialmente confluito nelle tradizioni del "ma'aśeh merkavah", al punto da generare una durevole confusione fra l'apocrifo «Libro di Enoch» e l'omonimo pseudepigrafo attribuito a Rabbi Yišma"el.[8]
Ma di Enoch nulla si sa, se non che scomparve; mentre la figura biblica di Elia si presenta ricca di dettagli: ed è interessante osservare come, negli scarni episodi della sua biografia, la fisionomia del profeta – in cui si sono intravisti elementi comuni allo sciamanesimo[9] – anticipi in molti tratti quella dei futuri mistici e maestri della *Qabbalah*.
Elia, infatti, si nutre a malapena (1 *Re* 17,6); ha un aspetto insolito, forse a causa dei lunghi capelli o del vestiario (2 *Re* 1,8); compie vari tipi di miracoli, fra

cui la resurrezione di un ragazzo morto (1 *Re* 17,17-24); controlla gli elementi, come l'acqua della pioggia (1 *Re* 17,1; 18,43-45) e dei fiumi (2 *Re* 2,8) nonché il fuoco (1 *Re* 18,36-39; 2 *Re* 1,10-12); è in contatto con gli angeli (1 *Re* 19,5-7; 2 *Re* 1,3); forma discepoli (1 *Re* 19,19-21). Più esplicitamente, in quello che si ritiene il più antico testo della letteratura propriamente cabbalistica, il *Sefer ha-bahîr* (Libro luminoso), composto nella Provenza del XII secolo ma forse sulla base di materiali esogeni e anteriori, si affermerà che Elia sarebbe asceso al cielo vivente grazie al segreto del nome divino di settantadue lettere – il «nome completo» formato da dodici nomi – ricevuto in rivelazione sul monte Carmelo.[10] Nel testo biblico, ovviamente, non è registrato alcun evento del genere: e nondimeno, il dettaglio della particolare postura assunta dal tišbita dopo il massacro dei profeti di Ba'al e poco prima di far cadere la pioggia,

> Elia salì sulla cima del Carmelo, si mise in terra e pose la testa fra le ginocchia (1 *Re* 19,42)

corrisponde alla postura che i mistici della *merkavah* adotteranno, secondo tradizioni già attestate in età ga'onica, con le altre pratiche (fra cui il digiuno e la recitazione continuata di una speciale innologia) atte a favorire stati alterati di coscienza e, segnatamente, di «autosuggestione preipnotica».[11]
La comunanza fra Enoch ed Elia si spinge tuttavia oltre l'episodio dell'assunzione celeste: come Enoch sarà assimilato a Meṭaṭrôn, l'«angelo della presenza» accanto al Trono di Gloria, così Elia sarà identificato con Sandalfôn, l'angelo che, secondo il Talmud babilonese (Ḥagîgah, 13b), è la ruota della *merkavah* nella visione di Ezechiele (1, 15). Secondo alcuni esegeti altomedievali, inoltre, la sparizione dei due – o tre, aggiungendovi Mosè – non è da considerarsi una vera e propria ascesa o scomparsa, ma piuttosto un temporaneo occultamento.[12]
Con i procedimenti dell'ermeneutica biblica più vicini alla metodologia cabbalistica, si sono quindi potuti rintracciare nella figura di Elia altri elementi, meno palesi, atti a contraddistinguerne la specificità; rilevando, fra l'altro, come nel testo della Bibbia ebraica il nome di Elia sia scritto in due modi diversi: generalmente *Eliyahû*, ma in cinque casi *Eliyah*, con una *waw* finale di differenza. Tale *waw* è stata assunta nella *Qabbalah* speculativa a simbolo stesso del profeta; costituendo, al contempo, un indizio sul legame di Elia con la "totalità" del

popolo ebraico tramite la figura di Giacobbe/Israele. L'indizio di partenza è fornito dal fatto che, sempre nella Bibbia ebraica, il nome ebraico di Giacobbe, *Ya'aqov*, ancora in cinque casi sia scritto con una *waw* di differenza, ma questa volta in più, *Ya'aqôv*. Secondo un'opinione registrata nel Talmud babilonese (*Ta'anît*, 5b) e avallata da Rašî, anche Giacobbe non sarebbe mai morto: il che conferma in maniera indiretta l'identità fra Elia, Giacobbe e Israele. La spiegazione offerta è, come sempre, sottile: nel testo biblico la morte dei patriarchi è sempre introdotta dall'espressione *wa-yamot*, «e morì», mentre di Giacobbe si dice solo che «spirò (*wa-yigwa'*) e fu riunito al suo popolo» (*Gen* 49,33). L'essersi «riunito al suo popolo» implicherebbe che lo spirito di Giacobbe, non «morto», sia rientrato nell'anima "globale" di Israele per reincarnarsi, infine, proprio in Elia, come criptato nell'indicazione numerica delle cinque *waw*.[13]

4. Nel corso della vita religiosa di Israele, appare dunque che l'immortalità di Elia e, per alcuni, la sua estrema unione con Dio – *dveqût* o «adesione» totale condivisa con Enoch – abbia garantito l'esistenza di una soglia sempre aperta o comunque apribile fra esistenza quotidiana ed esperienza oltremondana. L'immagine forse elicoidale della «scala di Giacobbe» potrebbe essere richiamata in tal senso ma, nel caso di Elia, tale contatto avrebbe avuto modo di manifestarsi a più riprese nella storia a ogni genere di livelli: inattese apparizioni del profeta, generalmente nell'aspetto di vegliardo, a maestri insigni e a gente comune, sono registrate frequentemente nelle fonti scritte di circa due millenni; e per di più, il Talmud riporta svariate tradizioni attribuite a «Elia» o alla «scuola di Elia», di cui s'ignora se siano da riferire al profeta o a un maestro in carne e ossa, ed eventualmente alla scuola dell'uno o dell'altro.
Appare dunque che, nella biografia dei maestri – e, al contempo, nel bacino in espansione delle leggende cabbalistiche – il tema dell'istruzione impartita segretamente da Elia – *ha-gillûy Eliyahû*, la «rivelazione di Elia» – divenga, col tempo, elemento vieppiù regolare.
Le prime tracce di tale istruzione non sono registrate prima del 1300 circa, ma rimandano a un periodo anteriore, ossia alla metà del XII secolo, tramite le tradizioni relative ai primi maestri cabbalisti attivi nella Provenza di tale periodo, e particolarmente a Rabbi Avraham ben Yiṣḥaq di Narbonne (m. 1179) e Rabbi Ya'aqov ben Ša'ûl di Lunel, anche noto come Ya'aqov ha-Nazîr, il quale

avrebbe tratto, come alcuni soci e discepoli – fra i quali il talmudista Avraham ben Dawid di Posquières, il Rabad (m. 1198), e suo figlio Rabbi Yiṣḥaq il Cieco (m. 1235) – vita contemplativa e appartata. A costoro e ad alcuni altri Elia sarebbe apparso più volte comunicando prospettive innovative, fra l'altro, sulla speculazione sefirotica e la prassi della preghiera mistica.[14]
Con il successivo passaggio in Spagna delle dottrine sviluppatesi entro la catena della scuola provenzale, l'apparizione iberica dello *Zohar* sancisce – con la ricollocazione di Elia nell'età formativa del giudaismo classico – il nuovo approccio alla figura del profeta, con l'affermarsi del tišbita come *maggîd* nell'esperienza mistica. Nella storia della mistica ebraica, in effetti, funzione di guida rivelatrice o *maggîd* – la radice */ngd/* rimanda principalmente alla funzione dell'annunciare, dichiarare o narrare – può essere assolto da varie tipologie di informanti, dalle anime dei maestri del passato ai vari rappresentanti della categoria angelica: nello *Zohar* e in vari altri testi, in Elia si riconosce un angelo che ha assunto solo temporaneamente corpo terrestre, assimilazione già vista nelle speculazioni sul Sandalfôn e presente in liturgia nel ruolo di Elia quale angelo dell'Alleanza nella circoncisione, implicante la condivisione del divino, e l'assenza di reali origini terrene.[15] Così in parole attribuite a ben Yôḥay:

> e come ha potuto anche Elia, di cui è scritto: *e salì Elia ai cieli in un turbine*, entrare in quel turbine, esserne avvolto e salire in alto? Il segreto è da trovarsi nel *Sifrâ d-adam qadma'ah* (Libro dell'uomo primordiale), dove si dice: «fra i nati nel mondo, vi sarà uno spirito che verrà al mondo, sulla terra, e sarà avvolto in un corpo: e il suo nome è Elia. E con quel corpo salirà e (quindi) se ne separerà, poi si solleverà in un turbine e indosserà un altro corpo di luce, affinché possa dimorare fra gli angeli».[16]

Lungo tale percorso, la posizione nominale di *Eliyahû ha-navî'*, «Elia il profeta», giungerà naturalmente a corrispondere al grado più elevato dell'elevazione spirituale; il terreno ove si riceve – */qbl/* – direttamente dal messaggero tišbita. Il richiamo a Elia nella prassi dell'insegnamento cabbalistico conoscerà, in seguito, momenti notevoli anche quanto a costruzione letteraria. Nella seconda metà del XIV secolo sono due testi prodotti sempre in area iberica, il *Sefer ha-p'li'ah* (Libro della meraviglia) e il *Sefer ha-Qanah* (Libro di ha-Qanah), influenzati dalle sezioni più tarde dello *Zohar*, a sancire tale rapporto. Ricorrendo

alla consueta ambientazione storica in età tannaitica e a uno schema comune negli antichi testi degli *hêḫalôṯ*, l'anonimo autore – a quanto sembra, il medesimo – introduce Elia quale maestro canuto del protagonista, Elqanah, guidato alla rivelazione attraverso una progressione di luoghi simbolici: una roccia con un'iscrizione misteriosa da decifrare; i venerandi sepolcri dei patriarchi in Terra d'Israele; l'assemblea celeste, infine, ove però i ministri divini si ribellano alla presenza dell'intruso, che Elia deve ricondurre sulla terra, ove proseguirà la sua istruzione.[17]

Il vertice della presenza di Elia nelle leggende cabbalistiche dell'età premoderna è tuttavia registrato alla fine del secolo XV, nel tragico contesto delle angosce e delle attese seguìte all'espulsione degli ebrei da una parte significativa del Mediterraneo occidentale.[18]

Si tratta della parabola intessuta sulla vita di un *mᵉqubbal* poco noto, Yôsef Della Reyna, e narrata esplicitamente per la prima nella *Iggereṯ sôd ha-gᵉ'ûllah* (Epistola del mistero della redenzione, 1519) del cabbalista ed esule spagnolo Avraham ben Eli'ezer ha-Lewî. Secondo la versione-base della leggenda, in seguito ampiamente sviluppata, Rabbi Yôsef avrebbe deciso di accelerare la venuta del Messia – attesa per il 1490 – estirpando definitivamente la presenza del male dalla terra: avvalendosi, per ciò, di cinque discepoli e dell'aiuto di Elia, evocato con l'ausilio di tecniche mistiche. Della Reyna non sarebbe tuttavia riuscito a seguire alla lettera tutte le istruzioni del profeta e, commesso l'errore di offrire incenso a Sama'el, angelo del male, avrebbe provocato la propria rovina e ritardato ulteriormente l'inizio della redenzione di Israele.[19]

5. Un terreno più solido, almeno per quanto concerne i nomi coinvolti, si avrà sin dalla metà del Cinquecento con le ripetute apparizioni di Elia registrate nelle biografie o negli scritti di alcuni dei più notevoli cabbalisti e visionari del periodo, quali Mošeh Cordovero (1522-1570) e Yiṣḥaq Luria Aškenazi (1534-1572), entrambi attivi presso il centro cabbalistico di Safed, in Galilea. Nel caso di Luria, in particolare, Elia avrebbe convinto il mistico a lasciare l'Egitto e a tornare in Terra d'Israele, a Safed, ove avrebbe trovato in Cordovero il maestro ideale e, in seguito, in Ḥayyim Vital Calabrese l'allievo destinato a succedergli.

Un passo del "Maggîd mêšarîm" del contemporaneo Yôsef Caro (1488-1575) illustra forse in maniera esemplare la posizione di Elia così com'era recepita in questo particolare ambiente cabbalistico, nella cornice di un'istruzione pronunciata da Dio stesso attraverso le labbra del mistico vinto dall'alterazione psichica del digiuno, della preghiera e dell'ora notturna:

> ...Con ciò t'eleverai e t'innalzerai, assurgerai davanti a tutti i membri dell'assemblea del firmamento. Tutti ti mandano un augurio di pace a patto che tu ti occupi sempre della *Torah* e dei versetti, unendoli l'uno all'altro, oltre a mortificare la tua anima, come ho detto, per meritarti di vedere Elia faccia a faccia, da sveglio: egli ti parlerà personalmente, ti augurerà pace e sarà tuo precettore e maestro nell'insegnarti tutti i segreti della *Torah*. Perciò apri gli occhi e fa' sì che i tuoi pensieri siano una sola cosa con il culto di me e il timore di me ...[20]

L'incontro con Elia «faccia a faccia» è esperienza frequente soprattutto nella vita del «divino» Luria, il cui magistero è stato profondo quanto rivoluzionario per lo sviluppo e la diffusione della *Qabbalah*, con enorme influenza non solo sui contemporanei, ma anche su tutto il pensiero mistico dei secoli a venire. La presenza di Elia vi si fonde, fra i dati biografici, a leggende di ogni tipo, che ne abbracciano ogni possibile circostanza nel ciclo della vita ebraica.

Abituale conversatore, nel corso delle sue continue visioni e ascese celesti, non solo con Elia, ma anche con i saggi di Israele, oltre che con ogni sorta di maestri delle antiche età, tramite Luria si riafferma in Elia la chiave d'accesso alla sapienza segreta e, dalla sua riformulazione cabbalistica dell'intera cosmogonia, dell'immagine e ruolo della storia e del percorso di Israele verso il riscatto, la figura del tišbita si staglia ineludibile per la rivelazione ultramondana non meno che per l'accesso alla redenzione terrena. Nella figura di Luria stesso, d'altronde, gli allievi avrebbero scorto i segni distintivi del «messia figlio di Giuseppe» – destinato a preparare la venuta del messia ultimo, «figlio di David» – in cui s'incarna, peraltro non per la prima volta nella storia ebraica dell'età premoderna, una nuova personalità carismatica e redentrice sulla soglia della nuova era messianica. È sintomatico che, com'è stato testimoniato da Ḥayyim Vital, Luria non considerasse realmente "rivelate" le dottrine cabbalistiche posteriori a Naḥmanide (m. 1270) poiché, a suo giudizio, a quei cabbalisti Elia non si era rivelato direttamente.[21]

Secondo la prospettiva anticipata da Luria, non è dunque sorprendente ritrovare Elia accanto alle due più prominenti figure messianiche della storia ebrai-

ca posteriore a bar Kôḵvâ, ossia Šabbeṯay Ṣᵉvî (1626-1676) e il suo apostolo Naṯan di Gaza (1643 ca.-1680), il cui operato è strettamente connesso a uno sviluppo avanzato delle tesi luriane.[22]
Naṯan di Gaza, in particolare, noto per la sua capacità d'individuare la catena trasmigratoria dell'anima del suo interlocutore, usava indicare in Elia il suo *maggîd*, fonte di rivelazioni e di non meno numerose visioni, nonché guida nelle ascese celesti. Proprio nel corso di una di tali ascese, Naṯan avrebbe ricevuto un fondamentale testo apocalittico, attribuito a un Rabbi Avraham he-Ḥasîd vissuto verso la fine del XII secolo – si torna agli albori storici della speculazione cabbalistica – contenente la visione profetica della nascita di Šabbeṯay Ṣᵉvî e del suo ruolo di Messia. Altri resoconti sulla ricezione di tale apocalisse enfatizzano diversamente il ruolo di Elia: il profeta avrebbe indicato a Naṯan un luogo nascosto – una caverna presso Gerusalemme secondo alcuni, un recesso della sinagoga di Gaza secondo altri – dove avrebbe rinvenuto in un vaso la pergamena con il testo della visione.[23] Al tempo della prima diffusione del movimento sabbatiano, nel 1665, si sparse la voce di un'apparizione di Elia in persona nella vecchia sinagoga di Aleppo, vestito di bianco e con una cintura di rame; testimoni lo avrebbero veduto per le strade di Smirne e partecipare a un banchetto.[24]

6. Già verso il termine del movimento sabbatiano, e dunque nell'ultimo quarto del XVII secolo, la progressiva sperimentazione di nuovi approcci mistici sembra condurre sempre meno frequentemente alle rivelazioni ottenute da un *maggîd* rintracciabile all'esterno di sé, ma più spesso da ricevere tramite il mistico stesso, attraversato o posseduto da un'entità spirituale, talora dichiaratamente angelica. Alla figura di Elia avrebbe ancora fatto appello, per esempio, il cabbalista eterodosso di origine bosniaca Neḥemyah Ḥayyôn (1655-circa 1730), asserendo di aver ricevuto dalla mano del profeta o del Meṭaṭrôn il trattato *Razâ de-mᵉhêmanûtâ* (Mistero della vera fede), più verosimilmente da ricondurre a Šabbeṯay Ṣevî.[25]
Nel corso del Settecento, l'ambiente cabbalistico entro cui Elia copre il ruolo più significativo è ovviamente quello delle comunità ḥassidiche dell'Europa orientale, presso le quali la popolarità del profeta ha tratto ulteriore alimento dalla tradizione che lo vede annunciare la nascita del fondatore del movimento, il santo Yiśra'el Ba'al Šem Ṭôv, così come già avvenuto per Yiṣḥaq Luria.

Per quanto tuttavia sia ricorrente la presenza del profeta in ogni aspetto delle biografie leggendarie dei ḥassidîm – è prevista la possibilità di condividere parte dello «spirito di Elia» – la sua posizione di rivelatore di misteri appare secondaria rispetto a quella di ospite di prestigio in aneddoti meravigliosi, quale vindice d'Israele e remuneratore dei giusti, che avrà speciale fortuna nella cultura yiddish.[26] Dopo il ḥassidismo e l'illuminismo ebraico, tuttavia, la voce di Elia non è più che un'eco dal passato.

Note

[1] Per la definizione della *Qabbalah*, i suoi testi e i suoi contenuti, in generale cfr. G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New York-Jerusalem 1941 [trad. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano 1965]; ID., *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, de Gruyter, Berlin 1962 [trad. it.: *Le origini della Kabbalà*, EDB, Bologna 1990] e ID., *Kabbalah*, Quadrangle - New York Times Book Co., New York-Jerusalem 1974 [trad. it. *La Cabala*, Mediterranee, Roma 1982]; M. IDEL, *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, New Haven-London 1988 [trad. it. *Cabbalà, nuove prospettive*, Giuntina, Firenze 1996]; C. MOPSIK (ed.), *Les grands textes de la Cabale. Les rites qui font Dieu*, Verdier, Lagrasse 1993; G. BUSI, *La Qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 1998.

[2] Per il quadro generale, cfr. Y. YADIN, *Bar-Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Last Jewish Revolt against Imperial Rome*, Weidenfeld and Nicolson, London 1971, e, per l'evidenza documentaria, A. YARDENI, *Textbook of Aramaic, Hebrew and Nabataean Documentary Texts from the Judaean Desert and Related Material*, 2 voll., Hebrew University, Jerusalem 2000; P. SCHÄFER (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered. New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2003, con bibliografia anteriore.

[3] *Talmûd bavlî* (Talmud babilonese), "Šabbaṯ", 33b. Qui e in seguito, la traduzione dei testi citati è, se non diversamente indicato, mia.

[4] *Tiqqûnê ha-Zohar*, introduzione (p. 1, col. 1). Il brano si ritrova quasi uguale in "Zohar hadaš", sezione *Kî tavo'*, 1, e altrove. La menzione del deserto di Lud non rimanda a un'area prossima al deserto di Giuda, ma è del tutto congrua allo scenario della rivolta.

[5] Per il *Sefer ha-zohar*, cfr. la nota bibliografica in G. BUSI - E. LOEWENTHAL (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino 1995, pp. 666-668. I passi con le rivelazioni complessive di Elia a Šim'ôn ben Yôḥay e a Rabbi Ele'azar sono elencati nell'introduzione di M. FRIEDMANN, curatore del *Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu zuta (Tanna d'be Eliahu)*, Israelitisch-theologischen Lehranstalt, Wien 1900, pp. 38-40.

[6] Sulla mistica del ma'aśeh merkavah, si vedano G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1965[2]; I. GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden 1980; D. J. HALPERIN, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, American Oriental Society, New Haven 1980; I. CHERNUS, *Mysticism in Rabbinic Judaism*, de Gruyter, Berlin-New York 1982; P. SCHÄFER, *Hekhalot-Studien*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1988; M. D. SWARTZ, *Mystical Prayer in Ancient Judaism. An Analysis of Ma'aseh Merkavah*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1992; A. KUYT, *The 'Descent' to the Chariot. Towards a Description of the Terminology, Place, Function, and Nature of the* Yeridah *in Hekhalot Literature*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1995; P. SCHÄFER, "Ekstase, Vision und *unio mystica* in der frühen jüdischen Mystik", in A. e J. ASSMANN (hrsg.), *Schleier und Schwelle, 2. Geheimnis und Offenbarung*, Fink, München 1998, pp. 89-104. I testi principali sono stati riuniti e variamente analizzati in P. SCHÄFER *et al.* (hrsg.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1981; *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1984; *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*, 2 voll., Mohr-Siebeck, Tübingen 1986-88 e *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, 4 voll., Mohr-Siebeck, Tübingen,1987-95. Alcuni testi sono tradotti in italiano in A. RAVENNA - E. PIATTELLI (a cura di), *I sette santuari (Hekhalot)*, Boringhieri, Torino 1964 [rist. *Cabbala ebraica. I Sette Santuari*, Tea, Milano 1990].

[7] Sulle numerose tradizioni giudaiche relative a Elia in tali ambiti, la migliore sintesi del materiale di base – comprendente utili annotazioni anche per il versante cabbalistico – è disponibile nell'introduzione di FRIEDMANN in *Seder Eliahu...*, cit., pp. 2-44; L. GINZBERG, *The Legends of the Jews. IV. Bible Times and Characters: From Joshua to Esther*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1913, pp. 193-235 (testo) con note al vol. VI (1928), pp. 316-342. Quindi, con valore disuguale, ROBERT ZION, *Beiträge zur Geschichte und Legende des Propheten Elia*, Reuther & Reichard, Berlin 1931; M.-J. STIASSNY, "Le Prophète Elie dans le Judaïsme", in AA.VV., *Elie le prophète, II. Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam*, Desclée de Brouwer, Tournai 1956, pp. 199-255 (specialmente pp. 238-241); E. MARGULIES [Margaliot], *Eliyahû ha-navî'*, s.e., Jerusalem 1960; N. PAVONCELLO, "Il profeta Elia nella liturgia ebraica", *Rivista Biblica* 29, 1981, pp. 393-404; M.-J. STIASSNY, "Elie dans la Kabbale et dans le Hassidisme", *Revue Sidic* 17/2, 1984, pp. 10-12. Sul significato del passaggio di Elia al ruolo di guida nella rivelazione mistica si è soffermato SCHOLEM, "Religiöse Autorität und Mystik", *Eranos-Jahrbuch* 26, 1958, pp. 262-266, e, più recentemente, con note circa l'identificazione con al Khidr nella tradizione islamica, J.W. MERI, "Re-appropriating Sacred Space: Medieval Jews and Muslims Seeking Elijah and al Khadir", *Medieval Encounters* 5, 1999, pp. 237-264.

[8] Testo ebraico in H. ODEBERG (ed.), *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1928, e P. SCHÄFER *et al.*, *Synopse ...*, cit., pp. 4-39. Traduzione italiana con ulteriore bibliografia in G. LACERENZA (a cura di), *Il libro dei santuari. Sefer hêkalôt*, SE, Milano 2000.

[9] Sul tema A. CATASTINI, *Profeti e tradizione*, Giardini, Pisa 1990 e ID., "Elia e il re", in AA.VV., *Elia o il Mosè del silenzio* [Atti del seminario invernale "Biblia", Trevi 1998], Biblia, Settimello 1999, pp. 65-79; C. GROTTANELLI, "I miracoli di Elia ed Eliseo nei Libri biblici dei Re", in S. BOESCH GAJANO - M. MODICA (a cura di), *Miracoli. Dai segni alla storia*, Viella, Roma 2000, pp. 29-47.

[10] Per il testo ebraico del *Sefer ha-bahîr*, cfr. SCHOLEM, *Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala*, Drugulin, Leipzig 1923; R. MARGALIOT (ed.), "Sefer ha-bahîr, ha-niqra' midrašô šel Rabbî Neḥunyah ben ha-Qanah", Mossad ha-Rav Kuk, Jerusalem 1951; D. ABRAMS (ed.), *The Book Bahir. An Edition Based on the Earliest Manuscripts*, Keruv, Los Angeles 1994. Per il passo in questione, cfr. SCHOLEM, *Le origini della Kabbalà*, cit., pp. 127-128 e la versione italiana in BUSI-LOEWENTHAL, *Mistica ebraica*, cit., p. 182, paragrafo 111/81.

[11] Secondo la definizione di Scholem (*Le grandi correnti*..., cit., pp. 74-75) la fonte immediata è Ḥay Ga'ôn (X/XI sec.), ma, come Scholem annota, la posizione di Elia è già presente nel Talmud babilonese in relazione alla penitenza o all'immersione nella preghiera (cfr. *Talmûd bavlî* , *Berakôṯ*, 34b; *'Avôdah zarah*, 17a).

[12] Le fonti in materia sono elencate fra l'altro a p. 213 di STIASSNY, "Le Prophète Elie dans le Judaïsme", cit., p. 213; PAVONCELLO, "Il profeta Elia...", cit., p. 395. Si vedano specialmente "Talmûd bavlî, Mô'ed qaṭan", 26a; *Sukkah*, 5a; "Midraš rabbah", "B^ere'šiṯ", 21,5; *Seder 'ôlam*, 17 (più antico del XII secolo).

[13] Per Rašî, cfr. L. CATTANI (a cura di) RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, Marietti, Torino 1985, p. 422, *ad loc.*

[14] GINZBERG, *The Legends of the Jews*, cit., vol. IV, p. 229; SCHOLEM, *Le origini...*, cit., pp. 44-50.

[15] La mancanza di un vero legame con il mondo "reale" nelle origini di Elia – in accordo con una tradizione circolante anche in ambiente cristiano nella tarda antichità e registrata, fra l'altro, in EPIFANIO, *Panarion*, 55,3 (in *PG* XLI:976; sui melkisedeqiti) – trae peraltro alimento dalla dubbia provenienza,

nell'incertezza del toponimo cui si è ricondotta la definizione di "ha-tišbî", «il tišbita», e la difficoltà nel collocarlo fra le dodici tribù (cfr. PAVONCELLO, "Il profeta Elia...", cit., p. 394).

[16] *Zohar*, II, 197a. Il *Sifrâ d'-adam qadma'ah* o *Sefer adam qadmôn* è una delle fonti fittizie cui lo *Zohar* fa frequentemente richiamo.

[17] Sul *Sefer ha-peli'ah* e il *Sefer ha-qanah*, cfr. SCHOLEM, *Le grandi correnti...*, cit., pp. 289-290; J. DAN, "Kanah, Book of", in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 10, Keter, Jerusalem 1972, coll. 733-734.

[18] Su tale espulsione e i suoi derivati, cfr. fra l'altro i contributi in G. N. ZAZZU (a cura di), *E andammo dove il vento ci spinse. La cacciata degli ebrei dalla Spagna*, ECIG, Genova 1992.

[19] Al 1530, secondo il calcolo dello stesso ha-Lewî. Cfr. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, cit., vol. IV, pp. 230-231; J. DAN, "Joseph Della Reina", in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 10, Keter, Jerusalem 1972, coll. 240-241; G. SCHOLEM, "Sabbatai Ṣevi. The Mystical Messiah. 1626-1676", Princeton University Press 1975[2], pp. 75-76 [trad. it. *Sabbatai Sevi. Il messia mistico*, Einaudi, Torino 2001].

[20] Dalla traduzione di E. Loewenthal in BUSI-LOEWENTHAL, *Mistica ebraica*, cit., p. 554.

[21] Cfr. SCHOLEM, *Le grandi correnti...*, cit., pp. 348-349.

[22] Su Šabbeṭay Ṣevî e il movimento sabbatiano, SCHOLEM, "Sabbatai Ṣevi...", cit.

[23] Cfr. SCHOLEM, *Le grandi correnti...*, cit., pp. 224-233, specialmente p. 230, n. 88.

[24] U. CASSUTO, "Un documento inedito su Shabbethai Zevi", *Il Vessillo Israelitico* 55, 1907, pp. 326-330; SCHOLEM, *Le grandi correnti...*, cit., pp. 254-259, 417-418 e 428.

[25] Sul personaggio, dalla vita peregrina e più volte scomunicato, cfr. SCHOLEM, "Ḥayôn, Nehemiah Ḥiyya ben Moses", in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7, Keter, Jerusalem 1972, coll. 1500-1503.

[26] Su cui cfr. S. LEHMAN, "Eliyohu ha-Nove in der Folks-Fantasie, Ma'asses un Legendes varshriben fun Folksmoil", in N. PRYLUCKI - Sh. LEHMAN (hrsg.), *Archiv far Yiddischer Schprachwissenschaft, Literaturforschung und Ethnologie*, Warszawa 1926-33, pp. 115-178; A. MENES, *Eliyahu ha-Navi, Agodes un Folksmayses*, Tsiko, New York 1955; H. SCHWARZBAUM, *Studies on Jewish and World Folklore*, de Gruyter, Berlin 1968, pp. 7-14, 81-83, 318.