

«ALZATI E VIENI CON ME»

Il Secondo Libro di Enoc tra Teologia Prosopica e Iconoclastia

La presente indagine ha lo scopo di introdurre la complessa analisi fenomenologica dell'opera deuterocanonica, che rivela un panorama denso di problematicità. Innanzitutto ci occuperemo di presentare il testo e il suo contenuto, illustrando le articolate vicende letterarie che lo riguardano: dopo aver introdotto le recensioni paleoslave da una prospettiva storico-linguistica, analizzeremo a partire dalle fonti originali i frammenti copti di recente scoperta e qui parzialmente pubblicati. In seguito ne delineremo una teologia, riscoprendo interessanti risvolti di un orientamento che abbiamo definito *prosopico* ed *aniconico*, una tendenza che apparirà, alla fine del presente esame, essenziale per produrre alcune considerazioni innovative sulla storia della ricezione e diffusione del testo, nonché sul suo inquadramento cronologico. Le riflessioni emerse da questa ricerca costituiranno i prodromi per una futura edizione tipica della recensione breve del libro paleoslavo, oggetto, si spera, di una prossima pubblicazione.

1. Il Testo

Il Secondo Libro di Enoc, detto anche Libro Slavo di Enoc a motivo della lingua di composizione, non ha mai goduto in seno agli studi di settore di particolare considerazione, forse proprio perché di competenza della filologia slava, che non rientra primariamente tra le discipline bibliche. Trattasi, infatti, di un testo assai complesso, che la slavistica non è riuscita a collocare puntualmente, richiamando esso con il suo linguaggio criptico e sintetico il mondo dell'apocalittica biblica, un retaggio distante rispetto alla datazione, dai più condivisa, entro il XII sec. nel contesto slavo occidentale. Non si parla, dunque, di una produzione letteraria d'ispirazione apocalittica, come sarebbe opportuno dire per le opere medievali che conservano tale tendenza, ma di un'apocalissi in senso pieno, che sebbene ci sia pervenuta in una lingua di traduzione, risulterebbe incomprensibile al di fuori del mondo biblico. Colui che più di ogni altro ha dedicato il suo lavoro allo studio dell'opera è stato il filologo russo Matvej Sokolov, il quale dal 1882 al 1906, anno della sua dipartita, ha ricercato le migliori varianti del testo, risultando scopritore e compilatore dei diversi manoscritti in nostro possesso e che ad oggi costituiscono le uniche testimonianze accessibili. La produzione di Sokolov costituirà, dunque, un riferimento imprescindibile anche per la realizzazione della presente indagine¹. Tuttavia, già prima delle ricerche di Sokolov si era destato un certo interesse riguardante questo testo, allorché Gorskij e Nevostruev nel loro ragguardevole catalogo della Biblioteca Sinodale di Mosca del 1859 ne individuarono delle parti in due manoscritti (253 e 489). La prima pubblicazione è dovuta ad A. Popov nel 1880, quella del manoscritto di Poltava del 1679, il quale contiene uno dei testi più rimaneggiati, una realtà assolutamente estranea alla critica del tempo. Nel 1884 St. Novaković pubblicò, invece il manoscritto 151 della Biblioteca Nazionale di Belgrado risalente al XVI-XVII sec., un testo profondamente mutilo e corrotto, ma che pose la comunità scientifica davanti all'evidenza dell'esistenza di due versioni differenti dello stesso testo, una lunga e l'altra breve. Con la scoperta da parte di Sokolov nel 1886 del manoscritto 321 della Biblioteca Nazionale di Belgrado, il filologo russo considerò indiscussa la priorità della versione lunga su quella breve. Fu egli

¹ Tutto il lavoro è stato poi raccolto nell'opera postuma M. SOKOLOV, *Slavyanskaya Kniga Enoxa Pravednago. Teksty, Latinskij Perevod i Isledovaniye (Il Libro Slavo di Enoc il Giusto. Testi, Traduzione Latina e Ricerca)*, Mosca 1910.

stesso a doversi smentire in seguito, così come dimostra la prefazione alla sua versione postume del 1910, a causa del ritrovamento del manoscritto di Uvarov del XV sec. anch'esso attestante la versione breve. Sokolov, evitando di demolire del tutto il lavoro fino ad allora condotto e di rivedere completamente le posizioni assunte, preferì definire il codice Uvarov una *versione intermedia*, presentando rispetto alle altre edizioni della versione breve alcune aggiunte (troppo poche, invero, perché lo si possa definire una versione a se stante). Il codice di Uvarov si presentò, in definitiva, come il manoscritto più completo di quelli fino ad allora rinvenuti e, dal momento che attestava la forma più breve del Secondo Libro di Enoc, fu considerato il manoscritto fondante più vicino all'originale. Lo studio di André Vaillant dimostrerà validamente la possibile origine delle due varianti, quella lunga e quella breve, fornendo una riflessione linguistica dettagliata: la forma breve, più conservativa di neologismi palesemente derivanti da una grammaticalizzazione di un lessico greco (come vedremo in corso d'opera) sarebbe per l'appunto una traduzione dell'originale greco del testo, ormai perduto; la versione lunga, invece, è definita come una prima revisione slava del libro stesso, ricca di espressioni tipiche del contesto ed epurata dagli arcaismi più astrusi². Proponiamo uno schema riassuntivo dei testimoni in nostro possesso³:

- *U.* – Manoscritto della collezione Uvarov 3 (18) del XV sec. di redazione russa. Questo manoscritto fu edito da Sokolov (ms. U) nel 1910, 111-130 e da lui studiato.
- *B.* – Manoscritto della collezione Barsov, del XVII sec., anch'esso di redazione russa. Edito da Sokolov (ms. B), 1899, 83-107, e da lui descritto 1910, 54-69.
- *N.* – Manoscritto della Biblioteca Nazionale di Belgrado 151 (443), del XVI-XVII sec., di redazione serba, ma con qualche tratto che rivela una copia dal russo. Edito da Novaković, *Starine*, XVI (1884) 67-81; descritto da Sokolov (ms. N) 1910, 72-74. Il testo è particolarmente corrotto, interrompendosi bruscamente al capitolo XVIII con alcune interpolazioni del capitolo XXII e XXIII al capitolo XVII.
- *V.* – Manoscritto della Biblioteca di Vienna 125 del XVII sec., di redazione serba, con alcuni tratti russi ancor più evidenti che in N. Descritto anch'esso dal Sokolov (74-77). Presenta un testo praticamente identico a quello di N con pochissime varianti opportunamente discusse da Sokolov.
- *B².* – è il manoscritto della collezione Barsov, datato al 1701, di redazione russa. Sokolov lo pubblica nell'anno stesso della sua morte nel 1910 e lo utilizzerà come testimone referenziale, seguendo nella sua pubblicazione la numerazione dei capitoli utilizzata da questo stesso codice. Questa scelta è probabilmente motivata dal migliore stato di conservazione del testo rispetto ad altre fonti.
- *R.* – manoscritto di recensione bulgara del XVI sec. Il testo rappresenterebbe una redazione moldava, ricco di imprecisioni e corruzioni occasionate dal territorio entro il quale sarebbe stato copiato, una zona di transizione per le lingue slave. Al di là delle questioni strettamente linguistiche, ciò che maggiormente interessa di questa fonte è la forma che essa riporta, un

² Cf. A. VAILLANT, *Le Livre des Secrets d'Hénoch. Texte Slave et Traduction Française*, Paris 1952, III-XXIV.

³ Cf. A. DE SANTOS OTERO, *Die Handschriftliche Überlieferung der Alt slavischen Apokryphen*, Berlin – New York 1978, 2: la presentazione della tradizione manoscritta paleoslava di Aurelio de Santos Otero è nel panorama della ricerca contemporanea un riferimento di assoluta rilevanza per chiunque desiderasse approfondire lo studio delle tradizioni apocriefe dell'Antico e del Nuovo Testamento in ambiente slavofono. Troppo neglette negli studi biblici, le versioni paleoslave sono gradualmente riscoperte, presentandosi talvolta come gli unici testimoni di una vastissima letteratura, che nei Balcani trovò un fiorente riscontro.

testo intermedio tra le recensioni brevi dei manoscritti precedenti e la forma lunga, ovvero la variante che avrà maggior successo.

- *P.* – il manoscritto di Poltava del 1679 costituirà per molto tempo il testo referenziale per eccellenza per il Secondo Libro di Enoc, tanto da essere l'unico citato nella maggior parte degli studi che si andarono a sviluppare sul finire del XIX sec. Editto da A. Popov nel 1889, il manoscritto fu la base della traduzione latina di Sokolov nel 1910, il quale, pur dovendo ammetterne i tratti di secondarietà, non fu ai del tutto persuaso del primato del codice *U*. Vaillant, al contrario, critica duramente le scelte di Sokolov, considerando oltremodo evidenti i tratti secondari di *P* rispetto ad *U* e lasciando intendere che la posizione di Sokolov fosse più determinata dalla difesa di un principio, che dalla reale osservazione del dato testuale⁴.
- *A.* – questo manoscritto parrebbe essere una copia diretta del codice Uvarov, una caratteristica immediatamente avvisabile dalla reduplicazione di materiale in 18,2. Sebbene la recente pubblicazione di Navtanovich⁵ abbia reso il manoscritto un riferimento imprescindibile per la recensione breve di Andersen⁶ e Macaskill⁷, le differenze con *U* sono del tutto irrilevanti e non pare necessaria alcuna integrazione.

A questo punto risulta necessaria un'osservazione sulle posizioni espresse dai due illustri filologi del secolo scorso. Chiara ed immediatamente condivisibile potrebbe apparire l'ipotesi di Vaillant, per la quale la versione più antica sarebbe quella proposta dal codice *U*, breve e coerente. Sokolov, invece, neglignendo del tutto uno dei principi costituenti della scienza filologica, ossia quello della preferenza accordata alla *lectio brevior*, insiste fino alla sua morte sulla necessità di attribuire al codice *P* e alla versione da esso tradita un ruolo prominente nella storia del libro. Il tentativo di Vaillant di mostrare l'ovvietà delle sue conclusioni rispetto alla complessità dell'opinione di Sokolov, esposta in una vasta serie di ricerche scientifiche, è quasi sconcertante: sarebbe alquanto ingenuo da parte del filologo russo basare su questioni puramente sentimentali la sua posizione, questioni legate ai numerosi articoli scientifici pubblicati sulla recensione *P* edita da Popov. Il punto cruciale della discussione di Sokolov sta nell'eccessiva coerenza e sinteticità del codice Uvarov, la cui versione è parzialmente tramandata da testimoni secondari tutti inclusi in collezioni giuridiche. Secondo Sokolov il fatto che il Libro di Enoc costituisse un corollario di dette collezioni avrebbe determinato una sua armonizzazione, che lo avrebbe poi trasformato dalla forma più fantastica ed articolata di *P*, come ama definirla Vaillant, nella versione breve di *U*. La forma intermedia riportata da *R*, una recensione moldava altamente corrotta, inoltre, non sarebbe da leggersi come uno stadio evolutivo di *U*, ma come un altro adattamento di *P* in un contesto diverso. Se così espressa, la posizione di Sokolov non costituirebbe un assurdo scientifico, quanto l'opposizione forte di un filologo proveniente da una scuola diversa da quella europea al sistema dei canoni fissi nell'ambito dell'indagine scienti-

⁴ Cf. VAILLANT, *Le Livre des Secrets d'Hénoch*, VII-VIII.

⁵ Cf. L. NAVTANOVICH, *Kniga Enocha (Il Libro di Enoc)*, in D. Lichačev (cur.), *Biblioteka literatury Drevney Rusi (Biblioteca della letteratura dell'Antica Rus')*, Sankt-Peterburg 1999, III, 204–240.

⁶ Cf. F. I. ANDERSEN, *2 Enoch*, in J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York 1985, 1.91-221.

⁷ Cf. G. MACASKILL, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, Leiden – Boston 2013: si tratta della pubblicazione più recente riguardante i progressi in ambito filologico degli studi su 2 Enoc. Neglignendo del tutto prospettive storico-teologiche, l'autore appare interessato alle sole questioni testuali, proponendo una sinossi del materiale ad oggi reperito. Il risultato di tale indagine non appare molto distante dall'opera di Sokolov, seppur integrata con gli studi di L. Navtanovich dell'Università di San Pietroburgo, presentandosi in definitiva come una sintesi anglofona del lavoro filologico di tali illustri ricercatori.

fica. Un'armonizzazione verso una versione breve del testo è tanto possibile, quanto plausibile è l'ipotesi contraria. Sokolov, abilissimo slavista, fonda inoltre la sua osservazione sugli aspetti linguistici: il codice U presenta un uso dei casi più preciso e coerente, con una declinazione molto prossima alle recensioni russe, anche questo possibile frutto di rimaneggiamenti, mentre *P*, recensione indubbiamente bulgara, è più vicino al paleoslavo⁸. Lungi da ogni parzialità, proporremo di seguito la versione di U, perlopiù in conformità all'edizione di Vaillant, tenendo conto delle osservazioni di Sokolov e di *P*, la cui ricchezza è indiscutibile, ritenendo che la pubblicazione di un'edizione tipica del testo sia più compatibile con quei criteri di originalità talvolta negletti dalle edizioni critiche. Il codice Uvarov è unanimemente riconosciuto come la versione più affidabile, priva di ridondanti bizantinismi e fedele ad una narrativa sintetica e paratattica, ben distante da ipotattici arzigogoli propri delle recensioni bulgare. Inoltre la recente scoperta di alcuni frammenti manoscritti in copto del Secondo Enoc, invero ancora oggetto di studi da parte della critica, confermerebbe la recensione breve del codice Uvarov dal quale sono attinti i testi di seguito riportati solo in forma antologica, ma che ci riserviamo di pubblicare integralmente. Per la divisione ci atteniamo all'edizione di Vaillant, che ripartisce il testo in 23 capitoli.

2. Contenuto

Il libro può essere suddiviso in almeno quattro sezioni:

- *Capitoli 1-8*: all'età di 365 anni Enoc viene prelevato dalla sua dimora da due esseri divini che lo guidano attraverso i primi sei cieli. Nel primo egli contempla la sede dei fenomeni atmosferici:

Primo cielo⁹

И вознесоста мя на небо 1-е, и постависта мя тамо. И приведоста пред лице мое старейшину владыки звездных чиновъ, и показаша ми шествие их и прехождения их от года до года. И показаша ми двести аггелъ, иже владеють звездами, сложении небомъ. И показаша ми ту море превелико паче моря земнаго. И аггелы летяху крылы своими. И показаша ми сокровища снежная и голотнаа аггелы грозны, храняща сокровища. (...) И показаша ми ту хранилища облакъ, отнюдуже входятъ и исходятъ. И показаша ми съкровища росы, яко масть масличную, аггелы, храняща сокровища их, и видени ихъ — яко все цветии земнии.

E mi portarono al primo cielo, lasciandomi lì. Posero davanti al mio volto i reggenti preposti agli ordini astrali e mi mostrarono il loro corso e i loro spostamenti di anno in anno. E mi mostrarono duecento angeli, che governano le stelle e le combinazioni celesti. E mi mostrarono un mare immenso, più grande del mare terrestre. Gli angeli volavano con le loro ali. Mi mostrarono i depositi delle nevi e dei ghiacci insieme agli angeli spaventosi che li custodiscono. Mi mostrarono la riserva delle nubi, dalla quale entrano ed escono. Mi mostrarono il deposito della rugiada, come l'olio d'oliva, e gli angeli che custodivano i loro tesori. Il loro aspetto era come tutti i fiori della terra.

⁸ Secondo Vaillant il linguaggio sarebbe forzatamente ed intenzionalmente arcaizzante, onde ricreare suggestioni linguistiche come controprova di una presunta autenticità. Cf. VAILLANT, *Le Livre des Secrets d'Hénoch*, VIII.

⁹ Le citazioni saranno presentati con il testo originale a fronte in lingua paleoslava trascritto in alfabeto cirillico russo contemporaneo per questioni di ordine grafico e di fruibilità, tenendo presente che già la sola trascrizione rappresenta una scelta filologica non trascurabile.

La tendenza all'interpolazione di ampie digressioni naturalistiche, già presente nel Primo Libro di Enoc, è espressa in maniera peculiare dalla descrizione dei fenomeni atmosferici e dei moti astrali, un tratto di certo attinto dal primo testimone della tradizione enochica, molto presente in seno alla letteratura copta. È probabile che affondi le sue origini nel Libro dei Morti egiziano, il quale presenta un analogo formulario di itinerario incastonato in divagazioni astrologiche.

Nel secondo cielo, poi, troviamo un tema più spiccatamente apocalittico con la vista della prigione degli angeli ribelli:

Secondo cielo

И пояста мя на второе небо мужа тыи, и постависта мя на вторемъ небеси, и показаста ми ужники, блюдома судома безмерный. И ту видех аггелы осуждена, плачущи, и глаголах мужема, иже со мною: «Что ради мучена суть?» Отвещаста ко мне мужа: «Злоступницы Господни суть, не послушающа гласа Господня, но своею волею съвещавше». И пожалих си о них. Поклониша ми ся аггелы, реша: «Мужю Божьи, да ся помолит о нас ко Господу». И отвещах к нимъ, и ркох: «Кто есмь азъ — человекъ мертвен, да ся помолю о аггелех; кто же вестъ, камо поиду или кто усрящет мя, или кто помолит ся о мне?»

Mi presero quegli uomini e mi lasciarono al secondo cielo, e mi mostrarono dei prigionieri, in attesa di un giudizio senza fine. Vidi degli angeli condannati, che piangevano. Allora, parlai agli uomini, che erano con me: «Perché sono tormentati?». Gli uomini mi risposero: «Sono i disertori del Signore, che non ascoltarono la voce del Signore, ma si affidarono al consiglio della propria volontà». Mi afflissi per loro. Gli angeli si prostrarono davanti a me, dicendomi: «Uomo di Dio, prega per noi il Signore». Risposi, dicendo: «Chi sono io. Un mortale, perché possa pregare per gli angeli; e chi sa dove andrò o cosa mi accadrà, o chi pregherà per me?».

In questo passaggio ciò che risulta interessante è la richiesta da parte degli angeli ribelli di intercessione presso Dio. Tale domanda farebbe pensare ad una teologia sullo sfondo per la quale la condanna eterna possa, in un certo qual modo, essere oggetto di forme straordinarie di redenzione.

Nel terzo cielo gli vengono mostrati sia l'inferno sia il paradiso degli uomini:

Terzo cielo

И пояста мя оттуда мужа, възведоста на третье небо, и постависта мя посреди породы. И место то невидимо добротою видения [...] И ркох: «Коль благо место се зело!» Отвещаста ко мне мужа: «Место се праведникомъ, Еноху, уготовано есть, иже претръпя напасть в житии семъ, и озлобятъ душа их, и отвратят очи свои от неправды и сотворятъ суд праведень: дати хлеб алчущимъ и нагиа покрыти ризою, а въздвигнути падшаго и помощи

Mi portarono via da lì gli uomini, mi trasportarono al terzo cielo e mi posero nel mezzo del paradiso. Quel posto ha un aspetto di una bellezza mai vista. [...] E dissi: «Che posto meraviglioso!». Mi risposero gli uomini: «Questo è il luogo preparato per i giusti, o Enoc, che soffrirono delle tribolazioni nelle loro vite e afflissero le loro anime, distogliendo gli occhi dalla menzogna e operando ciò che è giusto: diedero il pane agli affamati, coprirono i nudi con le loro vesti, rialza-

обидимымъ; иже пред лицомъ Господнимъ ходить и тому единому служить, — темъ есть уготовано се в наследие вечно».

И взяста мя отгуду мужа, и вознесоста мя на северъ небесе, и показаста ми ту место страшно зело. [...] И ркох: «Коль страшно место се зело!» И отвещаста ко мне мужа: «Се место, Еноше, уготовано есть нечестивымъ, творящимъ безбожнаа по земли, иже делаютъ чародеании и обажения, и хвалятъ ся делы своими, крадутъ душа отаи, иже решать иго вязеще, иже обогатея изо обиды о имении чюжаго, и умориша алчющаго гладомъ, не могоша насытити, и не могуща одети, съвлекоша нагия. Иже не познаша Творца своего, но поклониша ся богомъ суетнымъ, жиюще образы, поклоняютъ ся ручному творению. И симъ всемъ уготовано есть место се в достоание вечно».

rono chi era caduto e soccorsero l'oppresso. Costoro camminano davanti al volto di Dio e a lui solo prestano servizio: per loro è stato preparato questo luogo in eterna eredità».

E mi presero di lì gli uomini e mi condussero a nord del cielo, mostrandomi un luogo assai terribile. [...] Allora dissi: «Che luogo spaventoso!». Mi risposero gli uomini: «Questo luogo, o Enoc, fu preparato per gli empi, coloro che operano blasfemie sulla terra, che praticano sortilegi ed incantesimi e si gloriano per le loro opere, si appropriano delle vite degli uomini, per coloro che decidono di attaccarli al giogo, che si arricchiscono calunniando il prossimo; per quanti lasciano che l'affamato muoia di fame, non curandosi di saziarlo, e che invece di vestire chi è nudo, lo hanno spogliato. Costoro non hanno riconosciuto il loro Creatore, ma hanno adorato divinità vuote: plasmando immagini, si prostrano all'opera delle mani. Per costoro è stato preparato questo luogo per l'eternità».

Il quarto cielo costituisce la sezione propriamente astrale, che, come sopra menzionato, diviene un tratto tipico di tutta la letteratura apocalittica:

И воздвигоста мя на 4-е небо, и показаста ми се ту вся шествия и вся луча солнца и месяца. И размерихъ шествие ею, сложихъ светъ ею.

Mi spostarono al quarto cielo e mi mostrarono tutti i movimenti e tutti i raggi di sole e luna. E misurai il loro moto, studiai la loro luce.

Al quinto cielo troviamo il riferimento ad un'altra tradizione tipicamente enochica, ovvero la menzione dei Gregori, corrispondenti ai Vigilanti di 1 Enoc:

«Си суть григории, иже отторгу от Господа. (...) И снидоша на землю, и преторгу обещание на раме горе Ермонониа, оскврѣнати ся женами человеческими, и оскврѣниша ся. И осуди а Господь, и се рыдают о братьи своей, и окаризни бывшимъ».

«Costoro sono i Gregori, che si sono allontanati dal Signore. Scendendo sulla terra, hanno infranto la loro promessa a ridosso del monte Ermon, per unirsi alle figlie degli uomini. E si unirono. Il Signore li giudicò e questi piangono per i loro fratelli e per la sciagura su loro avvenuta».

Nel sesto cielo sono collocati i sette angeli che sovrintendono all'ordine universale:

И видех ту 7 аггелъ сочтанъ, светель и славен зело: и лица их, яко луча слъночна блещаша ся, несть различия лицу, или обдержания, или соприодръжания одръжа. Си строятъ, изучаютъ мирское

E li vidi sette angeli uniti, splendenti e pieni di gloria: i loro volti splendevano con i raggi del sole, ma non si poteva distinguerne il viso, né le dimensioni, né i cambiamenti delle vesti. Questi stabiliscono ed insegnano il

благочинение.

buon ordine del mondo.

- *Capitoli 9-11*: Enoc è ammesso, sotto la guida di Gabriele, al settimo cielo, nel quale può contemplare la gloria del volto di Dio:

Видехъ Господа, лице его силно, и преславно, и страшно. Кто есть исповедати, обьяти сущее лице Господне, силное и престащенное, или многоочное его и многогласное, и безрукотвореный превеликий престоль Господень, или стояние еже есть о немъ херувимстей и серафимстей вои, или непременно, или неисповедаемое, немолчное и славное его служение.

Vidi il Signore, il suo Volto forte, glorioso e terribile. Chi può riportare, spiegare il Volto sostanziale del Signore, forte e terribile, dai molti occhi e dalle molte voci, l'acheropito immenso trono del Signore, o la presenza presso di lui delle schiere di Cherubini e Serafini, o l'immutabile, ineffabile, glorioso suo servizio, che giammai tace?

Segue l'unzione di Enoc da parte di Michele, l'arcangelo, a seguito della quale pare trasformarsi in un essere angelico. Qui risuona il comando da parte di Dio, affinché tutte le schiere angeliche adorino Enoc, un ordine al quale, nella recensione lunga, si oppongono le schiere di Satanail e che diviene la ragione della loro caduta e imprigionamento degli angeli ribelli. Poi, scritti in 360 libri contenenti i segreti del cosmo dettatigli dall'arcangelo Vereveil, viene inviato indietro ai suoi figli per trenta giorni, onde ammonirli in vista del castigo eterno. A questo punto, prima del ritorno terreno del patriarca, si inserisce una digressione, nella quale è Dio stesso ad illustrare ad Enoc i segreti della creazione. Qui di seguito è Enoc stesso a riferire ai suoi figli quanto accaduto:

Ныне же, Еноше, даю ти рок преждания 30 дний, сътворити в дому твоємъ и глаголати сыномъ своимъ от мене и домъчадцемъ своимъ. И всякъ, иже есть храняй сердце свое, и да прочтуть и разумеють, яко несть развее мене. И по три десяти днехъ аз пошлю аггелъ по тя, и возмут тя ко мне от земля, и от сыновъ твоих; возмут тя ко мне, яко место уготовано ти есть, и ты будеши пред лицемъ моимъ отселе и до века. И будеши видя тайны моя, и будеши книжникъ рабом моимъ, зане будеши написая вся дела земная и сущих на земли и на небесех, и будеши ми въ свидетелство Суда Великаго Века». Все глагола Господь ко мне, якоже глагола мужь къ искренему своему».

«Ora, o Enoc, ti do un periodo d'attesa di 30 giorni, per dimorare in casa tua e parlare ai tuoi figli da parte mia e ai tuoi famigliari. Chiunque custodisca il proprio cuore, legga e comprenda che non c'è altri al di fuori di me. Tra trenta giorni io invierò gli angeli da te e ti porteranno a me dalla terra, poiché il tuo posto è stato preparato e tu starai presso il mio Volto da allora e per sempre. Contemplerai i miei segreti e sarai lo scriba a mio servizio, perché scriverai tutti i fatti terreni e degli esseri della terra e del cielo e sarai per me testimone del Giudizio del Grande Secolo». Tutto mi ha detto il Signore, come parla un uomo con il proprio simile.

- *Capitoli 13-20*: questa sezione costituisce il testamento di Enoc ai suoi figli e ricalca pedissequamente il genere letterario dei testamenti patriarcali. Sulla scia del Testamento dei Patriarchi propriamente detto, anche qui troviamo un singolare interesse per la cura del creato,

mentre vengono omessi riferimenti ad altri precetti, di certo non come invito a negligerli, quanto perché (è spesso lo scopo della letteratura apocrifia) si intende integrare e chiarire alcuni punti. Di singolare interesse appare il passaggio in cui, come era già avvenuto per gli angeli dannati, si nega l'utilità della sua opera di intercessione presso Dio (2 En 13):

Не речете, чада моя, «отець съ Господомъ есть и умолит ны от греха». Видите, яко вся дела всякого человека аз напишаю, и никтоже моего рукописания расказити, зане Господь все видить.

Non dite, figli miei, «nostro padre è con il Signore e ci redimerà dal peccato». Badate che io scriverò tutte le opere di ciascun uomo, nessuno potrà distruggere i miei manoscritti, perché il Signore vede tutto.

Alla fine dei trenta giorni è riassunto per sempre al servizio del Volto del Signore.

- *Capitoli 21-23 – Esaltazione di Melchisedec*: Matusalemme è chiamato attraverso una visione onirica a svolgere la funzione sacerdotale e gli è richiesto di investire suo nipote, figlio di Lamec, come sacerdote. Inoltre gli vengono predetti dal Signore il diluvio e la salvezza di Noè:

«Слыши, Мефусаломе, азъ есми Богъ отца твоего Еноха. Видите волю, яко кончаша ся денье живота твоего, и приближи ся день почивания твоего. Взови Нира, сына сыну твоему Ламеху, втораго, и облещи в ризы своя священныя, и поставиша у ольтаря моего, и глаголеши ему все, елико ему будетъ во дни его [...] И погыбнет все составление земляное, и сотрясет ся земля вся, и лишит ся крепкаго своего и от дни того. Тогда аз преблюду Ноа, сына сыну твоему Ламеху, пръвенца, и воставлю от семени его мира иного, и семя его пребудет в веки».

«Ascolta, Matusalemme! Io sono il Dio di tuo padre Enoc. Voglio che terminino i giorni della tua vita e si è avvicinato il giorno del tuo riposo. Chiama Nir, figlio di tuo figlio Lamec, il secondo, e rivestilo delle tue vesti sacerdotali, ponilo presso il mio altare e digli tutto ciò che gli accadrà nei suoi giorni. [...] E perirà tutto ciò che sussiste sulla terra e tremerà tutta la terra, sarà privata della sua forza da quel giorno. Allora io risparmierò Noè, figlio di tuo figlio Lamec, un giusto, e costituirò dal suo seme un altro mondo e il suo seme durerà nei secoli».

Successivamente, dopo la morte e le esequie di Matusalemme, si narrano i prodigiosi eventi che portano alla nascita di Melchisedec, figlio di Nir. Sofonim, moglie di Nir, sterile e avanti con gli anni, si trova inaspettatamente incinta, una gravidanza che viene vista dal marito come un imperdonabile scandalo. La donna, afflitta, muore di crepacuore e Nir insieme a suo fratello Noè si affrettano a seppellirla, ma ecco che si realizza un inimmaginabile miracolo:

И положиша Софониму на одре, облекоша в ризы чръны, и затвориша двери, и изрыша гроб в тайне. Егда изыдоша ко одру еа, и изыде отрокъ из мертвеныи Софонимы, и седяше на одре. И вниде Ной и Ниръ погребсти Софониму, и уведиша отрокъ седящъ у мрътвеныи суцая, одеание на немъ. И

Posero Sofonim sul letto, la vestirono in un abito nero, chiusero le porte e scavarono una tomba in segreto. Mentre la portavano al suo letto, il bambino era venuto fuori da Sofonim morta e sedeva sul letto. Entrarono Noè e Nir e videro il bambino seduto accanto a Sofonim morta con addosso una coperta. Noè e Nir ne furono molto spaventati, per-

ужасе ся Ной и Ниръ зело, бяше бо отрокъ свершень теломъ, глаголаше усты своими и благословяше Господа. Смотриаше его Ной и Ниръ зело, глаголаше: «Се от Господа есть, брате мой. И се печать святительства на пръсех его, и славень взоромъ». И рече Ной к Нирови: «Брате, се обновляет Господь кровь священства по нас». И ускори Ниръ и Ной, и омысте отроча, и облекосте в ризы святительства, и дасть ему хлеб благословенный, ясть. И нарекоште имя ему Мелхиседек. И прия Ной и Ниръ тело Софонимы, и совлекосте с нея ризы чръныя, омысте тело ея и облекосте в ризы светлыи и изрядны, и создаша ей гробъ. И иде Ной, и Ниръ, и Мелхиседекъ, и погребоша ю честно, яве.

ché il bambino era completamente formato nel corpo e parlava con le sue labbra, benedicendo il Signore. Noè e Nir lo osservarono attentamente, dicendo: «Questi viene da Dio, fratello mio. Ed ecco sulle sue costole i segni del sacerdozio ed è glorioso a vedersi». E disse Noè a Nir: «Fratello, ecco che il Signore rinnova il tesoro del sacerdozio dopo di noi». Si affrettarono Nir e Noè, lavarono il bambino e lo rivestirono in vesti sacerdotali, dandogli da mangiare pane benedetto. Gli imposero il nome di Melchisedec. Noè e Nir presero il corpo di Sofonim, la svestirono del suo abito nero, lavarono il suo corpo e la rivestirono di abiti splendenti e scelti, facendole una sepoltura. Noè, Nir e Melchisedec andarono a seppellirla con onore, pubblicamente.

Il testo denuncia quindi le origini antidiluviane del re di Salem, Melchisedec, il quale, ancora bambino, sarà rapito al cielo da Gabriele per ritornare al tempo opportuno. Infatti si era ormai diffusa per la terra la corruzione e Nir temeva che il figlio sarebbe stato traviato da quell'iniquità o che avrebbero addirittura tentato di ucciderlo. Ma il Signore lo rassicura:

Услыша Господь Нира, яви ся ему въ видении нощнемъ и глагола ему: «Се уже, Нире, велико гибение бысть на земли, к тому не трыплю ни поносу. Се аз мышлю вскоре низъпустити погубление велико на землю. А о отрочати не печалуй, Ниръ, зане аз по мале пошлю архаггела своего Гаврила, и прииметь отрока, и посадить его в рай Едемъstem, не погибнетъ с погыбущими. И азъ показях и, и будет ми ерей ереемъ в веки Мелхиседекъ. И свящу и, и престаплю и в люди великы свящаа мя».

Il Signore ascoltò Nir, gli apparve in sogno e gli disse: «Ecco, o Nir, che la grande distruzione incombe già sulla terra, non tollererò né sopporterò oltre. Per questo penso di far cadere quanto prima una grande distruzione sulla terra. Ma non affliggerti per il bambino, o Nir, perché io invierò a breve il mio arcangelo Gabriele a prendere il bambino e a collocarlo nel paradiso di Eden, affinché non muoia con quanti stanno per perire. Io l'ho esposto e sarà sacerdote dei sacerdoti in eterno Melchisedec. Lo santificherò e lo presenterò ad un grande popolo che mi santificherà».

Come promesso, dopo quaranta giorni, il Signore invia Gabriele a ritirare il bambino e lo colloca in Eden, dove egli gli presterà servizio come sacerdote in eterno. Il testo si conclude con una dossologia.

Богу нашему слава всегда, нине и присно и в веки векомъ. Аминь.

Al nostro Dio gloria in ogni tempo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.

L'Esaltazione di Melchisedec, che trova un precedente illustre nel frammento di Qumran *11QMelch*, da molti riconosciuta come un'aggiunta al testo avvenuta in epoca piuttosto antica, ha permesso, insieme all'occorrenza di concetti di tradizione premishnica, una retrodatazione di 2 En,

dando ai critici la possibilità di fissare come *terminus ad quem* addirittura la distruzione del secondo tempio nel 70 d.C. Su tale questione ci soffermeremo in seguito.

Temi e strutture richiameranno immediatamente alla memoria del lettore le atmosfere danieliche e suggestioni protoenochiche, ma vi sono specificità speculative, che ci permettono a ragione di parlare di *teologia deuteroenochica*.

3. Una *teologia prosopica*: tra aniconicità e visione del Volto di Dio

In 2 Enoc la menzione del volto di Dio ricorre per ben 95 volte, un dato non riscontrabile nelle altre due opere del genere. Tuttavia l'occorrenza terminologica non deve essere assunta come un riferimento primario per la riflessione, presentandosi perlopiù nei sintagmi preposizionali *пред лицомъ* «davanti al volto» e *в лице* «nel volto», utilizzati in senso generico per indicare «davanti, presso»¹⁰. È invece di singolare rilevanza l'utilizzo epitetico di una funzione angelica assegnata ad Enoc, ovvero la concessione di servire alla presenza del Signore¹¹:

Видехъ Господа, лице его силно, и преславно, и страшно. Кто есть исповедати, объяти суще лице Господне, силное и пристрашное, или многоочное его и многогласное, и безрукотвореный превеликий престоль Господень, или стояние еже есть о немъ херувимстей и серафимстей вои, или непременно, или неисповедаемое, немолчное и славное его служение.

И падох ниць, и поклоних ся Господеви. И Господь усты своими възва мя: «Дръзай, Еноше, не бой ся! Востани и стани пред лицомъ моимъ въ веки». И въздвиже мя Михаилъ, архаггелъ великий Господень, и приведе мя пред лице Господне. И искуси Господь слуги своя, глагола к ним: «Да вступит Енох стояти пред лицомъ моимъ въ веки». И поклониша ся славнии, и реша: «Да вступит».

Vidi il Signore, il suo Volto forte, glorioso e terribile. Chi può riportare, spiegare il Volto sostanziale del Signore, forte e terribile, dai molti occhi e dalle molte voci, l'acheropito immenso trono del Signore, o la presenza presso di lui delle schiere di Cherubini e Serafini, o l'immutabile, ineffabile, glorioso suo servizio, che giammai tace?

E caddi a terra e adorai il Signore. Allora il Signore con le sue labbra mi chiamò: «Orsù, Enoc, non temere! Alzati e stai presso il mio Volto nei secoli». Mi spostò Michele, il grande arcangelo del Signore, e mi condusse presso il Volto del Signore. Allora il Signore mise alla prova i suoi servi e disse loro: «Che sia concesso ad Enoc di stare presso il mio Volto nei secoli!». Si prostrarono gli esseri gloriosi e dissero: «Sia concesso».

Lo scopo del servizio si rivelerà essere la conoscenza di realtà nascoste, delle quali il Signore metterà a parte soltanto Enoc e, in questa conoscenza particolare, si fonderà la grandezza di Enoc. Non si palesano le motivazioni di questa prelazione, intuibili solo a partire dalla sapienza e giustizia del patriarca: si tratta, in sintesi, di una reale preferenza, la cui essenza permane nel mistero di Dio. Il con-

¹⁰ Navtanovich intravede in questo uso preposizionale un retaggio semitico richiamante לְפָנַי letteralmente «al volto di», ma reso con «presso, al cospetto di». L'autrice adduce questo particolare come una delle prove a sostegno di un sostrato ebraico del testo, notando che soprattutto la locuzione *в лице* non sia altrove attestata in paleoslavo. Cf. L. NAVTANOVICH, *The provenance of 2 Enoch. A Philological Perspective*, in A. ORLOV – G. BOCCACCINI (cur.), *New Perspectives on 2 Enoch. No longer Slavonic only*, Leiden-Boston 2012, 73.

¹¹ Tale mandato sarà stigmatizzato in 3 Enoc, dove addirittura si parlerà di «Principe del Volto» שֵׁר הַפְּנִים, portando Orlov a leggere nella più generica funzione illustrata in 2 En la transizione dalla semplice valenza mediatrice ad una connotazione paradivina. Cf. A. A. ORLOV, *The Enoch-Metatron Tradition*, Tübingen 2005, 148-208.

testo concilia l'atmosfera apocalittica con una tradizione sapienziale, secondo un processo a noi già noto a partire dal Libro di Daniele, dove la sezione dei racconti, spiccatamente gnomica, è abbinata alle rappresentazioni sintetiche, criptiche e sovrapposte dell'immaginario dei capitoli 7-12. Nelle recensioni lunghe la concessione di questa permanenza presso il Volto di Dio diverrà il motivo scatenante della rivolta degli angeli ribelli sotto la guida di Satanail, che si opporranno al mandato di Enoc e, con più forza, a concedere al patriarca e con lui al genere umano una qualche adorazione. Tuttavia ciò che più stupisce è la descrizione stessa del Volto di Dio fornita da Enoc ai suoi figli, allorché è stato inviato ad ammonirli:

И ныне, чада моя, слышите глас отца своего, еликоже аз заповедаю вамъ днесь: да ходите предъ лицемъ Господним, и елико ти сътворити есть по воли Господни. Аз бо есмь пущень от усть Господень к вамъ глаголатъ к вамъ, елико есть и елико будетъ до Дни Суднаго. И ныне, чада моя, не от усть моихъ вещаю вамъ днесь, но от усть Господень, пущешаго мя к вамъ.

Вы бо слышите глаголы моя из усть моихъ, точно здана вамъ человека, *аз же слышах от усть Господень, огнень, яко уста Господня пещь огнена, и глаголы его пламы огненный исходя.* Вы же, чада моя, видите лице мое, подобно вама здана человека, *аз же видех лице Господне, яко железо от огня раждеженно, искры отпуцаючи.* Вы бо зрите очию точна вамъ здана человека, *аз же зрех очию Господню, яко луча солнца светяще ся, ужасаючи очи человеку.* Вы же, чада, видите десницу мою, помаваючи вамъ — равна творена вамъ человека, *аз же видех десницу Господню, помаваючи ми — исполняючи небо.* Вы же видите объятие тела моего, подобна вашему, *аз же видех объятие Господне, безмерно, бесприкладно, емуже несть конца.* Вы бо слышите словеса усть моихъ, *аз же слышах глаголы Господня, яко грома велика, непрестанным облаком мятение.*

Ora, figli miei, ascoltate la voce di vostro padre, ciò che oggi vi dico: camminate davanti al Volto del Signore e fate ciò che è secondo la volontà del Signore. Ché io sono stato mandato dalle labbra del Signore a voi per dirvi ciò che è e ciò che sarà fino al Giorno del Giudizio. Ora, figli miei, oggi vi porto una notizia non dalle mie labbra, ma dalle labbra del Signore che mi ha inviato a voi.

Poiché le parole che ascoltate dalle mie labbra, un uomo fatto uguale a voi, *io le ho sentite dalle labbra del Signore, infuocate, ché le labbra del Signore sono una fornace ardente e le sue parole una fiamma di fuoco che esce.* Voi, figli miei, vedete il mio volto, il volto di un uomo creato simile a voi, *ma io ho visto il Volto del Signore, come ferro plasmato dal fuoco, scintillante.* Perché voi vedete gli occhi di un uomo creato a vostra somiglianza, *ma io ho visto gli occhi del Signore, splendenti come i raggi del sole, occhi terrificanti per l'uomo.* Voi, figli miei, vedete la mia destra prestarvi aiuto, di un uomo plasmato uguale a voi, *ma io ho visto la destra del Signore, che mi ha aiutato, che ha plasmato il cielo.* Voi vedete l'abbraccio del mio corpo, simile al vostro, *ma io ho visto l'abbraccio del Signore, infinito, incomparabile, che non ha fine.* Perché voi udite le parole delle mie labbra, *ma io ho udito le parole del Signore, come un grande tuono, agitazione incessante di nubi.*

In questo testo ricorre la descrizione dell'aspetto di Dio, riferito nell'ebraismo attraverso la più ampia accezione di Volto, esprime la manifestazione elocutoria del Signore. Innanzitutto vi sono le labbra, infuocate, dalle quali le parole fuoriescono come fiamma; dopo appare l'intero Volto, anch'esso mediato con una similitudine pirica e accostato allo scintillio del ferro fuso; subito dopo gli occhi, affini ai raggi del sole; poi il braccio e l'abbraccio del Signore abbinati al concetto di infinità ed incontenibilità; la visione si chiude con le parole, simili per potenza al tuono. Questa descrizione, assolutamente performativa e scenicamente organizzata, parte dalle labbra e si allarga gra-

dualmente, introducendo il lettore nella teofania. L'ebraicità della rappresentazione è lampante, come manifesto è il suo fondamento biblico: dal rovetto ardente (Es 3) alla deciforme alleanza sinaitica (Dt 4,12), passando per le tradizioni profetiche (Is 30,27), fino ad arrivare all'associazione tuono-parola (un evidente semitismo)¹², tutto richiama un contesto veterotestamentario e squisitamente giudaico. Un ulteriore tratto emergente dalla lettura del frammento è l'adozione di un modello *midrashico* contrastivo, attraverso il quale la grandezza dell'epifania divina viene esaltata per opposizione alla limitatezza dell'uomo, un espediente caratteristico della teologia dell'Antico Testamento (Sal 135,15-18). Lungi da antropomorfismi, la rappresentazione della divinità è mediata da elementi concreti nella sostanza, ma allo stesso tempo indecifrabili: lo scopo non è quello di fornire una visione in chiaro, quanto di lasciare un fatuo riflesso di splendore. Un immaginario analogo ricorre nell'Apocalisse di Giovanni, a proposito della visione di «uno simile ad un figlio di uomo»:

Ap 1,13-14 ¹³ καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσοῦν. ¹⁴ ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν ὡς χιῶν καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρρὸς

Ap 1,13-14 ¹³ E in mezzo alle lucerne uno simile a figlio di uomo, che indossava una tunica lunga ed era cinto all'altezza del petto con una fascia dorata. ¹⁴ I capelli della sua testa erano bianchi, simili a lana candida, come neve. I suoi occhi erano come fiamma ardente.

La figurazione qui occorsa riproduce, per ovvie ragioni teologiche, un personaggio con connotati esplicitamente antropomorfi e una soggiacente allusione danielica (Dn 7,13), ma, nella parte finale, gli occhi fiammanti riecheggiano il cliché iconografico deuteroenochico, limitandosi a fornire un ritratto umbratile del protagonista. Il fine del genere non è rappresentativo, bensì evocativo.

A conferma di questa repulsione per ogni forma di antropomorfismo si aggiunga la peculiare preoccupazione di 2 En riguardo la condanna dell'idolatria, censura costitutiva del giudaismo, ulteriormente rafforzata durante l'età imperiale in clima di polemica anticristiana. Questa teologia aniconica dalla prospettiva del giudaismo rabbinico non è basata su un mero precetto negativo, quanto su una logica deduzione propositiva, secondo i criteri fenomenologici dei codici legislativi biblici: essendo l'uomo vivente immagine di Dio sulla base del racconto genesiaco (Gn 1,26), ogni altra rappresentazione risulterebbe superflua e ciò che è superfluo non appartiene alla verità. In epoca post-templare si tende a precisare che la proibizione non riguarda in genere ogni forma di raffigurazione, ma è limitata alla sola emulazione di soggetti provenienti dal mondo reale¹³. A sostegno di questa posizione è addotto il conflitto di origine scritturistica sussistente tra gli idoli delle genti, che riproducono realtà circostanti allo scopo di divinizzarle, e l'incorporeità di Dio e degli esseri soprannatu-

¹² In ebraico il termine *qôl* presenta una disemia, per la quale, a seconda del contesto, è traducibile sia come «tuono» sia come «voce».

¹³ A tal proposito si prenda in considerazione il materiale ezechielico di tradizione postesilica, in cui sono innegabili tracce iconografiche babilonesi, le quali vengono reinterpretate in chiave giudaica e applicate alla rappresentazione di realtà superne. La fluttuanza raffigurativa soprattutto dei numi minori dei culti mesopotamici si adattava congenialmente all'ineffabile e sfuggente natura del Dio biblico (1 Re 8,27). Questa tendenza iconica acquisirà tratti paradigmatici, fino ad affermarsi nella sensibilità letteraria del Secondo Tempio, stigmatizzandosi nella letteratura apocalittica con finalità e prospettive nettamente diverse. Che poi l'iconografia fantastica afferente da culture di contatto con l'Israele d'età greco-romana non costituisse una minaccia, forse a motivo della sua sostanziale inconsistenza, è un dato testimoniato dalle sepolture di Bet Shearim. Sarcofagi e sepolcri sono ornati con temi provenienti dalla mitologia classica, avallando l'ipotesi per cui questi motivi fossero ormai considerati puramente decorativi. Cf. M. HALBERTAL – A. MARGALIT, *Idolatry*, London 1992, 108-136.

rali, invero descritti solo tangenzialmente, onde preservarne la natura ineffabile e incircoscivibile¹⁴. Se si presta attenzione alle figure metafisiche occorse in 2 En, anche qui si riscontra una caratterizzazione analoga, legata a tratti eteri ed inconsistenti, tesa ad evitare il calco di soggetti naturali. Siano presi ad esempio i tratti dei due uomini che in 2 En 1 prelevano il patriarca per condurlo alla presenza di Dio. Nella descrizione si precisa che essi non hanno nulla di accomunabile con quanto è possibile ammirare sulla terra e le componenti somatiche sono del tutto destrutturate e artefatte:

Егда почивах на одре моемъ, спях, явиста ми ся два мужа велика зело, якоже их не видех николиже на земли: лице их яко солнце светяся, очи их яко свещи горяста, изо усть ею яко огнь исходя, и одеания ею пению раздаанию, и рuce ею яко криле злате, у главы одра моего и възваста именемъ моимъ.

Quando mi distesi sul mio giaciglio e mi addormentai, mi apparvero due uomini molto grandi, *come non ne vidi mai sulla terra*: i loro volti erano risplendenti come il sole, i loro occhi come lampade ardenti, dalle loro bocche fuoriusciva come un fuoco, le loro vesti variopinte, *e le mani come ali d'oro*; a capo del mio giaciglio mi chiamavano per nome.

La condanna degli idolatri, poi, assume una connotazione perentoria, sancita nel terrificante supplizio escatologico (2 En 5):

«Се место, Еноше, уготовано есть нечестивым, творящимъ безбожнаа по земли, иже делаютъ чародеании и обажения, и хвалятъ ся дела своими, крадутъ душа отаи, иже решать иго вязеще, иже обогатя изо обиды о имени чужаго, и умориша алчющаго гладомъ, не могоша насытити, и не могуца одети, съвлекоша нагия. Иже не познаша Творца своего, но поклониша ся богомъ суетным, зижюще образы, поклоняютъ ся ручному творению. И сим всемъ уготовано есть место се в достоание вечное».

«Questo luogo, o Enoc, fu preparato per gli empi, coloro che operano blasfemie sulla terra, che praticano sortilegi ed incantesimi e si gloriano per le loro opere, si appropriano delle vite degli uomini, che decidono di attaccarli al giogo, che si arricchiscono calunniando il prossimo, lasciano che l'affamato muoia di fame, non curandosi di saziarlo, e che invece di vestire chi è nudo, lo hanno spogliato. Costoro non hanno riconosciuto il loro Creatore, ma hanno adorato dei vuoti, plasmano immagini, si prostrano all'opera delle mani. Per costoro è stato preparato questo luogo per l'eternità».

La medesima perversione è d'altra parte addotta come causa scatenante del diluvio in 2 En 11:

Аз сведе злобу человеческу: яко не понесут ярма, иже въздвигнух имъ, ниже сеють семя, яже дах имъ, но отвръгу яремъ мой, и яремъ инъ въсприимут, и всеють семена пустошнаа, и поклонятъ ся богомъ суетным. и отринуть единовластье мое, и вся земля съгрешит неправдами, и обидами, и прелюбодействы, идолослужении.

Conosco la malizia umana: non porteranno il giogo, che io ho posto su di loro, né semineranno i semi, che ho dato loro, ma getteranno il mio giogo e prenderanno un altro giogo, seminando semente vacua e prostrandosi a divinità vuote. Rifiuteranno il mio solo governo e si perverterà tutta la terra con falsità, offese, adulteri ed idolatria.

¹⁴ Cf. H. KÜLN, *Jewish Artists and the Representation of God*, in J. ASSMANN – A. I. BAUMGARTEN (cur.), *Representation in Religion. Studies in Honor of Moshe Barash*, Leiden-Boston-Köln 2001, 153: tali rimandi vanno gradualmente declinandosi in forme complesse e fantastiche, determinando la nascita di un nuovo immaginario, che giungerà al suo culmine nell'arte miniaturistica medievale e la comparsa di figure teriomorfe persino nei testi liturgici. Un caso emblematico è la famosa *Haggadah Testa d'Uccello*, un manoscritto risalente al XIII sec. e proveniente dalla Germania, la cui denominazione è derivata dalle figure chimeriche in esso riprodotte.

Il tema della Visione del Volto di Dio, dunque, non deve indurci a trarre deduzioni affrettate, per le quali si potrebbe ipotizzare l'introduzione di antropomorfismi difficilmente compatibili con un substrato ebraico. La presentazione di questa *teofania prosopica* è in linea con un'ortodossia aniconica, qui scientemente e veementemente ricalcata: l'idolatria, nei succitati passi, è deprecata in maniera risoluta e sistematica, investita non solo di una gravità morale in termini storici e personali, ma collocata nella protostoria del genere umano come principio della prima grande distruzione e, quasi a formare un'inclusione, ripresa nell'escatologia.

L'*Ascensione di Enoc* in 2 En 18 costituisce un ulteriore dato provante del valore del carattere aniconico della teologia deuteroenochica, dove l'esaltazione dell'uomo vivente alla presenza del Volto di Dio rievoca un tratto distintivo del credo israelitico rispetto alle nazioni. Infatti, quando nella Scrittura si fa menzione degli idoli, ritroviamo una formula esecratoria classica ne deride la natura inanimata e artificiale, a fronte del Dio d'Israele, vivo e vivificante, la cui immagine gloriosa nel mondo è l'uomo vivente (*gloria Dei vivens homo*):

Sal 115,3-8 ³ Il nostro Dio sta nei cieli; egli ha fatto tutto ciò che ha desiderato. ⁴ I loro idoli sono argento e oro, opera di mani d'uomo. ⁵ Hanno una bocca, ma non parlano, hanno occhi, ma non vedono; ⁶ orecchi, ma non odono, narici, ma non odorano. ⁷ Hanno mani, ma non toccano, hanno piedi, ma non camminano, non v'è suono nella loro gola. ⁸ *Siano come loro quelli che li fabbricano, e chiunque in essi confida.*

A quest'ultima clausola esecratoria, quasi in forma apotropaica, si oppone l'esaltazione dell'uomo, cui spetta il compito di essere immagine di Dio nel creato (Gn 1,26), una consapevolezza accennata dalla riflessione teologica deuteronomistica e consolidatasi in contesto esilico e postesilico a contatto con i culti idolatrici mesopotamici¹⁵. Il racconto dell'*Ascensione di Enoc*, già presente in 1 En 71, viene qui ripreso con un chiaro intento esplicativo. Il testo protoenochico non parla esplicitamente di assunzione al cielo, lasciando intendere una morte naturale del patriarca, mentre in 2 En 18-20 non solo ogni dubbio sulla sua ascensione celeste è dissolto, ma se ne specifica lo scopo, ovvero il servizio presso il Volto di Dio. All'evento prodigioso, poi, si fa seguire un sacrificio rituale durato tre giorni, nel quale il popolo esprime la sua gioia per il miracolo occorso:

[18] Внегда беседовааше Енох людемъ своимъ, и пусти Господь мрак на землю, и бысть тма, и покры тма стоашаа мужа съ Енохом. И ускориша аггели, и поаша аггели Еноха, и възведоша на небо вышнее. И прия Господь, и постави пред лицемъ своимъ въ веки. И отступи тма от земля, и бысть свет. И видеша людие, и уразумеша, како взять бысть Енохъ, и прославиша Бога, идоша въ храмы своя.

[18] *Mentre Enoc conversava con la sua gente, il Signore inviò una nebbia sulla terra, fu buio e la tenebra coprì gli uomini che erano con Enoc. Gli angeli si affrettarono, gli angeli presero Enoc e lo condussero nell'alto dei cieli. Il Signore lo accolse e lo pose davanti al suo Volto per sempre. La tenebra lasciò la terra e fu luce. Guardando, gli uomini cercavano di comprendere come Enoc fosse stato preso e rendevano gloria a Dio, andando alle loro case.*

¹⁵ Cf. R. ALBERTZ, *Storia della religione nell'Israele antico. Dall'esilio ai Maccabei*, Brescia 2005, II, 446-449: la preoccupazione degli ebrei rispetto alla possibile diffusione di tendenze idolatriche, di fatto, non cesserà mai nella letteratura biblica, corroborandosi notevolmente in età seleucide con la rivolta maccabaica (Dn 3).

[20¹⁶] И ускори Мефусаломъ и братия его, сынове Енохове, и создаша жертвеникъ на месте Азухани, отнюдуже взят бысть Енох, и пояша бравы и говяда, и пожроша в лице Господне. И созваша вси людие, пришедшая с ними на веселие. И принесоша людие дары сыномъ Еноховым. И сотвориша веселие и радость 3 дни.

[20] Si affrettò Matusalemme con i suoi fratelli, i figli di Enoc, a dare un altare nella località di Azuhan, da dove Enoc era stato preso, e si procurarono montoni e buoi, offrendoli in olocausto al Volto del Signore. Convocarono tutte le genti, affinché venissero a rallegrarsi con loro. Le genti portarono dei doni ai figli di Enoc. Si rallegrarono e gioirono per 3 giorni

La glorificazione del giusto rientra nel cliché letterario apocalittico, un tema nato evidentemente in periodo di persecuzioni, dove è fondamentale rinnovare in seno alla comunità vessata l’attesa di una giustizia che tarda a realizzarsi. Si ricorre dunque allo schema del contrappasso, per il quale, coloro che hanno rifiutato l’idolatria, sono elevati al rango di esseri divini, mentre quanti hanno votato la loro esistenza al servizio degli uomini e dei loro numi, saranno condannati alla distruzione propria della materia corruttibile. Considerato che non si evincono tratti esplicitamente cristologici nella caratterizzazione delle figure occorse e alla luce degli assunti teologici prosopici ed aniconici qui illustrati, sembrerebbe plausibile l’inserimento di quest’opera in quel filone letterario premishnico nato dalla polemica tra giudaismo e nazioni seguita alla rivolta di Bar Kochba. L’enfasi sugli aspetti antiidolatrici della fede d’Israele, infatti, andranno ad accentuarsi notevolmente in questo periodo e diverranno costitutivi per la formazione del giudaismo mishnico, così come sarà possibile verificare nel componimento tritoenochico. Questo implica una differenziazione imprescindibile anche con la produzione protoenochica, nella quale risultava dominante l’elemento della purità rituale, probabile retaggio della teologia sacerdotale¹⁷.

4. La datazione e il contesto: nuove prospettive

Difficilmente nel corso della storia della critica letteraria al testo del Secondo Enoc ci si è spinti oltre il VII sec. d.C., classificando la presente opera come una traduzione bulgara del X sec. di una precedente tradizione bizantina. Sui contesti di produzione si è altresì variamente discusso, escludendo perlopiù un’origine strettamente giudaica del libro e leggendovi più che altro i tratti tipici del filone letterario dei viaggi ultraterreni, altrove declinato in tradizioni apocrife. Milik è in buona sostanza il referente principale di questo approccio bizantinista, sostenendo addirittura che lo stesso originale greco del testo fosse una composizione bizantina del X sec., dalla quale sarebbe stata tradotta la versione paleoslava¹⁸. Le sue riflessioni, invero, si occupavano solo tangenzialmente della questione deuteroenochica, determinando in maniera decisa l’impostazione degli studi tra gli anni ’70 e gli anni ’90 fino alla svolta inaugurata da Andrei Orlov.

In realtà il primo a fornire una collocazione del testo che andasse oltre il dato materiale, spingendosi in un’analisi comparativa, è stato H. Odeberg, il quale, pubblicando nel 1928 il Terzo Libro di Enoc, notò un particolare di assoluta rilevanza, ovvero la menzione della metamorfosi di Enoc in

¹⁶ Il capitolo 19 è un’aggiunta del Ms. R.

¹⁷ Cf. P. SACCHI, *The History of the Second Temple Period*, Sheffield 2004, 40: la letteratura protoenochica, anche a motivo di tale premura teologica, sarà collegata al gruppo esseno, particolarmente sensibile agli aspetti concernenti la purità rituale.

¹⁸ Cf. J. T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976, 109.

Metatron presente nell'opera tritoenochica, ma assente in 2 En¹⁹. A seguire Scholem, teorico dell'apocalittica giudaica, accenna ad un aspetto riguardante l'evoluzione della funzione di Enoc rispetto al suo servizio divino, un tratto abbozzato nella letteratura protoenochica, sviluppato nel Secondo Enoc e conclusosi con un mutamento sostanziale del personaggio in una creatura angelica in 3 Enoc²⁰. Andrei Orlov è, innegabilmente, colui che ha sistematizzato questo processo, traendone delle conclusioni essenziali per la collocazione dell'opera deuteroenochica. Il ruolo di Enoc nel Secondo Libro ha una connotazione transizionale tra la precedente letteratura apocalittica e la comparsa in seno alla mistica ebraica del titolo Enoc-Metatron, una trasformazione ipostatica del patriarca in un essere superno. In 2 Enoc il protagonista supera la funzione di mediatore attribuitagli dalla tradizione protoenochica e diviene scriba eletto del Signore, quello che Orlov identifica come uno stadio intermedio della cosiddetta tradizione Enoc-Metatron²¹. Alla luce di questo esame la sistemazione del Secondo Enoch tra 1 e 2 En sembrerebbe un'acquisizione incontrovertibile. Eppure questo traguardo non esaurisce la controversia sulla fissazione dei termini cronologici entro i quali il libro sarebbe stato composto.

Allo stato attuale dell'investigazione le posizioni circa l'origine e la datazione del Libro dei Segreti di Enoc possono essere ridotte ad una disputa in atto tra gli esponenti di punta delle due tendenze diverse, ovvero C. Böttrich, teologo luterano, e L. Navtanovich, filologa dell'Università Statale di San Pietroburgo, i quali si sono confrontati su questo punto nel quinto seminario di studi enochici tenutosi a Napoli tra il 14 e il 18 giugno 2009.

Böttrich, rifacendosi in parte all'ipotesi di Milik, fissa il *terminus ad quem* del testo paleoslavo al XII sec. d.C., supportando tuttavia l'esistenza di almeno due *Vorlage* greche del paleoslavo, dalle quali dipenderebbero le due recensioni. Lo sfondo dell'opera sarebbe manifestamente cristiano con tratti giudaici attinti alla pregressa tradizione enochica per pura contaminazione letteraria. A suffragare la proposta di una *Vorlage* greca, Milik richiamava l'acrostico dell'antroponimo Adam, citato nella recensione lunga del testo, dove il nome del patriarca edenico richiamerebbe i quattro punti cardinali²², un acronimo che non potrebbe essere spiegato altrimenti se non con una retroversione greca. Un altro dato ricordato da Milik per la datazione bassomedievale era il paragone tra la liturgia di incardinazione episcopale delle chiese bizantine e la descrizione dell'unzione sacerdotale di Melchisedec, raccontata alla fine del 2 Enoc. Questa ipotesi trova accoglimento solo se si prende in considerazione la recensione lunga, la quale rappresenta il sacerdozio di Melchisedec con tratti decisamente ridondanti, rispetto alla più stringata recensione breve. Confutati i calcoli calendariali di Maunder²³ e Fotheringham²⁴, i quali avevano proposto rispettivamente XI-XII sec. d.C. e IV-VII

¹⁹ Cf. H. ODEBERG, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928, 52-63: l'autore fornisce una sinossi dei brani paralleli in 1 En e 2 En, un lavoro ad oggi insuperato per valore scientifico.

²⁰ Cf. G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, 48-49.

²¹ Cf. ORLOV, *The Enoch-Metatron Tradition*, 148-208.

²² Cf. 2 En 30,13. Come accennato, il testo ricorre nella sola recensione lunga e riprende una tradizione ampiamente diffusa, che collega il greco Adam ai quattro punti cardinali *Anatolé* (Oriente), *Dysis* (Occidente), *Arctos* (Settentrione), *Mesembria* (Meridione). Anche Agostino (*Tractatus in Iohannis Evangelium* X, 12) riporta questo riferimento. Tuttavia la sola ricorrenza nelle recensioni lunghe (e quindi tardive se paragonate alla *lectio brevior* di U) dovrebbe immediatamente spingerci verso l'omissione di un tale passaggio per la datazione e la contestualizzazione del Secondo Enoc, per quanto esso possa apparire antico. Infatti una menzione di questo acrostico è già presente in un testo irlandese del VII sec. e la diffusione in territori così remoti rispetto al bacino di ricezione prossimo ce ne conferma l'ampio utilizzo. Cf. M. SMYTH, *Understanding the Universe in Seventh-Century Ireland*, Woodbridge 1996, 280.

²³ Cf. A. S. D. MAUNDER, *The Date and Place of Writing of the Slavonic Book of Enoch*, in *The Observatory* 41 (1918) 309-316.

²⁴ Cf. J. K. FOTHERINGHAM, *The Date and the Place of Writing of the Slavonic Enoch*, in *JTS* 20 (1919) 252.

sec. d.C. con un contorto computo cronologico dedotto dalle date menzionate nel testo senza tener conto della natura composita dell'opera, Böttrich non evita il fascino di un possibile riferimento temporale implicito nella sezione astrale. Pur contestando i suoi illustri predecessori, il teologo luterano cade nel medesimo *impasse*, rifacendosi ad una alquanto artificiosa datazione tratta dal Libro. Se in 2 En 1 l'eroe viene prelevato «nel giorno stabilito del primo mese» (*въ мѣсяць пръвыи, в нарочитый день мѣсяца 1-го*), possibile richiamo al 15 di Nisan e all'istituzione della Pasqua, in 2 En 10 il patriarca rivela di essere stato alla presenza del Signore per «il doppio di 30 giorni e 30 notti» (*сугубъ 30 дний и 30 ноцуй*), quindi due mesi, un periodo di tempo che collocherebbe in suo ritorno sulla terra per ammonire i figli al 15 di Shavuot. La traslazione finale di Enoc avviene 30 giorni dopo, quindi il 15 di Tammuz, e tre giorni dopo, il 17 dello stesso mese, assistiamo all'insediamento sacerdotale di Matusalemme e al sacrificio gratulatorio per l'esaltazione del patriarca. Verrebbe dunque fissato in questa data un evento fausto, quando nelle tradizioni post-templari era invece associata a questo giorno la breccia nelle mura della città e l'assedio di Gerusalemme del 70 d.C. Se ne deduce che 2 En debba precedere il 70 d.C., poiché non potrebbe collocare in un giorno annoverato tra i più infelici della storia d'Israele la festa dell'*Ascensione di Enoc*. Partendo dal presupposto che ogni calcolo calendariale così dettagliato sarebbe impossibile in un testo frammentario e disorganico come 2 En, la prima fonte ad associare distruzione del tempio e il 17 di Tammuz la riscontriamo nella Mishnah (*Taanit* 4,6):

חמשה דברים ארעו את אבותינו בשבעה עשר
בתמוז וחמשה בתשעה באב.
בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, ובטל
התמיד, והבקעה העיר, ושרף אפסטמוס את
התורה, והעמיד צלם בהיכל.

Cinque cose sono accadute ai nostri padri il 17 di Tammuz e cinque il 9 di Av. Il 17 di Tammuz andarono distrutte le tavole, fu annullata l'offerta quotidiana, la Città (Gerusalemme) fu espugnata, Apostomo bruciò la Torah e fece erigere un simulacro nel tempio.

Si tratterebbe dunque di una notizia piuttosto recente. Inoltre, nel passaggio citato, l'espugnazione della città alla quale sembra riferirsi il testo, non è tanto quella cui seguirà la distruzione del tempio del 70 d.C., quanto l'assedio blasfemo perpetrato da Antioco IV Epifane e narrato in 1 Mac 1,56, dove, tra le varie nefandezze attribuitegli, si annovera anche la combustione dei libri sacri²⁵. In conclusione avremmo, secondo Böttrich, una versione paleoslava databile al massimo al XII sec. d.C. con una *Vorlage* greca, anch'essa di datazione bizantina, ma contenente un nucleo originario collocabile entro il I sec. d.C.

La proposta della ricercatrice russa Ludmila Navtanovich è basata su osservazioni di ordine eminentemente filologico, partendo dal testo paleoslavo nelle sue varianti redazionali e cercando di definirne la *Vorlage*. Ciò che è di peculiare interesse per l'indagine in corso sono le osservazioni morfologiche addotte da Navtanovich, le quali impongono un limite perentorio per la datazione del testo. Almeno nelle recensioni brevi lo scritto contiene degli arcaismi linguistici che non possono essere datati oltre il X-XI sec. d.C., laddove Böttrich aveva fissato il *terminus ad quem* al XII d.C.: la

²⁵ L'appellativo Apostomo è stato variamente interpretato e di volta in volta attribuito a personaggi diversi. Tuttavia la schiacciante influenza esercitata dalla letteratura maccabaica canonica e pseudoepigrafica sulle tradizioni mishniche, supportata dallo studio linguistico di Jastrow, rende più che plausibile l'identificazione con Antioco IV, la cui antonomastica funzione negativa percorrerà trasversalmente la produzione letteraria giudaica. Cf. V. PASTOR JULIÁN, *Storia Ellenistica*, in J. M. SÁCHEZ CARO (cur.), *Storia, narrativa, apocalittica*, Brescia 2003, 291-297; G. ALON, *The Jews in Their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*, Cambridge (MA) 1980, 420.

coniugazione delle radici all'aoristo e la desinenza *-te* per la terza persona duale sono due degli indicatori più evidenti²⁶. A partire dallo stesso tipo di informazioni (soprattutto di ordine lessicografico), l'autrice non dubita della priorità della recensione breve (contenuta in U ed A), supportando la posizione di Vaillant anche sul piano dell'analisi filologica contemporanea: si tratta di una recensione bulgara con un sostrato greco e tratti semitizzanti²⁷. Tali semitismi di cui parla Navtanovich, però, si limitano a blandi richiami di ordine lessicale (locuzioni preposizionali), spiegabili alla luce di un'originale *Vorlage* greca semitizzante e non necessariamente una traduzione da un'altra lingua semitica. Nell'ambito della letteratura pseudoepigrafica la Settanta costituirà un orientamento linguistico preponderante e diverrà assai complesso definire i semitismi in senso proprio: la commistione linguistica occasionatasi nel III sec. a.C. nella diaspora darà vita ad un dialetto greco-semitico. Negli pseudoepigrafi è frequente l'utilizzo intenzionale di un greco semitizzante affine alla versione dei LXX, al fine di ricreare attraverso un processo di imitazione linguistica atmosfere evocative del testo sacro²⁸.

La riflessione filologica di Navtanovich non va oltre il testo paleoslavo, riprendendo, per quel che concerne l'origine della *Vorlage*, la prospettiva di Orlov. L'opera deuteroenochica è una produzione intermedia tra il Primo e il Terzo Enoch, il cui nucleo centrale sarebbe fissato all'interno dell'arco cronologico canonico della letteratura apocalittica, ossia tra il II sec. a.C e il II d.C. Sono testimoni attendibili di questo dato le tradizioni qumraniche su Melchisedec in 11QMelch e il rinvenimento di un frammento copto, ancora oggetto di studi, che avvicina 2 En alle fonti protoenochiche.

4.1 *Il testo copto di 2 En*

Il manoscritto copto, in particolare, è stato oggetto di singolare enfasi da parte della critica contemporanea, tanto da ispirare ad A. Orlov e G. Boccaccini il sottotitolo della raccolta degli atti del succitato convegno partenopeo²⁹. È stato l'egittologo olandese Joost L. Hagen a presentare la traduzione e l'analisi del testo nella sua relazione. Si tratta di una scoperta del tutto occasionale, occorsa durante l'elaborazione della sua tesi dottorale presso l'Università di Leiden, un lavoro basato sulla catalogazione, analisi e traduzione dei testi copti di Qasr Ibrim in Nubia³⁰. Le alquanto rocambolesche peripezie, che hanno portato lo studioso ad identificare tre frammenti come varianti copte di 2 En, sono da lui stesso illustrate nella sua presentazione: l'autore, non conoscendo il paleoslavo, si è basato per il suo studio sulla traduzione inglese del Secondo Enoch, imbattendosi in esso attraverso una ricerca in Google Books! Tra le altre cose, c'è da sottolineare che l'esame di Hagen è basato sulle testimonianze fotografiche di suddetti frammenti e sugli appunti del prof. Jack Plumley, pastore anglicano e noto egittologo inglese, dal momento che gli originali sembrerebbero dispersi. Lo studioso, inizialmente, identificò il testo con una versione dell'Apocalisse di San Marco³¹, ma Hagen, non trovando riscontro di questo accostamento, diede inizio a quella serie di ricerche che

²⁶ Cf. L. NAVTANOVICH, *Lingvotextologičeskii analiz drevneslavjanskogo perevoda Knigi Enoha (Analisi linguistico-testuale della traduzione paleoslava del Libro di Enoc)*, Saint-Petersburg, 2000), 83-101.

²⁷ Senza pronunciarsi esplicitamente Navtanovich fa notare l'esistenza di una serie di traduzioni dall'ebraico al paleoslavo soprattutto intorno al XV sec. Tale annotazione a margine lascia intendere un'attenzione peculiare al lessico semitizzante del testo. Cf. NAVTANOVICH, *The provenance of 2 Enoc*, 73.

²⁸ Cf. K. H. JOBES – M. SILVA, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids 2015, 113-127.

²⁹ A. ORLOV – G. BOCCACCINI (cur.), *New Perspectives on 2 Enoch. No longer Slavonic only*, Leiden-Boston 2012.

³⁰ Cf. J. L. HAGEN, *No longer 'Slavonic' only. 2 Enoch attested in Coptic from Nubia*, in A. ORLOV – G. BOCCACCINI (cur.), *New Perspectives on 2 Enoch. No longer Slavonic only*, Leiden-Boston 2012, 7-34.

³¹ Cf. J. M. PLUMLEY – C. H. ROBERTS, *An uncial Text of St. mark in greek from Nubia*, in *JTS* 27 (1976) 34-45: l'attenzione di Plumley e della critica coeva si è concentrata sul rinvenimento di alcuni frammenti del vangelo di Marco e di opera pseudomarciana databili al V sec. d.C.

avrebbero portato all'interessante scoperta. Senza riportare l'intera ricostruzione di Hagen ed evitando, come egli stesso suggerisce nella sua relazione, speculazioni su un testo ad oggi ancora virtuale, presentiamo di seguito la parte del frammento catalogato da Plumley come 72.3 che ha permesso ad Hagen di risalire a 2 En³²:

[κ]αυσωθε[...]	[a]rdore è <i>grande</i> ?[...]
[...]ουαν παγγελος νταρ ³³ [...]	[...] uno degli angeli del Tar[taro]
[...]αττ ζαττινι' αυω θορας[...]	lo [po]se accanto a me e l'aspetto [...]
[...]υεσο ηθενου χιων[...]	[quel]lo come neve [...]
[...]πεκρυσταλλος' αυω νιφ[...]	[...] il ghiaccio e lui [...]
[...]ντου ετβεξεν νειεφχι[...]	[...] <i>con esse</i> ? perché non ero capace di resistere
[...]υσωθε τμμαυ[...]	[...]
	[a]rdore grande lì [...]

Il testo dovrebbe corrispondere a 2 En 13³⁴:

Стати же пред лицемъ Цесаря, — кто постоитъ бесконечную боязнь или зноя велика? Но возва Господь от аггелъ своих старейших, грозна, постави у мене. и видение аггела того снегъ, а руце его — лед, и устуди лице мое, зане не тръняхъ страха, зноя огненаго.

Ma a stare davanti al Volto del Re, chi resisterà al suo timore infinito e al suo *grande ardore*? Allora il Signore chiamò il *più terribile dei suoi angeli e lo pose presso di me. L'aspetto di quell'angelo era neve*, ma le sue mani *ghiaccio* ed ha rinfrescato il mio volto, *perché io non sopportavo il terribile ardore* del fuoco.

Ancor più complessa la questione che riguarda l'altro frammento maggiore (72.4), anch'esso comparato con 2 En13 e chiaramente riferito ai moti astrali:

[...]νμοοφε τηрс мн[...]	[...]tutti i suoi moti[...]
[...]κωτε мпоог анок аи[...]	[...]il cerchio della luna io ho[...]
[...]н̄ пкомматисмос ³⁵ [...]	[...]e i <i>moti</i> ?[...]
[...]αυω καταουνοу[...]	[...]e ogni ora[...]
[...]анок аисгаисоу[...]	[...]io li ho scritti[...]

Ecco le corrispondenze nel testo deuteroenochico:

И солнечный кругъ аз измерих, и луча ихъ изчтох, и входы его и исходы его, и вся Ho misurato il cerchio del sole, ne ho enumerato i raggi, le sue entrate e le sue uscite, *tutti i suoi*

³² Si propone qui una trascrizione dal materiale fotografico di Plumley, qui per la prima volta pubblicato in lingua originale. Cf. MACASKILL, *The Slavonic Texts of 2 Enoch*, 21-22.

³³ Laddove il testo copto parla di «un angelo del *Tartaro*?» convocato da Dio, il testo paleoslavo riporta «uno dei suoi angeli, il più terribile», denunciando una possibile revisione teologica, per la quale sarebbe stato impossibile da parte di Dio convocare un angelo infero per una tale mansione.

³⁴ Di seguito sono segnalate in corsivo le corrispondenze sia nel testo paleoslavo sia nella traduzione italiana.

³⁵ Hagen traduce κομματαρισμος con «waning», «declino», asserendo che si tratti di un termine raro. Cf. HAGEN, *No longer Slavonic only*, 26. In realtà, se confrontato con il testo paleoslavo, il termine dovrebbe rimandare a *хожения* «moti». È possibile si tratti di una lessicalizzazione greca del copto κιν [κιν], κιντ-, κιντ-, «muoversi, essere mosso; movimento». Cf. H. FÖRSTER (cur.), *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*, Berlin – New York 2002, XXXVII-XXXVIII: presenta un'ottima introduzione sulla lessicalizzazione die termini greci in copto e accenna alla formazione di ibridi greco-copti.

шествия его, имена их написах. И лунный круг аз измерих, и хождения ихъ по вся дни изщтох, света ея на всякъ день и час, и въ книгах имена ея же исписах.

movimenti, ho scritto i loro nomi. Ho misurato il cerchio della luna, i suoi moti di giorno in giorno ho contato, la sua luce ogni giorno ed ogni ora e ne ho scritto i nomi nei libri.

L'indagine sui frammenti di Qasr Ibrim, pur essendo ancora allo stato embrionale, ci permette di arrivare con una certa approssimazione a due asserti fondamentali per la materia trattata:

- Il testo conferma la versione del codice U, adottato sia nel presente contributo, sia nella futura edizione tipica del Secondo Enoc in fase di pubblicazione.
- La versione copta sancisce un passaggio decisivo nella storia del testo, già deducibile dalle esigue porzioni manoscritte soprariportate: l'intensa presenza di grecismi avalla la retroversione greca del testo paleoslavo, sgombrando per ora il campo da possibili *Vorlage* semitiche³⁶.

Inoltre, pur non potendo ancora avanzare datazioni precise, l'arco cronologico di riferimento si restringe notevolmente e per quanto manchi un'evidenza materiale per la datazione dei frammenti, essi dovrebbero rientrare nell'intensa fase di impegno letterario seguita all'invasione araba dell'Egitto nel VII sec., che portò alla traduzione di gran parte del materiale in copto, affinché non andasse perduto e onde facilitarne la diffusione. Il forte impulso di coptizzazione dei sec. VII-VIII scalterà nel contesto cristiano egiziano il greco, significando una dinamica e produttiva opera di resistenza all'ineluttabile introduzione dell'arabo. Le posizioni che volevano il Secondo Enoc come un'opera mediobizantina, dunque, devono cedere il passo alla prova testuale, per la quale doveva esistere un 2 En greco entro e non oltre l'VIII sec., dal quale dipendono la versione copta e la recensione breve del paleoslavo³⁷.

4.2 *Il contesto di ricezione del testo paleoslavo*

In questo lavoro, prima di occuparci delle questioni materiali relative alla datazione, abbiamo preferito trattare un aspetto teologico, sintetizzato nel *teologema prosopico* e connesso, come si è osservato, con un approccio aniconico alla dimensione del sacro. Tale ordine di trattazione non è causale, ma trova ragione nella volontà di analizzare una prospettiva, a nostro avviso, negletta, eppure nodale nello studio dell'opera deuteroenochica. Comprendere, infatti, quali circostanze e motivazioni abbiano mosso la diffusione del libro in contesto slavo è un dato non secondario nella ricostruzione storica.

Come già accennato da Milik, il Secondo Enoc, soprattutto nei cicli riguardanti Matusalemme e Melchisedec, rievoca i fasti delle liturgie bizantine ed in particolare le cerimonie di insediamento episcopale. Tali riferimenti rituali non possono non rimandare ad un ambito testuale liturgico, che, pur non potendo fornire coordinate precise per la datazione del libro, risulta essenziale per inqua-

³⁶ L'ipotesi di una *Vorlage* semitica aramaica o ebraica è difficilmente dimostrabile, al contrario di quanto accennato dalla prof.ssa Navtanovich, se si confronta l'andamento sintattico del libro. Infatti, per quanto si tenda alla paratassi, un tratto invero semittizzante, la collocazione delle forme verbali è talvolta all'inizio del periodo, congenialmente alle norme stilistiche sia delle lingue semitiche sia del paleoslavo, talvolta alla fine del periodo, secondo una costruzione non estranea al paleoslavo, ma tipicamente greca e rara in ebraico ed aramaico. L'ampia diffusione di queste difformità non ci permette di addurre la sintassi come criterio esauriente per la definizione della *Vorlage* del paleoslavo. Cf. NAVTANOVICH, *The provenance of 2 Enoch*, 73.

³⁷ È opportuno chiarire che né Böttrich né Navtanovich nelle loro considerazioni avevano ancora acquisito il dato testuale proveniente dalla versione copta, che sarebbe fondamentale per rivedere l'impostazione del loro lavoro.

drarne l'origine. Secondo gli studi linguistici condotti da Navtanovich, poi, il testo in nostro possesso sarebbe una recensione bulgara piuttosto antica, con buona probabilità non successiva al X sec. e quindi corrispondente alla fase protoletteraria della lingua paleoslava, nella quale l'attività missionaria era concentrata sulla traduzione del testo biblico e dei testi liturgici. D'altronde è proprio tra IX e X sec. d.C. che si sviluppa a Preslav il primo scrittorio per la traduzione e la produzione letteraria slava, la cui fondazione è attribuita a dei discepoli di Cirillo. I maestri di questa scuola provenivano perlopiù da ambiente bizantino e si dedicarono con singolare zelo non solo a diffondere il patrimonio letterario e religioso greco, ma addirittura producendo opere originali in lingua slava³⁸. Per quel che concerne le versioni bibliche, bisogna sottolineare che la fluttuanza del canone in ambito bizantino, invero mai del tutto risolta, ha portato all'inclusione di materiale pseudoepigrafico anche all'interno della liturgia, uno dei temi centrali della riforma niconiana del XVII secolo. Consta, infatti, che all'interno della prassi cerimoniale preniconiana fossero presenti numerose tradizioni apocalittiche, sopravvissute tra i vetero-ortodossi e abolite dal subentrato adeguamento costantinopolitano della liturgia³⁹.

A ciò si aggiungano le tendenze teologiche sopra illustrate, per le quali si va delineando un profilo prosopico e aniconico dell'approccio deuteroenochico, tratti che abbiamo detto essere di probabile matrice giudaica.

Riassumendo, dunque, ci si presentano almeno tre istanze fondamentali per ipotizzare una ricostruzione delle dinamiche della ricezione del Secondo Libro di Enoc nel suo panorama letterario prosopico: liturgico, linguistico e teologico.

Partendo dall'istanza liturgica, la connotazione «apocalittica» delle liturgie orientali, rispetto alla prospettiva più storica dell'impostazione occidentale, si presenta nella riflessione teologica comparata, soprattutto alla luce del dato biblico, come un'acquisizione piuttosto condivisa. Appartenendo il 2 En al genere apocalittico, esso non può non rievocare in alcuni passaggi le sontuose celebrazioni bizantine, non tanto perché, come sosteneva Milik, ad esse si ispiri materialmente, quanto perché è la stessa liturgia bizantina ad attingere ampiamente a questa specifica forma letteraria⁴⁰. La sensibilità orientale per le atmosfere apocalittiche in sede liturgica non può non farci riflettere sulla trasmissione del Libro di Enoc come corollario di testi rituali, un'ipotesi avallata dalla predilezione delle prime scuole paleoslave per la traduzione di opere afferenti a questo specifico settore. Il dato linguistico, qui peculiarmente eviscerato, collocando la traduzione entro il periodo protoletterario della lingua paleoslava, avalla questa ipotesi, soprattutto se si prende in debita considerazione l'intensa presenza di biblicismi, che avrebbero fatto di 2 En un candidato ideale per l'uso liturgico. Eppure il dato a nostro avviso più significativo di quest'analisi riguarda l'identificazione di una teologia prosopica ed aniconica soggiacente. Come detto, essa potrebbe essere evocativa di retaggi giudaici, per quanto la condanna dell'idolatria appartenga anche al contesto cristiano. Se, però, con-

³⁸ Cf. F. CURTA, *Southeastern Europe in the Middle Ages, 500–1250*, Cambridge 2006, 22.

³⁹ Un caso analogo a quello qui esposto riguarda il Terzo Baruc, presente sia in una versione greca sia in una versione slava (cf. A. KULIK, *3 Baruch. Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*, Berlin – New York 2010), che sarà considerato fino al XVII sec. d.C. alla stregua di un libro canonico. La riforma liturgica indetta dal patriarca moscovita Nikon I su impulso costantinopolitano diede origine tra il 1666 e 1667 ad una vera e propria rivolta, che in seguito determinò uno scisma dei cosiddetti «vecchi credenti», ancora tutt'oggi in corso all'interno della Chiesa Russa Ortodossa. I moti dei vecchi credenti erano animati da una visione esplicitamente apocalittica della realtà contingente e sintetizzata nella biografia del teorico del movimento, l'arciprete Avvakum Petrovic. Cf. P. PERA (cur.), *Vita dell'Arciprete Avvakum scritta da lui stesso*, Milano 1986.

⁴⁰ La portata figurativa della liturgia bizantina trova notevole riscontro nella dicotomia cosmica della letteratura apocalittica giudaica, mediata soprattutto da alcune opere patristiche come la Mistagogia di Massimo il Confessore. Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York² 1983, 136.

testualizziamo questo orientamento teologico nella temperie storico-religiosa dell'impero bizantino tra l'VIII e il IX sec. d.C., esso acquisisce una particolare rilevanza, che potrebbe aprire nuovi orizzonti nella fenomenologia della letteratura deuteroenochica. Infatti, in questo periodo, l'oriente cristiano è segnato dal movimento iconoclasta, il quale, per quanto possa essere considerato risolto sul piano ufficiale dal Secondo Concilio di Nicea (787), continuerà ad esercitare una notevole influenza specialmente nelle alte sfere. Proprio nel IX sec. Leone V l'Armeno, prima, e Michele II con il figlio Teofilo, poi, ripristinarono i decreti del Concilio di Hieria (754) indetto da Costantino V, nel quale si sostenevano le tesi iconoclaste. Il secondo periodo dell'iconoclastia si concluderà con l'avvento al trono di Teodora II Armena, madre di Michele III, la quale nell'843 farà deporre il patriarca iconoclasta, nominando al suo posto un iconodulo e condannando definitivamente l'iconoclastia⁴¹. Eppure l'eresia ebbe delle conseguenze su tutto l'assetto ecclesiale, non limitandosi solo all'abolizione delle immagini, ma determinando una serie di riforme che coinvolsero la liturgia e dunque una cernita dei testi ad essa connessi⁴². L'inizio della predicazione dei primi monaci bizantini nelle regioni slavofone sembra coincidere con il tramonto dell'iconoclastia, ma, per questioni materiali e cronologiche, ne porta necessariamente gli strascichi. È in contesto iconoclasta che il Secondo Libro di Enoc potrebbe aver incontrato la sua massima popolarità in ambito greco, per poi giungere fino agli *scriptoria* paleoslavi, dove alcuni dei testi liturgici ricopiati erano necessariamente passati attraverso i moti eretici dei due secoli precedenti⁴³. Il supporto delle tesi iconoclaste trova pieno accoglimento nella teologia prosopica ed aniconica deuteroenochica, per la quale l'unica forma di adorazione ammessa è quella diretta a Dio stesso, mentre, con toni accesi, ai fabbricanti di idoli è riservato il castigo eterno. Terminata la parentesi eretica, il Secondo Libro di Enoc, tanto significativo da rientrare tra il materiale selezionato per gli *scriptoria* slavi in fase protomissionaria, subì in ambiente bizantino una graduale *damnatio memoriae*, riservata alla letteratura iconoclasta dalla componente iconodula⁴⁴, mentre sopravvisse nelle varianti copta e paleoslava, poiché nei rispettivi contesti di appartenenza la controversia ebbe una risonanza minore.

Conclusioni

Al termine dell'analisi, dunque, ci sembra di essere pervenuti a degli esiti che, lungi dall'essere esaurienti, fissano tuttavia dei nuovi orientamenti per la contestualizzazione del Secondo Enoc.

Il testo paleoslavo, a partire da un'analisi linguistica, non può essere collocato oltre il X sec. d.C. e i frammenti copti di Qasr Ibrim confermano la priorità della recensione breve del codice U, presupponendone una *Vorlage* greca sviluppatasi entro e non oltre l'VIII-IX sec d.C.⁴⁵.

La collocazione di 2 En in questo arco cronologico potrebbe altresì essere connessa alla sua teologia, che tende a marcare la priorità del culto diretto a Dio mediante la categoria di «volto» (*teologia prosopica*), enfatizzando la condanna degli idolatri, qui indicati non in senso traslato, ma intesi come coloro che producono materialmente dei simulacri (*aniconicità*). Infatti, lo sviluppo di tali tema-

⁴¹ Cf. L. BRUBAKER – J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era (680-850)*, Cambridge 2011, 9-66.

⁴² Cf. V. MARINIS, *Defining liturgical space*, in P. STEPHENSON (cur.), *The Byzantine World*, New York 2010, 285-286.

⁴³ Le numerose modifiche apportate dalla riforma niconiana nel XVII sec. erano determinate in gran parte dalla presenza di materiale e prassi eretizzanti nei testi liturgici paleoslavi, errori risalenti con ogni probabilità alle *Vorlage* eterodosse adoperate.

⁴⁴ Tutto ciò che conosciamo sull'iconoclastia ci è pervenuto per via negativa, poiché la quasi totalità della produzione letteraria è andata volontariamente distrutta dagli iconoduli, dopo la definitiva disfatta dell'eresia. Cf.

⁴⁵ Per questo *terminus ad quem* ci atteniamo al solo dato testuale, pur appoggiando le succitate tesi di Orlov sul ruolo transizionale del Secondo Enoc nell'ambito della metamorfoi Enoc-Metatron.

tiche teologiche ci porterebbe ad inserire la ricezione letteraria di 2 En nel più ampio panorama del movimento iconoclasta, le cui tesi sembrano essere rispecchiate dalle tendenze sopra studiate.