



HAL
open science

“ Frammenti di un discorso magico : demonologia e divinazione a Qumran ”

Emma Abate

► **To cite this version:**

Emma Abate. “ Frammenti di un discorso magico : demonologia e divinazione a Qumran ”. *Henoch - Historical and Textual Studies in Ancient and Medieval Judaism and Christianity*, 2017. hal-03091327

HAL Id: hal-03091327

<https://hal.science/hal-03091327>

Submitted on 30 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

FRAMMENTI DI UN DISCORSO MAGICO

Demonologia e divinazione a Qumran

EMMA ABATE, *EPHE-Paris/Gerda Henkel Foundation*

1. *Introduzione*

Nell'ebraismo antico non c'è un termine univoco per riferirsi alle arti magiche *tout court* e la parola "magia" non possiede tradimenti soddisfacenti¹. Sin dall'epoca arcaica erano in uso tecniche e rituali che definiamo "magici" secondo una concezione moderna del rapporto con il soprannaturale e con il religioso. Questi procedimenti si fondavano sull'uso performativo della parola, della scrittura e della preghiera, sull'esperienza di veggenti e di interpreti dei sogni, sulla lettura dei segni del volto e del cielo.

Questo saggio intende contribuire alla discussione sulla magia nella letteratura qumranica attraverso una rilettura delle interdizioni che gravavano sulle pratiche negromantiche, divinatorie e incantatorie. In effetti, alle responsabilità attribuite ai falsi profeti, agli angeli e ai demoni circa la divulgazione (e quindi violazione) delle conoscenze segrete, fanno da contrappunto le pratiche divinatorie e antidemoniche esercitate legittimamente dagli specialisti del soprannaturale riconosciuti nella comunità (profeti, interpreti di sogni, esorcisti e *maskilim*). I passaggi che trattano di questi temi, oggetto del nostro interesse, provengono da opere normative, esegetiche, apocalittiche e liturgiche, tuttavia, alcuni elementi della loro struttura formulare hanno lasciato un'eco nella tradizione magica delle epoche seguenti.

Come risulta dalle testimonianze manoscritte, gli uomini di Qumran si rivolgevano ad un universo soprannaturale fittamente abitato da forze che erano in diverso grado accessibili o che si dovevano fronteggiare. Gli artefici di istruzioni, formule o rimedi miravano ad intervenire sulla dimensione ultramondana per interpretare, prevenire e modificare il corso degli eventi, o aspiravano ad ottenere un influsso benevolo, una protezione o una cura immediata per qualcuno². Ad angeli e creature celesti erano attribuite funzioni protettive, conoscenze segrete e astrali. Angeli ribelli come Shemiḥaza erano alla guida delle schiere dei Vigilanti; Belial e Melkiresha dominavano sulle

¹ J. Dan, "Magic", in *Encyclopaedia Judaica*, eds. C. Roth-G. Wigoder, (26 vols.; Jerusalem-New York: Keter Publishing House, 1971-1994), vol. XI, cols. 707-715; P. Schäfer, "Magic and Religion in Ancient Judaism", in P. Schäfer - H.G. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic: a Princeton Seminar and Symposium* (Leiden: Brill, 1997), pp. 19-43.

² Y. Harari, "What is a Magical Text? Methodological Reflections Aimed at Redefining Early Jewish Magic", in S. Shaked (ed.), *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity* (Leiden: Brill, 2005), pp. 91-124.

tenebre, sulle forze del male e sugli spiriti bastardi (i *mamzerim*). Demoni identificabili con animali selvatici e malattie, spiriti succubi e incubi, o streghe come Lilith, possedevano il corpo e la mente degli uomini e dovevano essere allontanati con maledizioni e con procedure mirate. Il catalogo demonologico potrebbe a lungo continuare³.

Tra gli studiosi che si sono maggiormente interessati al tema della demonologia qumranica, Philip Alexander ha trattato fra i primi la questione delle pratiche antidemoniche⁴. Maurice Baillet, Esther Chazon, Eibert Tigchelaar, Florentino Garcia Martinez, Émile Puech e Adam S. van der Woude ne hanno pubblicato i manoscritti, interpretando inni e salmi anti-demonici e identificando i cataloghi di spiriti e demoni⁵.

In base a quanto si può desumere dai frammenti (databili principalmente tra II sec. a. C. e I sec. d. C.), le tecniche messe in opera dovevano agire in modo coercitivo sul mondo demoniaco, attraverso pratiche di tipo apotropaiico ed esorcistico⁶. Le formule avevano generalmente un intento profilattico e curativo ed erano articolate come preghiere, costruite in forma di inni e salmi e in cui parti del testo biblico integravano scongiuri e maledizioni⁷. In alcuni testi del I sec. d. C. troviamo il nome divino: il Tetragramma era considerato estremamente efficace nella performance di allontanamento dei demoni ed utilizzato nell'ambito di rituali di esorcismo⁸.

³ D. Ben Amos, "On Demons," in R. Eilior - P. Schäfer (eds.), *Creation and Re-creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), pp. 27-37; A.T. Wright, "Evil Spirits in the Second Temple Judaism: The Watcher Tradition as a Background to the Demonic Pericopes in the Gospels", *Henoch* 28 (2006), pp. 141-159.

⁴ P.S. Alexander, "The Demonology of the Dead Sea Scrolls," in P.W. Flint - J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1999), pp. 331-353.

⁵ M. Baillet, *Discoveries in the Judean Desert VII, Qumrân Cave 4.III (4Q482-4Q520)* (Oxford: Clarendon, 1982), pp. 215-262; É. Puech, "Les deux derniers psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, 11QpsAp/a iv.4-v.14," in D. Dimant - U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls; Forty Years of Research* (Leiden: Brill, 1992), pp. 64-89; F. García Martínez - E.J.C. Tigchelaar - A.S. van der Woude, *Discoveries in the Judean Desert XXIII, Qumran Cave 11.II: (11Q2-18, 11Q20-31)* (Oxford: Clarendon 1998), pp. 181-205; E. Chazon et al., *Discoveries in the Judean Desert XXIX, Qumran Cave 4.XX: Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (Oxford: Clarendon 1999), pp. 367-378; E.J.C. Tigchelaar, "'These are the names of the spirits of...': A Preliminary Edition of 4QCatalogue of Spirits (4Q230) and New Manuscript Evidence for the Two Spirits Treatise (4Q257 and 1Q29a)", *Revue de Qumran* (2003), pp. 529-548.

⁶ E. Eshel, "Genres of Magical Texts in the Dead Sea Scrolls", in A. Lange - H. Lichtenberger - K.F. Diethard Röhmheld (eds.), *Die Dämonen-Demons: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), pp. 395-415.

⁷ B. Nitzan, *Qumran Prayer & Religious Poetry* (Leiden: Brill, 1994), pp. 232-272; D.L. Penney - M.O. Wise, "By the Power of Beelzebub: an Aramaic Incantation Formula from Qumran (4Q560)", *JBL* 113 (1994), pp. 627-650.

⁸ M. Bar-Ilan, "Magic Seals on the Body among Jews in the First Centuries C. E.", *Tarbiz* 67 (1987), pp. 37-50 [ebr.]; E. Sorensen, "Chapter 3: Possession and Exorcism in Ancient Israel and Early Judaism", in E. Sorensen (ed.), *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), pp. 47-74.

Alcune di queste tecniche sono state analizzate da Ester Eshel e da Ida Fröhlich, che hanno messo in evidenza la possibile destinazione terapeutica di salmi e inni apotropaici, ipotizzandone in alcuni casi la recitazione in un contesto liturgico anche in relazione alle feste e al calendario qumranico⁹.

Nelle testimonianze dal tardo-antico in avanti e nei frammenti di epoca medievale provenienti dalla Genizah del Cairo¹⁰, si sono conservate istruzioni riconducibili ad una tradizione vicina a quella dei testi di esorcismo ritrovati nella Grotta 11 di Qumran, che saranno considerati nella parte finale di questo saggio¹¹.

I documenti più caratteristici della magia ebraica delle epoche tardo-antica e medievale sono gli amuleti, la cui produzione è collegata a pratiche scribali di fabbricazione di testi e manufatti¹². Una certa coerenza e uniformità nella struttura e nel contenuto di questi dispositivi di magia quotidiana è riscontrabile a partire dalle testimonianze del IV-V secolo d. C.¹³ Il loro utilizzo con finalità terapeutiche e protettive è raccomandato nel *Talmud*¹⁴, e diventa diffuso nelle comunità ebraiche del Medioevo¹⁵.

⁹ E. Eshel, "Apotropaic Prayers in the Second Temple Period", in E. Chazon (ed.), *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19-23 January 2000* (Leiden: Brill, 2003), pp. 79-81; I. Fröhlich, "Theology and Demonology in Qumran Texts", *Henoch* 32/1 (2010), pp. 101-129.

¹⁰ Cf. S.D. Goitein, *A Mediterranean Society. The Jewish Community of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah* (5 vols.; Berkeley: University of California, 1967-1993); A. Hoffman, P. Cole, *Sacred Trash: The Lost and Found World of the Cairo Geniza* (New York: Schocken, 2011).

¹¹ E. Abate, "Contrôler les démons: formules magiques et rituelles dans la tradition juive entre les sources qumrâniennes et la Gueniza", *RHR* 230 (2013), pp. 273-295.

¹² M. Swartz, "Scribal Magic and its Rhetoric. Formal Patterns in Hebrew and Aramaic Incantations Texts from the Cairo Geniza", *HTR* 83 (1990), pp. 163-180; R.M. Lesses, *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998).

¹³ Gli amuleti sono costituiti da nomi divini, da nomi di angeli e di demoni, da versetti biblici e formule liturgiche; contengono inoltre l'indicazione del loro scopo (protezione, cura, amore, successo ecc.); i testi sono iscritti su supporti organici (in epoca antica, pietre, metalli, papiro, terracotta, e nel medioevo, pergamena o carta), ed erano redatti da professionisti per i loro committenti di cui veniva spesso indicato il nome nel testo della formula. Per risultare efficaci dovevano essere indossati o custoditi all'interno delle abitazioni dei destinatari. Cf. J. Naveh - S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jerusalem: Magnes, 1987); J. Naveh - S. Shaked, *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jerusalem: Magnes, 1993), pp. 17-39; L.H. Schiffman - M.D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza: Selected Texts from Taylor Schechter Box K 1* (Sheffield: University of Sheffield, 1992), pp. 12-34; P. Schäfer - S. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza* (3 vols.; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994-1999); E. Abate, *Sigillare il mondo. Amuleti e ricette dalla Genizah* (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2015), pp. 43-45.

¹⁴ P.S. Alexander, "Incantations and Books of Magic", in E. Schürer (ed.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - 135 A.D.)* (3 vols.; Edinburgh: T&T Clark, 1986), vol. 3, pp. 342-379. Sull'uso di amuleti nella *Mishnah* e nel *Talmud*, si veda *mShab* 6:2; *bShab* 61b-62a; *yShab* 6b (8b).

¹⁵ P. Schäfer, "Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages", *JJS* 41/1

L'evidenza di amuleti è molto limitata nella magia ebraica più antica. Tuttavia, da una parte, la conservazione di esemplari precedenti rispetto ai dati qumranici (come gli amuleti di Ketef Hinnon datati al VI sec. a.C.), e dall'altra, la presenza di frammenti di formule protettive ad uso quotidiano tra i manoscritti del Mar Morto, dimostrano l'esistenza di un costume diffuso anche nell'ebraismo del Secondo Tempio (VI sec. a. C. - I sec. d. C.)¹⁶.

Secondo alcuni studiosi, i *tefillin* avrebbero avuto in origine la funzione di amuleti, così i diversi esemplari di *tefillin* provenienti dalle grotte del deserto di Giuda dovrebbero essere considerati anche tenendo conto di questa chiave interpretativa¹⁷.

Un genere diverso di pratiche, quelle di tipo divinatorio e oracolare, sono ben attestate nella letteratura qumranica¹⁸. Le tecniche descritte nei manoscritti sono state definite di tipo mantico e presentano affinità notevoli con la tradizione sapienziale babilonese. Così, il sapiente Enoch, il personaggio centrale della letteratura apocalittica, è stato paragonato alle figure di *apkallu* (i sette sapienti) e a quella del re Enmeduranki, il re scriba che ascende nel mondo divino per scrutare i segni del cielo e per praticare la divinazione¹⁹.

Alcuni testi conservati in forma frammentaria contengono istruzioni per stabilire l'oroscopo dei membri della comunità o per consentire l'accesso nel gruppo dei nuovi affiliati grazie alla fisiognomica e allo studio di fenomeni meteorologici e astrali²⁰. In particolare, i testi brontologici e oroscopici sono stati analizzati da Michael Owen Wise, mentre più recentemente Mladen Popović si è occupato dell'edizione dei passaggi fisiognomici²¹. Alcuni

(1990), pp. 75-91, pp. 163-180; R. Leicht, "Some Observations on the Diffusion of Jewish Magical Texts from Late Antiquity and the Early Middle Ages in Manuscripts from the Cairo Genizah and Ashkenaz", in *Officina Magica*, pp. 213-231; E. Abate, *Sigillare il mondo. Amuleti e ricette dalla Genizah* (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2015).

¹⁶ G.A. Barkay - G. Vaughn - M.J. Lundberg - B. Zuckerman, "The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation", *BASOR* 334 (2004), pp. 41-71.

¹⁷ G. Vermes, "Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea," *VT* 9 (1959), pp. 65-72;

Y. Yadin, *Tefillin from Qumran* (Jerusalem: Israel Exploration Society-the Shrine of the Book, 1969); R. de Vaux - J.T. Milik, *Discoveries in the Judaean Desert VI. Qumrân grotte 4.II: I. Archéologie; II. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)* (Oxford: Clarendon Press, 1977); Y. Cohn, *Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World* (Providence, RI: Brown Judaic Studies 351, 2008).

¹⁸ F.H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment* (Leiden: Brill, 1994); C. Van Dam, *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel* (Winona Lake, IN: Eisen Braums, 1997).

¹⁹ Cf. J.C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (Washington: Catholic Biblical Association of America, 1984); Id., "Mantic Wisdom in the Dead Sea Scrolls", *DDS* 3 (1997), pp. 336-353. Gli *apkallu* sono i sette re sapienti della tradizione sumerica, accadica e babilonese, i quali stabiliscono la cultura e la civiltà presso gli uomini. Sacerdoti della divinità acquatica Enki/Ea, tutelare della fertilità, della sapienza, della magia e delle arti, gli *apkallu* venivano rappresentati con il corpo di pesce.

²⁰ P.S. Alexander, "Physiognomy, Initiation and Rank in the Qumran Community", in H. Cancik - H. Lichtenberger - P. Schäfer (eds.), *Geschichte-Tradition-Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), pp. 385-394.

²¹ M.O. Wise, *Thunder in Gemini: and Other Essays on the History, Language and*

studiosi, come Armin Lange, Garcia Martinez e Corrado Martone, si sono dedicati ad una sintesi sull'argomento della magia qumranica²². Mentre per una comprensione del fenomeno più ampio della magia ebraica antica si può fare riferimento allo studio di Gideon Bohak²³.

Nonostante la consistenza delle testimonianze risulti quantitativamente limitata e le condizioni di lettura di alcuni testi lacunosi non permettano un'interpretazione univoca, i frammenti del Mar Morto ci restituiscono un panorama variegato di pratiche di tipo apotropaico, anti-demonico ed esorcistico, terapeutico, mantico e divinatorio che possono essere paragonate alle tecniche magiche in uso nelle epoche successive.

2. La magia come *avodah zarah*

Nell'ebraismo antico, diverse interdizioni limitano le pratiche negromantiche e di tipo medianico e differenti forme di divinazione e sortilegio che sono associate a comportamenti blasfemi e idolatri. La lista più completa di tali divieti si trova, come è noto, nel capitolo 18 del *Deuteronomio* (Dt 18,9-15), in cui, alla condanna radicale delle pratiche considerate illecite, operate da esperti e professionisti delle altre culture (*avodah zarah*), viene contrapposto il modello positivo del profeta, lo specialista del soprannaturale nel mondo ebraico antico. Il "vero" profeta è l'unico in grado di parlare nel nome del Dio, e di trasmettere in maniera inalterata il messaggio e l'interpretazione della sua volontà.

Nei testi normativi della letteratura qumranica, come il *Documento di Damasco* (I sec. a.C.), la negromanzia e la pratica divinatoria sono stigmatizzate qualora siano prerogativa di apostati e seguaci del demone Belial²⁴. Così si legge in 4Q268, fr. 3, col. I, 18-19:

Literature of Second Temple Palestine (Sheffield: JSOT, 1994); M. Popović, *Reading the Human Body: Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism* (Leiden: Brill 2007). Si veda anche A. Catastini, "Fisiognomica a Qumran", *Sefarad* 70 (2010), pp. 51-68.

²² A. Lange, "The Essene Position on Magic and Divination", in M. Bernstein - F. Garcia Martinez - J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues, Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten* (Leiden-New York-Köln: Brill, 1997), pp. 377-436; F. Garcia Martinez, "Magic in the Dead Sea Scrolls", in F. Garcia Martinez - E.J.C. Tigchelaar (eds.), *Qumranica Minora II* (Leiden-New York-Köln: Brill, 2007), pp. 109-130; C. Martone, "La magia nei rotoli del Mar Morto e nella letteratura giudaica del Secondo Tempio", in E. Abate - S. Campanini - M. Perani (eds.), *L'eredità di Salomone. La magia ebraica in Italia e nel Mediterraneo* (Ferrara: Meis, in stampa).

²³ G. Bohak, *Ancient Jewish Magic. A History* (Cambridge: University of Cambridge, 2008).

²⁴ J.M. Baumgarten, *Discoveries in the Judaean Desert XVIII, Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266-273)* (Oxford: Clarendon, 1996).

O]gni uomo su cui domina lo spirito di Belial e predica apostasia, secondo [la norma] 19 [del negromante e dell'indovino] sarà giudicato²⁵.

La condanna di negromanti e indovini non è formulata in ragione del loro coinvolgimento nelle arti magiche, quanto piuttosto a causa della loro predicazione che invita a divenire seguaci di forme del culto considerate blasfeme e ispirate dai demoni. Questa prospettiva viene confermata in altri passaggi del *Documento di Damasco* e nei testi esegetici comunitari come il *Rotolo del Tempio* (I sec. a.C.), che reinterpreta la tradizione biblica²⁶.

In un brano tratto dal *Rotolo del Tempio* (11Q19, col. LIV, 8-11), si legge l'esortazione seguente:

8 Se sorge in mezzo a te un profeta o un interprete di sogni, e ti da un segno o 9 un prodigio, e si compie il segno o il prodigio di cui ti parlò dicendo: 10 'Andiamo e serviamo altri dei che non conoscete', non 11 ascoltate la parola di quel profeta o di quell'interprete di sogni [ecc.]²⁷

Più avanti nello stesso esemplare (col. LX, 17-19) si conserva un brano corrispondente al testo di *Deuteronomio* 18:

Non si trovi in te chi faccia passare suo figlio o sua figlia 18 nel fuoco, chi pratichi la divinazione, astrologi, incantatori, stregoni, chi faccia incantesimi, chi consulti uno spirito 19 e oracoli, o chi interroghi i morti; perché tutti quelli che fanno queste cose sono abominio per me [ecc.]²⁸.

In questa parafrasi, i divieti biblici vengono confermati parola per parola, e allo stesso tempo si trovano ad essere amplificati dal rigorismo settario: diversamente da quanto accade nel *Deuteronomio*, sono qui pronunciati dalla stessa divinità in prima persona, ne risultano pertanto intensificati i contenuti e la gravità.

La parte finale del passaggio manoscritto è corrotta, ma il parallelo deuteronomico riprende poco oltre, con l'ammonimento a saper riconoscere il vero profeta dall'avverarsi delle sue profezie che sono pronunciate nel nome della divinità ebraica; mentre il destino dei falsi profeti viene segnato da un'inesorabile condanna.

In un brano tratto dal *Libro dei Misteri* (I sec. d. C.), opera di genere sapienziale, vengono criticate l'inettitudine dei falsi profeti, privi del carisma della visione e della veggenza, e la loro inadeguatezza ad interpretare e prevedere il futuro (4Q300, fr. I, col. II, 1-6):

²⁵ F. García Martínez - C. Martone, *Testi di Qumran* (Brescia: Paideia, 2003²), p. 150.

²⁶ E. Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions* (Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev-Jerusalem: Israel Exploration Society, 1996).

²⁷ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 295.

²⁸ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 299.

1 [...ma]ghi, insegnanti di iniquità, dite la parabola, pronunciate la frase prima che sia detta e allora saprete se avete visto, 2 e le testimonianze del cielo [...] la vostra follia: è stato infatti impresso su di voi il sigillo della visione e non avete visto i misteri eterni, né avete compreso l'intelligenza. 3 Allora parlerete a [...] ... [...] non avete infatti visto la radice della sapienza; e se cercherete di aprire la visione essa resterà chiu[sa per voi ...] tutta la vostra sapienza, poiché a voi [...] ... essa è una sapienza 5 nascosta [...] non ci sarà [...] 6 [vi]sione [...]²⁹

Anche in questo caso, la posizione prevalente non sembra di condanna della divinazione o della veggenza, ma di biasimo nei confronti degli specialisti di queste pratiche che non osservano la tradizione sapienziale ebraica.

Un *topos* richiamato in diverse testimonianze bibliche, o che parafrasano il testo biblico, è quello che propone la contrapposizione, che si risolve in una sfida a tutti gli effetti, tra profeti e sapienti di origine ebraica e i professionisti della magia del mondo egiziano, babilonese o delle culture cananaiche. Un esempio classico riguarda Mosè e Aronne che trionfano sui maghi del Faraone nel libro dell'*Esodo* (7-10)³⁰.

Eroi culturali come Mosè e Aronne sono spesso considerati alla stregua di maghi archetipici: maestri di prodigi che realizzano guarigioni e miracoli attraverso l'uso del nome divino, della preghiera, dell'imposizione delle mani. Le doti soprannaturali di queste figure ancestrali di sapienti ebrei, abili ad interpretare l'avvenire attraverso sogni e visioni e a guarire attraverso l'esorcismo, divengono nelle epoche seguenti caratteristiche di guaritori, maghi e *medicine men*³¹.

In questo quadro, una delle testimonianze qumraniche più significative, si trova nell'*Apocrifo della Genesi* (I sec. a. C.)³². Nella trasposizione delle vicende dei patriarchi, Enoch, Lot e Abramo vengono consultati per la loro autorevolezza indiscussa nella lettura dei sogni. La parte dell'*Apocrifo* che parafrasa il testo di *Genesi* 12,10-20, descrive, inoltre, il coinvolgimento di

²⁹ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 617.

³⁰ Una parafrasi che contiene in forma abbreviata l'elenco delle dieci piaghe definite come "segni e prodigi" si trova ad esempio nel ms 4Q422, col. III 10a-e. Per quanto riguarda il testo biblico, si può fare riferimento al racconto che vede come protagonista Elia che sfida i sacerdoti del Dio Baal sul monte Carmelo (1Re 18), o alla storia di Giuseppe che prevale sugli indovini egiziani (Gen 41), o a Daniele che supera i maghi Babilonesi (Dan 4) come interprete di sogni. Si veda anche J.G. Gager, "Moses de Magician: Hero of an Ancient Counter Culture?", *Helios* 21 (1994), pp. 134-161.

³¹ Si veda ad esempio la descrizione da parte dello storico Flavio Giuseppe (I d.C.) del guaritore ebreo a lui contemporaneo Eleazaro, in *Antichità Giudaiche*, VIII 45-49 (edizione italiana a cura di Luigi Moraldi, Torino: Utet, 2013). Cf. B. Niese, *Flavii Iosephi Opera edita et apparatus critico instruxit Benedictus Niese* (Berlin: Weidmann, 1887-1895), vol. II, p. 186; D.C. Duling, "The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus's *Antiquitates Judaicae* 8.42-49", *HTR* 78 (1985), pp. 1-25. Inoltre si veda M. Smith, *Jesus the Magician, Charlatan or Son of God?* (San Francisco: Harper & Row, 1978).

³² García Martínez, Martone, *Testi di Qumran*, pp. 385-394. J. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon from Qumran Cave I* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2004³).

Abramo nella guarigione del Faraone Zoan. Questi era tormentato da uno spirito maligno che gli procurava ogni genere di fastidio fisico e che era stato inviato dal Dio ebraico per impedire che il Faraone si congiungesse con Sara³³. Abramo riesce a liberare il Faraone dallo spirito, attraverso un rituale basato sull'imposizione delle mani e sulla preghiera. Con questa tecnica ottiene l'allontanamento del demone, laddove non era riuscito nessuno dei maghi professionisti della corte egizia³⁴.

3. *Sapienti e Vigilanti*

Nel *Primo libro di Enoch* (II-I sec. a. C.) e nella letteratura enochica, emergono ulteriori indizi dell'atteggiamento ambivalente riguardo all'interdizione delle arti occulte. Se da una parte è condannata la diffusione della magia (diffusione che implica la contaminazione della sfera metafisica con il mondo umano), dall'altra i segreti celesti sono rivelati solo ad alcuni eletti, che, in virtù di qualità personali e con l'aiuto di pratiche esoteriche, riescono ad avvicinarsi alla statura degli angeli.

Figure di iniziati quali Enoch o Noè, assistono a visioni della natura nascosta e ultramondana dell'universo e che svelano l'escatologia della storia. Questi personaggi sanno leggere i segni del cielo e interpretare i sogni, sono in grado di comunicare con gli angeli e con gli spiriti.

Una promessa delle rivelazioni cui sono destinati si può leggere nell'*Apocalisse delle Settimane* (II-I sec. a. C), secondo il manoscritto 4Q212, col. v, 1-23 (un passaggio corrispondente a *1Enoch* 92-93):

1-13 [...] 14 [...] Chi, fra tutti gli uomini], 15 [...] pu]ò comprendere il comandamento di [...] 16 pu]ò ascoltare le parole del Santo [senza turbarsi, o pu]ò immaginare i suoi pensieri]? 17 O chi, fra tutti gli uomini [pu]ò contemplare tutte le opere dei cieli, o le colonne] 18 angolari su cui riposano? [E chi vede un'anima e uno spirito e pu]ò] 19 tornare per raccontar[lo? O salire e vedere tutti i loro confini e operare come loro]? 20 O chi, [fra i figli degli] uomini, pu]ò [conoscere e misurare quale è] 21 la lunghezza e la larghezza di tutta la terra? Chi fra tutti gli uomini pu]ò [conoscere qual è la lunghezza dei cieli e quale] 23 è la loro altezza, o come si sostengono, [o quanto è grande il numero delle stelle?]³⁵

³³ Abramo aveva concesso Sara al Faraone come concubina, in cambio di protezione, presentandola come sorella anziché come sua sposa (secondo *Genesi* 12,10-20). All'origine della malattia del Faraone vi era dunque la determinazione della divinità ad impedire la trasgressione sessuale della matriarca e la contaminazione della stirpe eletta con il sangue egizio. Cf. I. Fröhlich, "Medicine and Magic in Genesis Apocryphon: Ideas on Human Conception and its Hindrances", *Revue de Qumrân*, 98 (2011), pp. 177-198.

³⁴ Nonostante l'inganno perpetrato inizialmente da Abramo a discapito del Faraone, il successo della pratica terapeutica consente ad Abramo, non solo di preservare, ma anche di accrescere la protezione e la riconoscenza del monarca egizio nei suoi confronti.

³⁵ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 426.

Una figura enigmatica che potrebbe alludere alla tipologia di eletto, iniziato ai segreti del cosmo viene descritta nel manoscritto 4Q534, col. I, 1-17, appartenente alla tradizione del *Libro di Noè* (I sec. a. C.). Secondo alcune congetture si tratterebbe di una figura messianica, secondo altre dello stesso Noè:

1 della mano due macchie e [...] una macchia; rossi 2 i suoi capelli e lentiggini ci [saranno su di lu]i. *vacat* 3 Ci saranno piccole macchie sulle sue cosce [...] diverse /l'una/ dall'altra. Conoscerà (già) il suo consiglio. 4 In giovinezza sarà co]me un uo]mo che non sa nulla, fino al tempo in cui 5 [co]noscerà i tre libri. *vacat* 6 Allora diverrà intelligente e conoscerà. Mol[ti ...] visioni, per arrivare alla sfera più alta. 7 Con suo padre e con i suoi avi [...] vita e vecchiaia. Possederà saggezza e intelligenza, 8 conoscerà i segreti degli uomini e la sua sapienza arriverà a tutti i popoli, conoscerà i segreti di tutti i viventi; 9 tutti i loro piani contro di lui non condurranno a nulla anche se l'opposizione di tutti i viventi sarà grande. 10 [Riusciranno] i suoi progetti, perché è l'eletto di Dio. La sua nascita e lo spirito del suo alito [...] 11 [...] i suoi piani resteranno per sempre. *vacat* 12 [...] ... 13 [...] calcolo 14-17 [...]³⁶

Poco oltre (4Q534, col. II, 1-22), in un passo corrotto e di difficile lettura, viene tratteggiata la figura altrettanto enigmatica di un malvagio, la cui opera “sarà come quella dei Vigilanti”³⁷.

Queste personalità, di cui vengono forniti anche elementi dell'aspetto fisico, rispecchiano due modelli antitetici di gestione della conoscenza: il primo modello, esoterico e sapienziale, è quello abbracciato dai membri della comunità. La trasgressione e il peccato del secondo modello sono associati alla ribellione dei Vigilanti, discesi sulla terra per amore delle donne e responsabili della divulgazione di quelle conoscenze che erano riservate esclusivamente agli iniziati.

Diversi componimenti ritrovati a Qumran mostrano come i membri della comunità fossero dediti all'osservazione dei fenomeni celesti e del tempo al fine di stabilire una relazione tra gli eventi atmosferici e i segni zodiacali e di prevedere così gli eventi futuri³⁸. Tuttavia, nella letteratura enochica, l'insegnamento dei segni del cielo da parte degli angeli alle donne è collegato alla divulgazione delle arti incantatorie, e si situa all'origine del male nel mondo.

³⁶ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 433.

³⁷ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, pp. 433-434.

³⁸ Dalla grotta 4 (4Q318) sono stati portati alla luce frammenti di un *Selenodromium* e di un *Brontologium*, di cui ci sono diversi paralleli nei mondi babilonese e greco ellenistico; testi di questo genere sono stati trasmessi anche in epoca medievale con il titolo di *simane matar* (segni della pioggia). Cf. R. Leicht, *Astrologumena Judaica. Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006). Passaggi del libro enochico dell'*Astronomia*, dedicati all'osservazione delle fasi della luna e ai segni zodiacali sono conservati in 4Q209, 4Q210, 4Q211 e 4Q317. Cf. García Martínez, Martone, *Testi di Qumran*, pp. 683-689.

Così, in 4Q202, col. III, 1-5 (corrispondente a *1 Enoch* 8,3-9,3), i nomi degli angeli sono abbinati ciascuno al contenuto di una diversa pratica di magia astrale e incantatoria:

1 Shemiḥaza insegnò gli incantesimi [e a tagliare le radici; Hermoni insegnò a liberarsi dagli incantesimi], 2 la stregoneria, la magia e l'abilità; [Baraq'el insegnò i segni dei lampi; Kokab'el insegnò] 3 i segni delle stelle; Zeq'el [insegnò i segni dei fulmini; 'Ar'teqof insegnò i segni della terra]; Shamsi'el insegnò i segni del sole; [Sahari'el insegnò i segni del] la luna. [Tutti cominciarono] 5 a rivelare i segreti alle loro donne [ecc.]³⁹.

La lussuria dei Vigilanti e la rivelazione dei segreti alle donne sono la radice del male, l'origine del sovvertimento delle Leggi, della generazione dei *nephilim* (i giganti) e del Diluvio. Inoltre, dai corpi morti dei giganti vengono generati i *mamzerim*, gli spiriti bastardi, che per i membri della comunità qumranica costituiscono il *trait d'union* tra il mito e la vicenda esistenziale del gruppo⁴⁰.

4. I *mamzerim* e il *maskil*

Dalla lettura di testi normativi e di performances rituali, si ha l'impressione che gli uomini di Qumran cercassero di ripetere e riattualizzare nel presente del loro tempo la dimensione mitica dei racconti apocalittici. La distanza fra questi due piani non sembra venisse percepita in maniera così netta: così i *mamzerim* non sono figure astratte o spirituali, ma la loro presenza è avvertita come un tormento quotidiano; i *mamzerim*, che rappresentano una cerniera tra il mondo terreno e l'universo soprannaturale, sono al centro delle procedure apotropaiche e delle tecniche di espulsione di spiriti che si svolgevano nell'ambito comunitario.

Come testimoniano i manoscritti 4Q444, 4Q280 e 4Q286⁴¹, contro queste entità malefiche e contro il loro principe Belial veniva condotta una battaglia attiva, che prendeva forma nella recitazione di maledizioni rituali e collettive in occasione del rinnovamento del patto annuale tra i membri della comunità⁴². La

³⁹ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 410.

⁴⁰ Sulle testimonianze qumraniche si veda J.T. Milik, *The Books of Enoch, Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford: Clarendon, 1976); F. García Martínez, "Contributions of the Aramaic Enoch-Fragments to our Understanding of the Books of Enoch," in F. García-Martínez (ed.), *Qumran and Apocalyptic* (Leiden: Brill, 1992), pp. 45-96; F. García Martínez, "The Book of Giants," in F. García Martínez (ed.), *Qumran and Apocalyptic* (Leiden: Brill, 1992), pp. 97-115. L.T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran, Texts, Translation, and Commentary* (TSAJ 63; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997); E. Eshel-H. Eshel, "New Fragments from Qumran: 4QGenf, 4QIsab, 4Q226, 8QGen, and QpapEnoch," *DSD* 12 (2005), pp. 134-157.

⁴¹ García Martínez, Martone, *Testi di Qumran*, pp. 666-668.

⁴² S.D. Sperling, "'Belial'", in K. van der Toorn - B. Becking - P.W. van der Horts (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden: Brill, 1999), pp. 321-327.

funzione dei componimenti era profilattica e terapeutica: questi consentivano di purificare periodicamente la comunità da spiriti e uomini malvagi, avevano inoltre lo scopo di accelerare la fine del dominio di Belial sul mondo.

Secondo la *Regola della comunità* (I sec. a. C.), le maledizioni erano recitate in una sorta di salmodia antifonale dal coro levitico, in un movimento alternato con le benedizioni che erano pronunciate dai sacerdoti (1QS, col. II, 5b-9 e 1QS, col. IV, 12)⁴³. Alcune righe provenienti dal manoscritto 4Q286, fr. 7, col. II, 1-3 (I sec. d. C.), descrivono questa esecuzione nei termini seguenti:

[Gli uomini del] 1 Consiglio della Comunità diranno tutti insieme: Amen, amen. *vacat* E quindi malediranno Belial 2 e tutta la sua parte colpevole: prenderanno dunque la parola dicendo: “sia maledetto Belial nel suo piano ostile, 3 e sia dannato nel suo servizio colpevole, siano maledetti tutti gli spiri[ti della sua] parte nel loro piano malvagio” [ecc.]⁴⁴.

Durante questa cerimonia, il *maskil* (l’istruttore o ispettore della comunità) aveva un ruolo di primo piano: non soltanto intonava gli inni anti-demonici, ma a lui spettava il compito di selezionare coloro che avrebbero partecipato alla vita collettiva e liturgica della comunità. Per meglio inquadrare l’importanza del ruolo del *maskil*, si può fare riferimento ad un breve testo tratto dal *Documento di Damasco* (4Q269, fr. 11, col. II, 13-14):

E l’[Ispettore che] è su tutti gli accampamenti, sarà fra i tren[t’an]ni 14 e i sessant[anni, maestro di ogni segre]to degli uomini e in ogni lingua⁴⁵.

Questa descrizione richiama le prerogative dell’esperto di segreti del gruppo qumranico; secondo quanto viene prescritto nella *Regola della comunità* (IQS III, 11-20), il *maskil* vagliava i tipi idonei ad essere ammessi nella comunità attraverso uno studio delle caratteristiche, fisiche, morali e zodiacali di ciascuno degli aspiranti membri⁴⁶. Così, un passaggio del manoscritto 4Q186, 5-9, conserva una di queste valutazioni:

5 Le sue cosce sono lunghe e sottili, e le dita dei suoi piedi sono 6 sottili e lunghe. Sta nella seconda costellazione. 7 Il suo spirito ha sei parti nella casa della luce e tre nel pozzo delle 8 tenebre. E questo è il segno quando nasce: 9 il piede del toro. Sarà povero e il suo animale è il toro⁴⁷.

⁴³ C. Martone, *La Regola della Comunità: edizione critica* (Torino: Silvio Zamorani editore, 1995); García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 74, 79.

⁴⁴ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 668. Si veda inoltre B. Nitzan, “4QBerakhot (4Q286-290): A Preliminary Report”, in G.J. Brooke (ed.), *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992* (Leiden: Brill, 1994), pp. 53-71.

⁴⁵ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 153.

⁴⁶ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 77.

⁴⁷ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 710. È notevole rilevare anche il tipo di scrittura paleo-ebraica e criptica con cui è stato vergato il testo. In particolare, la direzione

Lo scopo era di stabilire le parti di luce e di tenebra presenti nell'animo di ciascuno. In questo modo venivano selezionati i "Figli della luce", ovvero coloro che potevano essere ammessi nella setta e che venivano separati dai "Figli delle tenebre", da allontanare attraverso le maledizioni con una tecnica analoga a quella delle espulsioni degli spiriti *mamzerim*⁴⁸.

In determinati periodi dell'anno, probabilmente in concomitanza dei cicli stagionali, il *maskil*, intonava degli inni anti-demonici, che si sono conservati nei manoscritti 4Q510-4Q511 (I sec. a. C.)⁴⁹.

Dopo un'introduzione innologica in cui si esaltano la magnificenza e il potere della divinità, percepiti ad un tempo come benefici e terrifici sui fenomeni celesti e naturali, il *maskil* indirizzava la forza dello splendore divino contro spiriti e demoni (4Q510, fr. 1, 4-6):

Quanto a me l'Istruttore, proclamo la maestà del suo splendore per spaventare e atterri[re] tutti gli 5 spiriti degli angeli distruttori e gli spiriti bastardi, demoni, Lilith, gufi e fiere [...] 6 e quelli che colpiscono all'improvviso per traviare lo spirito di conoscenza, per rendere desolati i loro cuori e ... nell'epoca del dominio dell'empietà⁵⁰.

5. Lilith e le malie della strega

L'elenco di demoni e spiriti dei canti del *maskil* comprende il nome di Lilith, il demone femminile della seduzione e la strega di miti e leggende ebraiche. Questo personaggio evoca ulteriori tabù connessi con l'utilizzo delle arti incantatorie.

Sebbene nei manoscritti qumranici sia menzionata raramente, Lilith è il demone contro il quale, a partire dall'epoca tardo-antica, sono state pronunciate il maggior numero di maledizioni, scongiuri e incantesimi⁵¹. Oltre che nei canti del *maskil*, il suo nome è presente nella raccolta di testi di esorcismo conservata nei frammenti di 11Q11 (esaminati nel paragrafo seguente) e nel breve catalogo demonologico di Is 34,14, nel *Grande Rotolo di Isaiah* (1QIs^a - II sec. a. C.)⁵².

di scrittura procede da sinistra a destra anziché da destra a sinistra e vi si trovano alcune trascrizioni dal greco. È stato ipotizzato che si tratti di una sorta di scrittura segreta, in codice, che avrebbe reso accessibili questo documento esclusivamente ad una categoria di esperti che si dedicavano alle dottrine astrali.

⁴⁸ Cf. F. Schmidt, "Astrologie juive ancienne: essai d'interprétation de 4Qcryptique (4Q186)", *Revue de Qumrân* 69 (1997), pp. 125-141; Popović, *Reading the Human Body*, pp. 155-206.

⁴⁹ Eshel, "Apotropaic Prayers", p. 79-81.

⁵⁰ García Martínez, Martone, *Testi di Qumran*, p. 576-577.

⁵¹ R. Patai, *The Hebrew Goddess* (New York: Ktav publishing house, 1967); Y. Dan, "Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah", *AJS Review* 5 (1980), pp. 17-40; G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, (Torino: Einaudi 1999), pp. 145-149.

⁵² D.W. Parry-E. Qimron, *The Great Isaiah Scroll (1QIsa^a)* (Leiden: Brill, 1998).

Diversamente dal testo masoretico, in IQIs^a il nome si trova nella forma plurale “*liliot*” ad indicare un gruppo di demoni che si muovono in gruppo e che insidiano le case⁵³. Nelle caratteristiche di Lilith sono, infatti, confluite tradizioni mesopotamiche precedenti sul conto di demoni succubi e incubi, i *lilin*, “venti”, che minacciano le abitazioni e arrecano danni e malattie ai loro abitanti⁵⁴.

Il nome di Lilith viene associato più frequentemente all’immagine di un femminile negativo che sovverte le regole familiari e i ruoli sociali e in cui convergono le caratteristiche di altri due personaggi della mitologia babilonese: lo spirito della seduzione Ardat Lili e Lamashtu, la strega⁵⁵.

La condanna della magia al femminile non è una peculiarità della letteratura enochica e apocalittica, ma della cultura ebraica fin dall’epoca arcaica⁵⁶. L’interdizione radicale verso la stregoneria viene codificata nel testo di *Esodo* 22,17-18, “non lascerai vivere la strega!”, e questa espressione è stata spesso ripresa in amuleti e formule diretti contro Lilith e destinati alla protezione di partorienti e infanti.

Sebbene di questa Lilith stregonesca e ammaliatrice non si trovi notizia esplicita nella biblioteca qumranica, il manoscritto 4Q184 (1-17) descrive le malie di un personaggio femminile, un demone malefico e seduttore, le cui trasgressioni e fornicazioni “conducono alla fossa”⁵⁷.

La dimora di questa creatura è alle porte degli inferi e il suo corpo è provvisto di ali, una caratteristica che la rende un’antesignana della Lilith talmudica, distinguibile in virtù delle ali dalle altre categorie di demoni⁵⁸.

⁵³ Il riferimento ai demoni *liliot*, menzionati anche nella forma maschile *lilin*, è frequente nelle coppe incantatorie aramaiche ritrovate negli scavi delle abitazioni delle comunità ebraiche di epoca tardo-antica dell’area babilonese e persiana (v-vii sec. d. C.).

⁵⁴ Le caratteristiche dei *lilin* sono riconoscibili anche nelle entità malefiche che vengono scongiurate nel manoscritto 4Q560 (I sec. d. C.), cf. García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 585-586.

⁵⁵ Nel mito ebraico si fondono tradizioni diverse di origine babilonese: nel *Talmud*, negli amuleti e nei testi delle coppe antidemoniche babilonesi, Lilith è il demone della seduzione e della lussuria, ingannatrice di uomini, con cui si congiunge nel sonno quando si trovano da soli: cf. *bShab* 151b, *bNid* 24b, *bEruv* 100b; T. Schrire, *Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation* (London: Routledge & Kegan Paul 1966), p. 114; Naveh-Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, pp. 111-122; Schiffman-Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts*, p. 80; G. Bohak-D. Levene, “Divorcing Lilith: from the Babylonian Incantation Bowls to the Cairo Genizah”, *JJS* 63 (2012/2), pp. 197-217. Nelle leggende medievali e nella *Qabbalah*, Lilith è presentata di volta in volta come prima Eva e sposa ribelle di Adamo, amante e madre di demoni, persecutrice di partorienti e divoratrice di infanti: cf. M. Steinschneider, *Alphabetum Siracidis, utrumque, cum expositione antiquae (narrations et fabulas continente). In integrum restitutum et emendatum e Cod. Ms. Biblioth. (Berlin: Friedlaender, 1858)*, p. 23; M. Gaster, “Two Thousand Years of a Charm against the Child-Stealing Witch”, *Folklore* 11 (1900), pp. 129-162; J. Trachtenberg, *Jewish Magic, Superstition: A Study in Folk Religion*, (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2004 [1939¹]), pp. 36-37, 101-102.

⁵⁶ Ad esempio in *yHag* 2:2 (77d), si fa riferimento all’esecuzione capitale di 80 streghe ad Ashkelon, da parte del Rav Shimeon ben Shetaḥ, capo del Sinedrio nel I sec. a. C.

⁵⁷ J.M. Baumgarten, “On The Nature of the Seductress in 4Q184”, *Revue de Qumrân* 15 (1991), pp. 133-143.

⁵⁸ *bNid* 24b.

3 [I suoi occhi] sono profanati dall'iniquità, le sue mani scendono alla fossa, i suoi piedi scendono per agire empicamente e per procedere verso le colpe 4 i suoi [...] sono fondamenti di tenebra e c'è una gran quantità di peccati nelle sue ali. I suoi [...] sono tenebra notturna e i suoi vestiti [...] 5 I suoi veli sono ombre del tramonto e i suoi ornamenti ferite di corruzione. I suoi giacigli sono letti di corruzione 6 [...] dalla profondità del pozzo, i suoi alberghi sono giacigli di tenebra e le sue tende si trovano nel profondo della notte. Stabilisce la sua dimora nelle fondamenta dell'oscurità 7 e si accampa nelle tende del silenzio. La sua eredità è nel fuoco eterno e non fra quelli che la illuminano. 8 È il principio di tutte le vie di empietà. È la rovina di tutti quelli che l'hanno in eredità e il disastro di tutti quelli che la possiedono. 9 Le sue vie, infatti, sono vie di morte e i suoi sentieri percorsi di peccato. Le sue piste deviano verso l'iniquità 10 e le sue strade verso la colpa della trasgressione. Le sue porte sono porte di morte e all'entrata della sua casa avanza lo *Sheol*. 11 [Tutti quelli che vanno da lei non] torneranno e tutti quelli che la ottengono in eredità scenderanno alla fossa. Si nasconde tendendo tranelli in luoghi segreti 12 [...] tutti [...] Nelle piazze della città si vela e si mette alle porte della città, 13 e non si può fermarla nella [sua fornicazione] continua. I suoi occhi osservano dappertutto e solleva con impudenza le palpebre per vedere l'uomo giusto e raggiungerlo 14 e l'uomo importante per farlo inciampare. Per deviare la via dei retti, per allontanare gli eletti di giustizia dai precetti 15 per ridicolizzare chi si appoggia a lei, per mutare la norma di chi procede rettamente, per far peccare contro Dio i semplici, 16 per allontanare i loro passi dalle vie di giustizia per condurre i [...] all'inganno e affinché non siano saldi nei sentieri di rettitudine 17 per traviare l'uomo nelle vie della fossa e sedurre con adulazioni i figli dell'uomo⁵⁹.

6. Esorcismi

Il nome di Lilith è invece menzionato esplicitamente in un altro gruppo di testi, quelli di esorcismo⁶⁰. Le caratteristiche formali di questo genere specifico permettono di aprire un confronto con il mondo esterno alla comunità qumranica e di porre la questione della diffusione delle formule al di fuori del contesto settario.

I rituali esorcistici sono destinati alla guarigione di singoli e si distinguono dalle cerimonie collettive annuali, apotropaiche e antidemoniche che venivano officiate dai *maskilim* e dai sacerdoti⁶¹. Un formulario esorcistico seppure estremamente lacunoso si trova nel manoscritto 11Q11 (I sec. d. C.):

⁵⁹ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 587-588.

⁶⁰ García Martínez-Tigchelaar-van der Woude, *DJD XXIII*, pp. 181-205.

⁶¹ Le malattie erano interpretabili come forme di possessione demonica o magica, cf. K. Berthelot, "Guérison et exorcisme dans les textes de Qumrân et les Évangiles", in F. Gaide *et al.* (eds.), *La guérison dans l'aire méditerranéenne, de l'Antiquité à nos jours* (Aix en Provence: Publications de l'Université de Provence, 2006), pp. 135-148.

si possono riconoscere i frammenti di almeno quattro componimenti, di cui tre simili fra loro per contenuto e forma, che contengono scongiuri affini alle formule di istruzioni magiche di epoca più tarda⁶². Due dei testi sono attribuiti al re Davide, cui erano riconosciute tradizionalmente competenze da musico-terapeuta⁶³. Una sezione corrotta del manoscritto contiene un riferimento al re Salomone, figura archetipica di sapiente e di mago⁶⁴. Il quarto testo presenta una versione rivisitata del Salmo 91, cui erano riconosciute proprietà antidemoniche ed esorcistiche sin dall'epoca antica⁶⁵.

Non è noto se l'esecuzione musicale accompagnasse la performance recitativa delle formule; la componente innologica di questi brani (come nei canti del *maskil*) è molto marcata. Vengono elencati i prodigi e la grandezza della divinità e il suo dominio sui fenomeni; sono presenti liste di demoni che riprendono il testo di *Is* 34,14, compresa l'attestazione del nome di Lilith.

Uno degli elementi principali che contraddistingue i componimenti di 11Q11 è la presenza di scongiuri alla prima persona: il verbo utilizzato è coniugato al presente, *ani mashbia* ', come nelle formule e negli amuleti di epoca seguente⁶⁶. Inoltre, questi scongiuri sono effettuati nel nome del Tetragramma, due aspetti che sono assenti nei cantici di 4Q510-4Q511.

L'efficacia della performance di espulsione riposa sull'abbinamento dello scongiuro nel nome del Tetragramma alla procedura di ri-attualizzazione di una storia antica: nei tre componimenti si fa riferimento, infatti, al racconto della punizione dei Vigilanti da parte degli Arcangeli secondo la tradizione enochica⁶⁷. L'esorcista inscenava e ripeteva lo scontro cosmico tra Arcangeli e Vigilanti, così, lo schema di espulsione del demone doveva corrispondere all'allontanamento e reclusione dei Vigilanti nello *Sheol*, in particolare grazie all'intervento dell'angelo guaritore Raffaele, di cui ritroviamo il nome nel manoscritto⁶⁸.

⁶² Secondo Emile Puech ("Les deux derniers psaumes davidiques", pp. 64-89), a queste formule si farebbe riferimento nel grande rotolo di Salmi apocrifi 11Q5, xxvii, 9c-10ab, laddove si legge del numero di canti composti da Davide: "E tutti i canti che pronunciò furono 446 e per i colpiti quattro [nel senso dei colpiti dai demoni]".

⁶³ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 584-585. Secondo il racconto di *ISam* 16,21-22, Davide aveva calmato con il suono dell'arpa lo spirito maligno che tormentava il re Saul.

⁶⁴ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 583. Si veda inoltre *bGit* 68a-b; C.C. McCown, *The Testament of Solomon, Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1922); P.A. Torijano, *Solomon the Esoteric King From King to Magus, Development of a Tradition* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002).

⁶⁵ García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 585. Si veda inoltre *bShev* 1,5b, *yEruv* 10,26c, *yShab* 6,8b.

⁶⁶ R. Leicht, "Mashbia' ani 'alekha: Types and Patterns of Ancient Jewish and Christian. Exorcism formulae," *JSQ* 13 (2006), pp. 319-343.

⁶⁷ D. Frankfurter, "Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells," in M. Meyer - P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power* (Leiden: Brill, 1995), pp. 457-476; Bohak, *Ancient Jewish Magic*, pp. 309-314.

⁶⁸ Cf. *1Enoch* 10 in J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha, vol. 1, Apocalyptic Literature and Related Works* (New York: Doubleday, 1983).

La formula del terzo scongiuro di 11Q11 (col. iv, 4-10), contiene un'apostrofe diretta al demone, secondo uno schema comune ai testi di esorcismo⁶⁹. Questo doveva essere interpellato direttamente per conoscerne il nome e la natura, al fine di procedere alla sua espulsione dal corpo del paziente mettendo in atto la strategia più adeguata. Nel caso in cui il demone discendesse dall'amplesso degli angeli con le donne, secondo il mito enochico, la rievocazione del modulo di imprigionamento dei Vigilanti nello *Sheol* risultava essere il sistema più efficace:

4 Di Davide. Contro...l'incantesimo, in nome di YHWH invoca in ogni momento 5 i cieli: [Quando] verrà su di te Beli[al], gli dirai: 6 'Chi sei tu, sei [nato] da uomo e dalla stirpe dei Santi?' Il tuo volto è un volto di 7 vanità e le tue corna sono corna di un miserabile. Sei di tenebra e non di luce, 8 [ini]quità e non giustizia! [Contro di te], il capo dell'esercito di YHWH ti farà scendere 9 nello *Sheol* più profondo, chiuderà le porte di bronzo dalle quali non 10 [passa] la luce⁷⁰.

Dai manoscritti della Genizah del Cairo (ms TS K. 1.123) proviene una variante medievale di questa formula, che solleva interrogativi sulla trasmissione dei testi all'infuori dell'ambito comunitario⁷¹. Il passo, che si trova in un manuale di magia conservato a Cambridge presso la Taylor Schechter Collection, è databile intorno all'XI secolo e contiene una raccolta di istruzioni per la redazione di amuleti, tra cui lo scongiuro antidemonico seguente:

Questo amuleto è per salvare e proteggere un tale figlio di un tale contro il malocchio e gli spiriti e i fantasmi, e tutti i demoni malvagi e i *mazziqin*, nel nome di YY *Tsebaot*, Dio da Dio, il Dio d'Israele, in modo tale che non possiate più nuocere ad un tale figlio di un tale...Se costoro [i demoni] verranno contro di lui durante il giorno o nella notte, questi dirà loro: 'Chi sei tu? Sei nato da un uomo o sei della stirpe degli animali? Il tuo viso è il viso [di qualcuno anziano] e le tue corna [ecc.]

La formula medievale implica una trasformazione profonda nelle concezioni demonologiche: manca ogni riferimento al principe dei demoni Belial; gli spiriti malvagi sono denominati *mazziqin* (secondo l'uso corrente a partire dall'epoca tardo-antica), anziché *mamzerim*⁷². Il nome divino utilizzato nello scongiuro non è più il Tetragramma, che viene sostituito da un complesso di

⁶⁹ Rituali di esorcismo nel mondo ebraico dell'antichità vengono riferiti ad esempio da Giuseppe Flavio nelle *Antichità Giudaiche* e così nei racconti evangelici; se ne trovano alcune testimonianze dirette di epoca tardo-antica nei Papiri Magici Greci (II-IV secolo). Cf. Duling, "The Eleazar Miracle", pp. 1-25; R. Kotansky, "Greek Exorcistic Amulets", in Meyer - Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, pp. 243-277; Berthelot, "Guérison et exorcisme", pp. 135-148.

⁷⁰ Per le interpretazioni di questo testo si veda García Martínez-Tigchelaar-van der Woude, *DJD XXIII*, pp. 195 -198; Eshel, "Genres of Magical Texts", p. 399-400; García Martínez-Martone, *Testi di Qumran*, p. 585; Abate, "Contrôler les démons", p. 290.

⁷¹ Cf. Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 303.

⁷² *mAvot* 5:6.

nomi divini. Inoltre, la domanda sull'origine del demone contiene una variante rispetto al testimone ebraico più antico. Mentre la formula qumranica risulta fortemente influenzata dalla letteratura enochica e apocalittica, nel testo della Genizah, la rappresentazione del demone è completamente separata dall'universo angelico; questa poteva essere semi-umana (frutto dalle unioni illecite di Lilith con gli uomini, secondo il Talmud e i *midrahsim*?) o semi-animale (in virtù dell'identificazione, comune nel testo biblico, di demoni e animali selvatici?).

Quanto rimane costante nelle due formule è lo schema dell'esorcismo basato sullo scongiuro nel nome divino contro un demone che viene sollecitato a rivelare il proprio nome. Questo modello, circolante nelle comunità ebraiche orientali e mediterranee almeno a partire dal I secolo d. C., è stato evidentemente tramandato fino all'epoca medievale.

L'analisi di uno stilema formulare permette così di gettare un ponte sui mille anni che separano la tradizione qumranica e il mondo medievale della Genizah rivelando, se non la prova di un contatto tra i due, almeno la persistenza di un modulo rituale. Eppure, le varianti di questi due testi messi a confronto corrispondono all'immaginario di due culture che si pongono in maniera ormai diversa rispetto al mondo soprannaturale, che danno una diversa interpretazione del ruolo degli angeli e dei demoni, che non interpretano nello stesso modo il sistema di interdizioni e tabù che sono state evocate in queste pagine. Dal confronto di queste varianti si possono così isolare le peculiarità della tradizione qumranica ed inserirla a pieno titolo in una storia della magia ebraica.

ABSTRACT

In this essay, I propose to analyze the meaning of some of the interdictions and beliefs connected to magic and demonology in ancient Judaism by taking into account different sources from the Dead Sea Scrolls. Firstly, I provide a selective overview of passages belonging to normative, exegetical and ritual texts, in which the prohibition of necromancy, divination and incantatory practices is stemmed. These practices are not per se forbidden but when they are related to violations like apostasy, blasphemy, defilement of secrets and sexual transgressions.

Afterwards, I consider some admitted rituals, finalized to divinatory, therapeutic and anti-demonic purposes. On some appointed days, maskilim, recognized sages and the whole community were engaged in their performance and achievement.

In the final part, I attempt to shed light on the changes these traditions underwent outside the Qumranic context and at a later period by comparing the features of one of the exorcist formula used by the members of the community with a similar text from the middle Ages that was discovered among the Cairo Genizah manuscripts.