

Bastoni magici e silenzio efficace nell'Antico Testamento Tra magia e miracolo

Anna Angelini
(Università di Siena)

Abstract

Magic Rods and Efficacious Silence in the Old Testament. Between Magic and Miracle
The focus here is on an analysis of the magic staffs of Aaron and Moses and on the way in which they work, with particular attention to their metamorphoses. Using a comparative method of research, the study also considers post-biblical sources. The goal is to contribute to a clearer definition of “magic practice” and “magic object” in a biblical anthropological perspective. Most of these passages are found in the book of *Exodus* and they are based on a dialectic relationship with Egyptian magical practices: Egypt is conceived as the centre of a magical world with which the Mosaic religion has to deal. I also hope to show that, in this context, there is a stark contrast between the spells of the Egyptian wizards and the silence, of the patriarchs, and the belief that only the divine voice can work magic. From this perspective, the biblical episodes represent a moment of primary importance in the transition from the concept of magic to the concept of miracle.

Keywords

Old Testament, staff, Egypt, magic, miracle.

Archeologia di una bacchetta magica

Numerosi sono gli episodi, all'interno dell'Antico Testamento, nei quali i bastoni di Mosè e di Aronne diventano protagonisti di atti straordinari, il cui significato può essere ulteriormente approfondito attraverso l'interpretazione che la letteratura midrashica e quella talmudica ci hanno trasmesso. L'interesse di un percorso attraverso tali fonti è quello di focalizzare l'attenzione sulla definizione di “oggetto magico” e di “pratica magica” nel contesto del complesso e mai esaurito dibattito sul rapporto tra magia e religione nelle società antiche e, in particolare, nel mondo giudaico¹.

Ricevuto: 10.08.2011. Accettato: 06.12.2011.

¹ Sulla relazione tra l'ambito magico e quello religioso, la cui frontiera era percepita in modo molto diverso nel mondo antico rispetto a oggi, cf.: BRELICH 1976; VERSNEL 1991; GRAF 1994; DE TARRAGON 1995; JEFFERS 1996; RIBICHINI 1998; ABUSCH – VAN DER TOORN 1999; BURKERT 1999; RIBICHINI 2001; BREMMER 2008; MASTROCINQUE 2009. Per un'introduzione generale alla magia nell'Antico Testamento cf. ARATA MANTOVANI 1981; DAN 1997. Oltre alle abbreviazioni citate alla fine dell'articolo, si notino ancora: AHw = W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959-1981; CAD = *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, Chicago-Glückstadt 1956--; DUL = G. DEL OLMO LETE – J. SANMARTÍN, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* (ed. and transl. by W. G. E. Watson), I-II (HdO I/67), Leiden 2002¹, 2004².

Per quanto possa a prima vista sembrare improprio, quantomeno senza una opportuna contestualizzazione, parlare di “bacchetta magica”, è noto che i bastoni dei due patriarchi compiono in successione una serie di azioni veramente prodigiose, che ripercorreremo in breve. Diamo anzitutto uno sguardo alla terminologia: nel corso dei passi cui si farà riferimento, il nome del bastone di Mosè e di Aronne è nella maggior parte dei casi *maṭṭeh*, che i principali dizionari biblici fanno derivare dalla radice *nṯh* “tendere”, “stendere”²: il lessema è ben attestato in tutto l’ambito semitico nella duplice valenza originaria di ramo fiorito da un lato, e simbolo di autorità e comando dall’altro³.

Entrambi gli oggetti subiscono processi metamorfici: il bastone di Mosè durante il colloquio con Dio dal rovelto ardente si tramuta in rettile (*Ex* 4, 1-5) e lo stesso accade alla verga di Aronne davanti agli occhi attoniti del faraone (*Ex* 7, 8-12). Entrambi interagiscono fra loro per scatenare le piaghe sull’Egitto: il bastone di Aronne tramuta l’acqua in sangue (*Ex* 7, 19-20), fa salire le rane (*Ex* 8, 1-2) e poi gli insetti (*Ex* 8, 12-13). Ancora la verga di Mosè, puntata contro il cielo, agisce sui fenomeni atmosferici scatenando la grandine (*Ex* 9, 22-25) e facendo sorgere il vento di scirocco portatore delle cavallette (*Ex* 10, 12-13). Ed è naturalmente col bastone sollevato in alto che Mosè “taglia” il mare per far passare il suo popolo nella fuga dall’Egitto (*Ex* 14, 16). Quando poi gli Ebrei si ritroveranno assetati nel deserto, Mosè farà sgorgare per loro l’acqua colpendo una roccia con il proprio bastone (*Ex* 17, 1-7 e *Nu* 20,1-13) e di lì a poco la verga di Aronne fiorirà magicamente producendo mandorle mature nel cuore di un’unica notte, per designare l’elezione della tribù di Levi al sacerdozio (*Nu* 17, 16-23).

Imprese di questo genere non sono una prerogativa esclusiva dei due patriarchi: in vari punti del testo biblico vi sono altri riferimenti a usi magici dell’oggetto. Nel libro dei *Re* il profeta Eliseo consegna il proprio bastone al suo servo ordinandogli di stenderlo sul volto di un giovane appena morto, nel tentativo di farlo resuscitare (*2R* 4, 29-31). In questo caso il termine biblico è *miš’enet*, ricondotto alla radice *š’n*, “sostenersi”: il valore di “sostegno” è evidente ad esempio in un passo di *Esodo* (21, 19) e in *Zaccaria* (8, 4), dove indica rispettivamente il bastone a cui si appoggia il ferito e il sostegno dell’anziano, e ancora nel famoso Salmo 23, in riferimento metaforico al bastone di Dio “pastore” che rassicura i suoi fedeli: “il tuo bastone e la tua verga mi danno sicurezza”⁴.

Possiamo inoltre ricordare i rami scortecciati con i quali Giacobbe prepara un inganno a Labano per sottrargli il bestiame, con uno stratagemma che pare chiaramente un caso di magia omeopatica (*Gn* 30, 37-41). In questo contesto si possono infine includere le lamentele del profeta Osea sulle abitudini idolatre del suo popolo, che fa uso del bastone come strumento divinatorio (*Hos* 4, 2): in entrambi i passi è utilizzato il termine *maqṣel*, dal significato originario di “ramo”, “germoglio”, di etimologia incerta: sulla base del confronto con altre lingue del semitico meridionale Gesenius

² HALOT, s.v. Cf. anche BROWN – RIVER – BRIGGS, 1906-1952, s.v.

³ Si vedano ad esempio l’ugaritico *mṭ* “bastone” in DUL, s.v.: 602; l’accadico *maṭṭu*, “palo”; *miṭṭu*, “arma divina”, “mazza”, AHW, s.v.: 664; CAD M/1, s.v. Per un’estensione della griglia comparativa di questa radice, comprendente non solo egiziano ed ebraico, ma anche sanscrito, latino e greco, si veda MAYER 1987. Per un’analisi di tutti i nomi biblici per “bastone” e dei loro significati letterali e simbolici si rimanda ad ANGELINI 2005.

⁴ *Ps* 23, 4. Cf. HALOT, s.v.; BROWN - DRIVER - BRIGGS 1906-1952, s.v.

ipotizza una radice *bql*, poi passata in ebraico a *mql*, “germogliare”, riproposta, seppure con qualche perplessità, dai principali lessici, e confrontabile con il latino *baculum*⁵.

Ma la serie più fitta di meraviglie è senza dubbio concentrata nel libro di *Esodo* ed è per noi motivo di grande interesse, in quanto si pone in una relazione dialettica con le pratiche dei maghi egiziani⁶. Vediamo dunque più da vicino questi episodi, cercando di collocarli nel loro contesto di riferimento.

Mosè e le magie d’Egitto

Rileggiamo il racconto dei *mirabilia* compiuti durante la liberazione degli Ebrei dalla schiavitù d’Egitto cercando di enuclearne un’analisi strutturale. Prima di procedere, sarà però fondamentale ricordare che ci troviamo nel contesto della “ricostruzione” biblica, e non in un orizzonte pienamente storico: pertanto certe informazioni saranno accolte, ma sottoposte ad attenta “decodifica”.

Osserviamo anzitutto che il racconto della metamorfosi del bastone in serpente è, per così dire, reduplicato nel giro di pochi capitoli. In un primo momento, dopo aver convocato Mosè al proprio cospetto presso il roveto ardente e avergli rivelato l’incarico che lo attende, Dio gli ordina una prima volta di gettare a terra il bastone che prende vita come rettile, per poi tornare alla normalità nella sua mano. Si tratta dunque di un atto dimostrativo, una prova per vincere le rimostranze del riluttante patriarca affinché egli sia a sua volta in grado di convincere gli anziani di Israele prima, gli Egiziani poi⁷. La stessa metamorfosi viene di fatto riproposta in presenza del faraone, quando questi, in linea con quanto predetto da Dio, chiede a Mosè e Aronne un segno. In questo caso è il bastone di Aronne a trasformarsi⁸. Il resto della vicenda è noto: Dio indurisce il cuore del faraone che non concede agli Ebrei l’uscita dall’Egitto per la celebrazione di sacrifici. Ha così inizio la serie delle piaghe.

Questa sezione nel suo complesso può essere suddivisa in più parti facenti capo ai diversi autori di ciascun flagello: le prime tre piaghe (trasformazione del Nilo in sangue, arrivo delle rane e degli insetti alati)⁹ sono provocate da Aronne per ordine divino¹⁰, mentre l’arrivo della grandine, delle cavallette e delle tenebre è opera di Mosè¹¹. Per tutte è necessario il tramite di un gesto, che consiste generalmente nella stesura della mano e del bastone o, in alternativa, in un colpo inferto con il bastone all’oggetto su cui si vuole produrre una trasformazione (l’acqua del Nilo, che colpita si trasforma in sangue, e la polvere della terra che, battuta, genera un pullulare di insetti). In un caso i due fratelli agiscono insieme, spargendo in aria la cenere che in un procedimento di

⁵ Cf. GESENIUS 1840, 2.1: 816; BROWN – DRIVER – BRIGGS 1906-1952, s.v.; HALOT, s.v. I dizionari di ebraico talmudico considerano invece il sostantivo derivato dalla radice biblica *qll*, “far oscillare”, “roteare”, “scuotere”; cf. JASTROW 1950, s.v. Per una discussione comparativa della radice si vedano MAYER 1974: 307-308; MAYER 1987: 25-26.

⁶ DE TARRAGON 1995: 2075-2076.

⁷ *Ex* 4, 1-5.

⁸ *Ex* 7, 9-13.

⁹ “Zanzare” per la *LXX*, ma la tradizione rabbinica è concorde nel ritenerli “pidocchi”, secondo le fonti riportate da GINZBERG 1969: 277, n. 183 dell’edizione italiana.

¹⁰ *Ex* 7, 19-20; 8, 1-2; 12-13.

¹¹ *Ex* 9, 22-23; 10, 12-13; 21-22.

magia simpatica si tramuta in un brulicare di pustole¹². Altre tre piaghe prevedono invece l'azione diretta di Dio, che avviene senza necessità di tramite: per mandare il miscuglio di bestie¹³ e la peste egli interviene mediante la sola voce, mentre nell'ultimo e decisivo flagello, la morte dei primogeniti, passa di persona in mezzo alle case¹⁴. Questa tripartizione non era sfuggita nemmeno ai commentatori antichi, tant'è che Filone di Alessandria cerca di associare a ogni gruppo di piaghe un elemento dell'universo¹⁵, mentre alcuni *midrashim* individuano differenti ragioni per cui a uno dei due fratelli è stato assegnato un gruppo di piaghe piuttosto che un altro¹⁶.

In realtà leggendo il racconto di *Esodo*, impostato su una successione di azioni che si svolgono secondo una struttura ripetitiva sempre identica, quasi formulare, osserviamo che le funzioni svolte da Mosè e da Aronne nel corso del racconto sono per lo più interscambiabili e che per entrambi è posta in evidenza la necessità di appoggiarsi a uno strumento materiale: il bastone appunto (e in un unico caso la cenere). In questa cornice vanno a mio parere inquadrare alcune testimonianze che identificano addirittura i due bastoni. Ne è un esempio l'opinione rabbinica riportata nel commento a un passo di *Numeri* in *Yalquṭ*:

“ ‘Questo è ciò che dice la Scrittura:’ lo scettro della tua forza manderà il Signore da Sion, e questo è anche il bastone che fu nelle mani di Giuda, secondo quanto è detto: ‘Il cordone, il sigillo e il bastone che è nella tua mano’. Ed esso fu nelle mani di Mosè secondo quanto è detto: ‘Prendi questo bastone nella tua mano’. Ed esso fu nelle mani di Aronne secondo quanto è detto: ‘E Aronne stese il suo bastone’. Ed esso fu nelle mani di Davide secondo quanto è detto: ‘E prese il bastone nella sua mano’. Ed esso fu nelle mani di ogni re finché fu distrutto il Santuario. E così quel bastone è destinato a essere dato al Messia e a dominare i popoli del mondo, perciò è detto: ‘lo scettro della tua forza manderà il Signore da Sion’ ”¹⁷.

Anche Ibn Ezra identifica il bastone di Mosè con il bastone fiorito di Aronne che “era posto davanti alla Testimonianza”¹⁸.

¹² *Ex* 9, 8-9.

¹³ *Ex* 8, 16-20: alla lettera ‘arov, “il mucchio”: per alcuni uno sciame di insetti, per altri un insieme di dannose bestie feroci. Cf. CASSUTO 1967, *ad loc.*; per le interpretazioni rabbiniche si vedano le fonti riportate da GINZBERG 1969: 278 n. 188 dell'edizione italiana.

¹⁴ *Ex* 9, 1-6; *Ex* 12, 23-29. In *Ex* 9, 3, 5-6 sembra esserci un gioco di parole fra *davar*, “parola” di Dio, ma anche “cosa”, e *dever*, “peste”.

¹⁵ PHILO, *Vita Mosis* 1, 96-97.

¹⁶ *Shemot Rabbah* 12, 4: “Di questi colpi tre furono per mano di Aronne, tre per mano di Mosè, tre per mano del Santo, Benedetto Egli sia, e uno per mano di tutti quanti insieme. Sangue, rane, pidocchi, che erano sulla terra, per mano di Aronne; grandine, cavallette, tenebre per mano di Mosè, poiché esse erano nell'aria, visto che Mosè ha il potere sulla terra e sui cieli; lo sciame, la peste e la piaga dei primogeniti per mano del Santo, Benedetto Egli sia, e le ulcere per mano di tutti e tre insieme”. (Questa come le altre traduzioni dall'ebraico sono di chi scrive, salvo ove diversamente indicato; l'edizione in lingua inglese di riferimento è LEHRMAN 1983). Si veda anche la tradizione secondo cui Mosè non poteva colpire il Nilo per rispetto delle acque in cui era nato, riportata ad esempio da *Shemot Rabbah* 10, 4. Cassuto menziona un'altra tripartizione proposta da Rashbam a seconda della presenza o meno di un avvertimento preliminare al faraone, cf. CASSUTO 1967: 92-93.

¹⁷ *Yalquṭ Šim'oni* 1, 763.

¹⁸ IBN EZRA, *Comm. a Nu* 20, 9.

Al di là della genealogia del bastone, nobilitata attraverso la tecnica midrashica dell'intertestualità biblica, ciò che preme osservare, a partire dalla duplicazione dell'episodio della trasformazione del bastone in serpente e dalla struttura generale del racconto delle piaghe, è che bastone di Mosè e bastone di Aronne sono posti sullo stesso piano in una relazione di equivalenza e interscambiabilità, mentre la regia di ogni singolo episodio è per intero affidata a Dio. È infatti Dio che prima di ogni azione ripete a Mosè per due volte le direttive sul da farsi¹⁹, quando non arriva a intervenire direttamente.

In opposizione a questa "squadra" ebraica, costituita da Mosè e Aronne e capeggiata da Dio, si trova il polo egiziano composto dal faraone e dal suo seguito di maghi.

Le operazioni compiute da Mosè e Aronne infatti vengono continuamente riprodotte dagli stregoni del faraone per poi essere sconfitte in maniera sistematica e progressiva. Sappiamo che quando il bastone di Aronne gettato a terra si tramutò serpente i maghi fecero la stessa cosa con i loro bastoni, ma la verga di Aronne inghiottì i bastoni degli egiziani. Lo scontro tra queste due forze è tanto più interessante se consideriamo che già nell'antichità l'Egitto era considerato la culla del mondo occulto e dei suoi segreti, *fons et origo* di ogni pratica magica tra le civiltà del Mediterraneo. È fuor di dubbio che la magia rivestisse un ruolo importante nella religione ufficiale egiziana e che le funzioni del mago non fossero ben distinte – ai nostri occhi – da quelle del sacerdote²⁰. Fra le esercitazioni magiche è tra l'altro testimoniato l'uso di trasformare figurine di cera in esseri viventi, per poi farli ritornare al loro stato primigenio²¹. Nel ciclo di storie tramandatoci dal papiro di Westcar si racconta, ad esempio, di un mago che diede vita a un coccodrillo di cera e lo usò per cacciare l'amante della moglie²². Ci sono pervenuti inoltre alcuni bastoni o "bacchette apotropache", di forma ricurva, incise con immagini di animali, tra cui scorpioni, serpenti e mostri di vario genere. Alcuni di essi sono associati a delle divinità e facevano parte dell'equipaggiamento del mago. Anche se non sono rimasti incantesimi che descrivono l'esatto uso di queste bacchette, si presume che essi avessero un certo ruolo nei riti magici privati e che lo stregone cercasse, attraverso il bastone, di dominare le forze demoniache simboleggiate dalle creature incise sull'oggetto, cercando di convertirle in energie protettrici o comunque asservite ai propri scopi²³.

Questo tipo di pratiche costituisce dunque lo sfondo di riferimento del racconto biblico, che le riecheggia in maniera sintetica. Doveva certo trattarsi di tecniche abbastanza semplici e basilari se *Shemot Rabbah* racconta che di fronte alla prima

¹⁹ La struttura è ogni volta la medesima: Dio dà istruzioni a Mosè in privato prima che questi parli con il faraone; dopo il colloquio con il faraone Dio ripete un'altra volta al profeta cosa egli debba fare per provocare la piaga: *Ex* 7, 1, 9 (metamorfosi del bastone in serpente); *ibid.* 7, 14, 19 (Nilo); *ibid.* 7, 26; 8, 1 (rane); e così via.

²⁰ Per la ricezione della figura del mago egiziano nell'antichità classica cf. ad esempio BERNAND 1991: 54-62. Per un'introduzione alla magia egiziana cf. PINCH 1994; BORGHOUTS 1995 (che presta particolare attenzione al rapporto tra magia e medicina); BRESCIANI 2001: 283 ss. Sui meccanismi che regolano il funzionamento delle pratiche magiche in Egitto e sullo statuto sociale del mago cf. RITNER 1993. Una sintesi bibliografica di carattere generale è riportata da RIBICHINI 1998: 16.

²¹ LOEWENSTAMM 1962.

²² Papiro Westcar 2, 15-4, 7, cit. da SAUNERON 1966: 44; cf. anche PINCH 1994: 51, 96-97; cf. inoltre il contributo di L. Kákosy, "La magia nell'Antico Egitto", in KÁKOSY – ROCCATI 1985: 69 ss.

²³ BISI 1965; BONNET 1952: 880-881, s.v. *Zauberstab*; PINCH 1994: 10-11, 76-89.

metamorfosi di Aronne i maghi si misero a ridere e chiamarono alcuni bambini che furono in grado di riprodurre l'esperimento. Persino la moglie del faraone si esibì in un tentativo. L'eccezionalità dell'azione di Aronne è però precisata dal *midrash*: la verga inghiottiti gli altri bastoni dopo essere ritornata verga, ovvero dopo aver ripreso la sua forma di oggetto inanimato. In effetti, spiegano Rav Levi e Rav José ben Hanina, se li avesse inghiottiti nelle sembianze di serpente non ci sarebbe stato nulla di cui stupirsi: è infatti normale che gli animali si divorino fra loro. E, aggiungono, dopo averne inghiottiti dieci mucchi, non si ingrossò nemmeno di un poco. Allora tutti riconobbero di essere di fronte a qualcosa di ben più grande dei prodigi che erano in grado di compiere i maghi egiziani²⁴.

Dopo questo primo episodio lo scontro fra le due forze in campo prosegue: la Bibbia ci dice infatti che i maghi riuscirono a cambiare l'acqua del Nilo in sangue e a far salire le rane, ma il tentativo di generare le zanzare (o pidocchi, che dir si voglia) si risolse in un fiasco²⁵. Anche in questo caso il *Midrash Rabbah* dà una sua spiegazione: gli stregoni non riuscirono in realtà a riprodurre nessuna delle piaghe, ma diedero al faraone solamente un'illusione ottica. Ciò è dovuto al fatto che un mago può spostare cose già esistenti e farle apparire in nuovi ambienti o sotto nuove forme (quindi esso può riuscire per esempio a spostare una rana da un luogo all'altro), ma non può creare qualcosa dal nulla. Questa osservazione conferma dunque che il potere della creazione e *nihilo* è un'esclusiva divina²⁶.

Da qui in poi lo scacco degli stregoni d'Egitto è definitivo, ed essi non tentano nemmeno più di emulare le prodezze dei due patriarchi. Le fonti post-bibliche ancora una volta accentuano il dislivello fra gli avversari, dicendo che quando Dio mandò le ulcere qualcuno cercò di imitare il prodigio ma venne colpito dalle ulcere stesse che aveva procurato²⁷.

Da questa analisi del conflitto tra prodigi divini e magia egiziana possiamo dunque individuare una similarità apparente di tecniche che conduce a risultati però molto diversi: Mosè e Aronne assumono caratteristiche sempre più stregonesche, interagendo in maniera diretta e dialettica con i personaggi della reggia del faraone, allo scopo finale di marcare la superiorità che distingue l'autentica azione divina, unica portatrice di segni veritieri, dai sortilegi che si rivelano infine di poco valore. La pratica magica, che tanta parte aveva nella dimensione religiosa dell'Egitto, viene a questo punto liquidata come mera stregoneria. In sostanza la soglia fra magia e miracolo viene per un momento annullata per poi essere riaffermata in maniera ancora più esplicita: siamo dunque nel cuore di ciò che Jan Assman ha definito la "distinzione mosaica", il momento che delinea lo spazio del monoteismo e pone fine in maniera irreversibile alla traducibilità interculturale tra i culti politeistici del mondo antico, distinguendo la "vera religione" dalla "pagana superstizione", di cui l'Egitto rappresenterà d'ora in poi la

²⁴ *Shemot Rabbah* 9, 6-7.

²⁵ *Ex* 7, 22; 8, 3; 8, 14-15.

²⁶ *Shemot Rabbah* 10, 7; b*Sanhedrin* 67b. Sulla teologia della salvezza sottesa al racconto della liberazione dall'Egitto, secondo la quale il Dio salvatore che compie i *mirabilia* in Egitto è lo stesso Dio creatore cf. PERANI 2003: 86 ss.

²⁷ PRE 48; cf. *Shemot Rabbah* 11, 6.

quintessenza²⁸. Ritengo pertanto che gli episodi relativi ai prodigi d'Egitto si possano situare in una fase cruciale per la definizione di un confine, quello tra magia e miracolo, che nello scenario culturale del Vicino Oriente Antico non era certo segnato nettamente. Ce ne dà un'ulteriore dimostrazione il lessico biblico dove, a fronte della mancanza di un termine specifico per magia e uno per miracolo, si trovano invece da un lato una serie di termini tecnici connotanti il mago, di derivazione accadica e non privi di una connotazione negativa²⁹, dall'altro i più generici *ʾōtot*, “segni”; *mofetym*, “prodigi”³⁰; *nifla ʾot*, “azioni meravigliose”, tutti attinenti alla sfera semantica del miracoloso³¹.

Alla luce di queste riflessioni assumono particolare rilievo quei tratti “egizianizzanti” assunti dalla figura di Mosè nella tradizione post-biblica, non solo giudaica ma anche greco-romana. Ricordiamo in questo senso la presunta origine egiziana su cui insistono le numerose fonti di età ellenistica discusse da Jan Assmann, divenute nel tempo parte integrante della “mnemostoria” dell'esodo³². Si consideri inoltre la parentela tra Mosè e Jethro, che l'*aggadah* considera uno dei consiglieri del faraone. Secondo il *Pirque ʾ de Rav Eliezer* anch'egli fu coinvolto nelle vicende del

²⁸ Tale definizione non è coniata dall'autore in una prospettiva prettamente storica (non si riferisce, cioè, a un momento precisamente definito nel tempo), quanto piuttosto al fine di indicare da un punto di vista teologico e culturale la distinzione tra vero e falso in ambito religioso: egli la chiama “mosaica” in quanto la tradizione la riferisce a Mosè; anche in questo caso il riferimento non è al personaggio storico (di cui si hanno pochissime tracce), ma a Mosè come “figura del ricordo”: Assmann analizza in particolare quale funzione abbia svolto l'Egitto nelle tradizioni bibliche ed extrabibliche riguardanti l'uomo Mosè. In questi termini il concetto di “distinzione” o “rivoluzione mosaica” è utilizzato anche all'interno del presente contributo. Cf. ASSMANN 1998: 17 ss.; si veda inoltre il suo intervento nel volume di OTTO 2000: 151-175. Sull'importanza della rivelazione sul Sinai e dell'esodo nella costruzione dell'identità religiosa di Israele cf. ASSMANN 1992: 161 ss.

²⁹ Ad esempio *mekaššep*, dall'accadico *kašapu* (cf. HALOT, s.v. *kšp*), usato al femminile per designare le streghe (*Ex* 22, 18), mentre al maschile indica gli incantatori in Israele (*Mal* 3, 5), gli indovini o gli astrologi in Egitto e in Babilonia (*Ex* 7, 11; *Da* 2, 2); oppure *qosem*, da una radice *qsm* attestata in arabo nel senso di “distribuire”, “dare la parte assegnata a ciascuno”, specialmente tirando a sorte nel santuario, in etiopico e siriano nel valore di “praticare la divinazione” (HALOT, s.v.). *Qosem* sarebbe l'indovino di professione: il sostantivo è usato in riferimento all'indovino Balaam (*Nu* 23, 23) e in generale sembra essere una figura diffusa fra Moabiti e Madianiti (*Nu* 22, 7), Filistei (*IS* 6, 2), Babilonesi (*Jes* 44, 25; *Ez* 21, 26). La menzione del *Qosem* ricorre anche nelle polemiche contro i falsi profeti di Israele (ad esempio *Mi* 3, 6; *Sach* 10, 2). In senso positivo il termine si trova in *Prv* 16, 10, in cui si dice che le labbra del re sono come un oracolo. Per un esame approfondito del lessico biblico relativo alla divinazione e alla magia si veda CRYER 1994: 255-263.

³⁰ *ʾwt* indica in ambito teologico il segno con valore conoscitivo, ovvero, secondo la definizione di Gunkel, “un oggetto, fatto, o evento da cui si dovrebbe riconoscere, apprendere, intuire o ricordare la credibilità di qualcosa”: con questo nome sono appunto indicate le piaghe d'Egitto. Esso non è esclusivamente volto a stupire gli spettatori, quanto piuttosto a mediare una conoscenza o sollecitare un certo comportamento. Così i segni compiuti da Dio in Egitto per il tramite di Mosè non hanno lo scopo ultimo di terrorizzare il faraone e gli Egiziani, quanto piuttosto di spingerli a riconoscere l'autorità di Jahvè. Associato a *ʾwt*, soprattutto nel Deuteronomio e nei profeti, è *mwft*, “prodigio”, segno premonitore volto a confermare, ammonire o intimorire (HELFMAYER 1998).

³¹ Dalla radice *flʾ*, che indica “il momento in cui un'azione intrapresa da un esecutore diventa efficace, comincia ad avere effetto” (HALOT, s.v. *flʾ*), il participio *niphal*, usato per lo più al plurale, è di norma riferito agli atti miracolosi di Dio. Per un approfondimento su questi termini si vedano KUEMMERLIN 1992; LICHT 1997.

³² Per una sintesi di queste fonti si veda anche OTTO 2000: 155-166. Per la definizione di “mnemostoria” cf. ASSMANN 1998: 10 ss.

bastone magico. Nel riferire ancora di una genealogia mitica dell'oggetto che proviene addirittura dal giardino dell'Eden, Rav Levi racconta che esso passò di mano in mano fino ad arrivare a Giuseppe, per poi alla sua morte essere portato nel palazzo del faraone. Qui Jethro vide il bastone e i "prodigi che erano su di esso", lo desiderò ardentemente, se ne impadronì e lo piantò nel proprio giardino, e nessun uomo riuscì più ad avvicinarsi ad esso, tranne Mosè. Egli fu in grado di leggere i prodigi incisi sulla corteccia e gli bastò perciò stendere la mano per prenderlo³³. Anche in questo caso, a partire da un *background* di somiglianza apparente fra genero e suocero, emerge la superiorità di Mosè, la quale è ricondotta in ultimo grado alla sua elezione divina, che gli permette non solo di "vedere" il bastone, ma di "leggere" o "pronunciare" i miracoli incisi in esso³⁴: è infatti opinione condivisa dal Midrash, dal Talmud e dallo *Zohar* che sul bastone magico fossero incise le iniziali di ciascuna delle dieci piaghe³⁵.

L'aneddoto è un ulteriore esempio della tendenza *midrashica* ad amplificare gli elementi meravigliosi presenti nella vicenda. Ne aggiungeremo ancora un paio: Artapano racconta che quando Mosè giunse al cospetto del faraone fu gettato per ordine di quest'ultimo in una prigione, i cui cancelli si aprirono da soli durante la notte, e che il sovrano svenne al sentire pronunciare da Mosè il nome del Dio che l'aveva mandato³⁶. Il *Divre' ha Yamim* narra che due leoni furono sguinzagliati contro il patriarca all'ingresso del palazzo, ma che egli sollevò il suo bastone e gli animali gli corsero incontro scodinzolando³⁷. La figura di Mosè con il passare del tempo si connota di elementi favolistici e leggendari appartenenti non più soltanto allo stereotipo del mago, ma anche propri della caratterizzazione del santo cristiano³⁸.

Silenzio efficace e parole pericolose

Un'ultima osservazione riguarda quella che si può definire la dimensione sonora del racconto. Nel confronto tra la magia ebraica e quella egiziana si inserisce una relazione rovesciata tra parola e silenzio. Ogni volta che in *Esodo* sono menzionati i tentativi egiziani di imitare i prodigi, si fa riferimento all'uso di incantesimi (*lat*, da una radice *lwt*, "avvolgere", "avviluppare"»), da cui il significato di "arti occulte") che però, come abbiamo visto, a un certo punto falliscono: "e fecero così gli stregoni con i loro incantesimi per far uscire gli insetti e non poterono"³⁹. Rashi, nel commentare il termine, che compare esclusivamente in questo contesto, si sofferma sul significato dell'espressione *belatehem*: "formule magiche che essi pronunciavano in segreto e a

³³ PRE 40.

³⁴ *Ibid.* (*waera'ah 'et ha-mat'teh weqara' 'et ha-'otot aleyw*).

³⁵ *Shemot Rabbah* 8, 3; *Zohar*, *Wae'ra* 28 a; *Beshallah* 48 a. Secondo lo *Zohar* sul bastone di Mosè era inciso anche il tetragramma; lo stesso è detto per il bastone di Aronne in *Bamidbar Rabbah* 18, 23.

³⁶ Artapanus *apud* EUS., *Praep.* 9, 27, 22-26 (= fr. 14 Müller, FHG III 220-224; fr. 3 Jacoby, FHG III C 682-686).

³⁷ Cit. da GINZBERG 1969: 91 e 273 (n. 156) dell'edizione italiana.

³⁸ Si confronti ad esempio la discesa di Cristo agli Inferi nel Vangelo di Nicodemo, in cui le porte di bronzo e le sbarre di ferro si sgretolano all'ingresso di Gesù nel Regno dei morti: ERBETTA 1975: 268.

³⁹ *Ex* 8, 14.

bassa voce⁴⁰. Ora, è noto che l'uso di formule e incantamenti è elemento di rilievo di ogni pratica magica, spesso ritenuto indispensabile per la buona riuscita del rituale⁴¹.

In questo contesto il sortilegio pronunciato dagli stregoni si contrappone perciò al silenzio in cui si svolgono le azioni compiute dai patriarchi per mezzo del bastone Mosè e di Aronne e da questo silenzio è superato rispetto all'efficacia. Abbiamo già visto come la tradizione rabbinica insista sul fatto che sul bastone fossero incise le iniziali delle dieci piaghe o, in alternativa, le iniziali del nome divino, a indicare che è solo attraverso di esso che la performatività dell'atto si realizza in maniera compiuta. È dunque esclusivamente Dio, nel racconto, a gestire in prima persona la comunicazione, dando istruzioni ai suoi uomini e garantendo (nell'interpretazione post-biblica) l'efficacia dell'azione magica attraverso l'incisione del proprio nome sul veicolo materiale dell'operazione.

Mi pare che in una prospettiva di tal genere assuma particolare rilievo un altro dato: nel famoso episodio di *Numeri* in cui Mosè fa uscire acqua per gli Israeliti nel deserto, egli viene poi redarguito aspramente da Dio e insieme al fratello riceve la punizione di non poter entrare in terra di Canaan⁴². Il dibattito sulla natura effettiva della colpa di Mosè in questa circostanza è cominciato in età antica e prosegue tutt'ora, incentivato dalla difficoltà di comprendere le ragioni di un castigo così duro, dal momento che egli non agisce di propria iniziativa ma obbedendo a un ordine divino. Parte dell'interpretazione rabbinica e moderna individua le sue responsabilità nelle parole tracotanti che egli pronuncia prima di colpire la roccia: "Ascoltate, o ribelli: vi faremo forse noi uscire acqua da questa roccia?"⁴³. L'uso della prima persona plurale e l'epiteto dispregiativo nei confronti del suo popolo sono dunque indici di un atto di superbia, di una negazione dell'autorità divina, e soprattutto di un'assunzione eccessiva di merito rispetto all'evento miracoloso che sta per verificarsi. In questo risiede dunque la gravità della sua colpa: proprio nel momento in cui ha allontanato il suo popolo dalla terra d'Egitto, simbolicamente luogo di un paganesimo da aborrire, Mosè rischia di somigliare un po' troppo a quei maghi che ha appena affrontato e lasciato al di là del mare, quasi non avesse preso sufficientemente le distanze dalle seduzioni dell'idolatria⁴⁴.

⁴⁰ Rashi, *Comm. a Ex 7, 22*. Per l'interpretazione del passo in riferimento alle pratiche stregonesche e all'aiuto di demoni cf. anche b*Sanhedrin* 76b.

⁴¹ MAUSS 1902-1903: 33-37. In particolare per l'Egitto già Sauneron aveva sottolineato come *toute la magie égyptienne n'est qu'une question de mots* e il gesto rituale occupi di fatto un ruolo secondario, non sempre essenziale (SAUNERON 1966: 32 ss). Sui meccanismi che regolano il funzionamento dell'incantesimo nella lingua egizia cf. MAYER 1987bis: 99-110. Artapano nella sua versione del racconto della liberazione dall'Egitto parla esplicitamente di *μαγγάνοι καὶ ἐπαιδαί* messi in atto dai maghi per produrre un serpente e colorare l'acqua del Nilo. Cf. Artapanus *apud* EUS., *Praep.* 9, 27, 30. Sul rapporto fra parola e atto nella pratica magica degli antichi cf. inoltre GRAF 1994: 199-215.

⁴² *Nu* 20, 8-12.

⁴³ *Nu* 20, 11. Sulla questione si vedano MILGROM 1983; BIENAIMÉ 1984: 114-135, con ricco repertorio di fonti.

⁴⁴ Nel commentare le istruzioni che Dio dà a Mosè in questa occasione (nella doppia versione riportata in *Ex* 17, 5: "Tieni nelle tue mani il bastone con cui hai colpito il fiume") lo Zohar (*Beshallah* 48 a/b) sottolinea invece la centralità della presenza divina nell'azione magica, che si manifesta ancora attraverso le iniziali incise sul bastone: "dovette essere utilizzato quel bastone perché su di esso erano incisi i miracoli ed era impresso il Nome Santo".

Non a caso, forse, Dio aveva affidato la missione in Egitto a un uomo che era “pesante di bocca e pesante di lingua”⁴⁵. La riuscita dell’operazione, in ultima analisi, non è più ricondotta alla tecnica dell’incantesimo, alle qualità del mago o alle proprietà magiche dell’oggetto, pure se il bastone di Mosè ne possiede molte, ma alla voce divina, unica detentrica di una parola efficace.

Bibliografia

- ABUSCH – VAN DER TOORN 1998 = T. ABUSCH – K. VAN DER TOORN (eds.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, STYX Publications, Groningen 1999.
- ANGELINI 2005 = A. ANGELINI, “Bastoni, scettri e rami nell’Antico Testamento. Materiali per un’analisi linguistica e antropologica”, *Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano* 58/3, 2005: 3-26
- ARATA MANTOVANI 1981 = P. ARATA MANTOVANI, “La magia nei testi preesilici dell’Antico Testamento”, *Henoch* 3, 1981: 1-21.
- ASSMANN 1992 = J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, München 1992 (trad. it.: *La memoria culturale: scrittura, ricordo e identità politiche nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997).
- ASSMANN 1998 = J. ASSMANN, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1998 (trad. it.: *Mosè l’Egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano 2000).
- BIENAIMÉ 1984 = G. BIENAIMÉ, *Moïse et le don de l’eau dans la tradition juive ancienne: Targum et Midrash*, Biblical Institute Press, Rome 1984.
- BISI 1965 = M. BISI, “Bastoni magici inediti del Museo Egizio di Firenze”, *Rivista degli studi orientali* 40, 1965: 177-195.
- BERNARD 1991 = A. BERNARD, *Sorciers grecs*, Fayard, Paris 1991.
- BONNET 1952 = H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Walter de Gruyter, Berlin 1952.
- BORGHOUTS 1995 = F. BORGHOUTS, “Witchcraft, Magic and Divination in Ancient Egypt”, in J.M. Sasson *et al.* (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 3, Charles Scribner’s Sons, New York 1995: 1775-1785.
- BRELICH 1976 = A. BRELICH, “Tre note”, in P. XELLA (ed.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Bulzoni, Roma 1976: 103-110.
- BREMMER 2008 = J. N. BREMMER, “Magic and Religion?”, in Id., *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Brill, Leiden – Boston 2008: 347-352.
- BRESCIANI 2001 = E. BRESCIANI (ed.), *Testi religiosi dell’Antico Egitto*, Mondadori, Milano 2001.
- BROWN – DRIVER – BRIGGS 1906 – 1952 = F. BROWN – S. R. DRIVER – C. A. BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press, Oxford 1906-1952.
- BURKERT 1999 = W. BURKERT, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Marsilio, Venezia 1999.
- CASSUTO 1967 = U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1967.

⁴⁵ Ex 4, 10.

- CRYER 1994 = F. H. CRYER, *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation* (Journal for the Study of the Old Testament Suppl. Series, 142), Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
- DAN 1997 = J. DAN, "Magic", in C. ROTH – G. WIGODER (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, CD-Rom edition, Jerusalem 1997.
- DE TARRAGON 1995 = J.-M. DE TARRAGON, "Witchcraft, Magic and Divination in Canaan and Ancient Israel", in J. M. SASSON et al. (eds.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 3, Charles Scribner's Sons, New York 1995: 2071-2081.
- ERBETTA 1975 = M. ERBETTA (ed.), *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli*, vol. I/2, Marietti, Casale Monferrato 1975.
- GESENIUS 1840 = W. GESENIUS, *Thesaurus Philologicus Criticus Linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti*, 4 voll., Sumptibus Fr. Chr. Guil. Vogelii, Lipsiae 1840
(<http://www.archive.org/details/GeseniusThesaurusPhilocriticovt.Lat.ed.1835.Lexhebchaldots>).
- GINZBERG 1969 = L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, voll. 2/5, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1969 (trad. it. di E. Löwenthal, *Le Leggende degli Ebrei, vol. 4: Mosè in Egitto, Mosè nel deserto*, Adelphi, Milano 2003).
- GRAF 1994 = F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Société d'édition des Belles Lettres, Paris 1994 (trad. it. *La magia nel mondo antico*, Laterza, Roma – Bari 1994).
- HELFMAYER 1988 = F. G. HELFMAYER, s.v. "wt", in G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. 1, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1973 (trad. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 1, Brescia 1988): 358-398.
- JASTROW 1950 = M. JASTROW, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 voll., Pardes Publishing House, New York 1950.
- JEFFERS 1996 = A. JEFFERS, *Magic & Divination in Ancient Palestine & Syria*, Brill, Leiden 1996.
- KÁKOSY – ROCCATI 1985 = L. KÁKOSY – A. ROCCATI, *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Panini, Modena 1985.
- KUEMMERLIN 1992 = J. K. KUEMMERLIN, "Magic", in D. N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, vol. 4: 468-471.
- LEHRMAN 1983 = S. M. LEHRMAN, *Exodus*, in H. FREEDMAN – M. SIMON (eds.), *Midrash Rabbah*, 3rd ed., Soncino, London – New York 1983.
- LICHT 1997 = J. LICHT, "Miracle", in C. ROTH – G. WIGODER (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, CD-Rom edition, Jerusalem 1997.
- LOEWENSTAMM 1962 = S. LOEWENSTAMM, "maṭṭeh", in AA. VV., *Encyclopedia Miqra'it*, vol. 4, Bialik Institute, Jerusalem 1962.
- MASTROCINQUE 2009 = A. MASTROCINQUE, "Culti orientali e magia: alcune riflessioni", in C. BONNET – V. PIRENNE-DELFORGE – D. PRAET (éds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique* (Roma, 15-18/12/2006), Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles 2009: 81-87.
- MAUSS 1902-1903 = M. MAUSS, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (L'Année Sociologique), Paris 1902-1903.
- MAYER 1974 = M. L. MAYER Modena, "Note etimologiche V", *Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano* 27/3, 1974: 299-308.
- MAYER 1987 = M. L. MAYER Modena, "A proposito di alcune denominazioni del 'bastone' in ebraico biblico", *Acme. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano* 40/2, 1987: 25-30.
- MAYER 1987bis = M. L. MAYER Modena, "Spunti di ricerca su magia e lingua nell'Antico Egitto", in A. ROCCATI – A. SILLOTTI (edd.), *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni, Atti del convegno internazionale di studi, Milano, 29-31 ottobre 1985*, Rassegna Internazionale di Cinematografia Archeologica Arte e Natura Libri, Verona 1987: 99-110.

- MILGROM 1983 = J. MILGROM, "Magic, Monotheism and the Sin of Moses", in H. B. HUFFMON – F. A. SPINA – A. R. W. GREEN (eds.), *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*, Eisenbrauns, Winona Lake 1983: 251-265.
- OTTO 2000 = E. OTTO (hrsg.), *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000 (trad. it.: *Mosè, Egitto e Antico Testamento*, Brescia 2006).
- PERANI 2003 = M. PERANI, *Personaggi biblici nell'esegesi ebraica*, Giuntina, Firenze 2003.
- PINCH 1994 = G. PINCH, *Magic in Ancient Egypt*, British Museum Press, London 1994.
- RIBICHINI 1998 = S. RIBICHINI, "La magia nel Vicino Oriente antico. Introduzione tematica e bibliografica", in *Magic in the Ancient Near East (=Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico 15)*, Verona 1998: 5-16.
- RIBICHINI 2001 = S. RIBICHINI, "Fascino dall'Oriente e prime lezioni di magia", in S. RIBICHINI – M. ROCCHI – P. XELLA (edd.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, CNR, Roma 2001: 103-115.
- RITNER 1993 = R. K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1993.
- SAUNERON 1966 = S. SAUNERON, "Le monde du magicien égyptien", in S. SAUNERON (éd.), *Le monde du sorcier: Égypte, Babylone, Hittites, Israël, Islam, Asie centrale, Inde, Nepal, Cambodge, Vietnam, Japon*, Éditions du Seuil, Paris 1966.
- VERSNEL 1991 = H. S. VERSNEL, "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen* 38/2, 1991: 177-197.