

Quaderni di Studi Indo-Mediterranei

II
(2009)

Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo

Dreams and Visions
in the Indo-Mediterranean World

a cura di
Daniela Boccassini



Edizioni dell'Orso
Alessandria

Indice

INTRODUZIONE	p. I
<i>Sogno e visione: mistero, “mania”, magia, realtà</i> di Daniela Boccassini	1
DALLA PREISTORIA ALLA TARDA ANTICHITÀ	21
<i>Sogni e onirismo nei dialetti d’Europa: evidenza etnolinguistica di una continuità preistorica</i> di Francesco Benozzo	23
<i>Rock Art, Radiant Visions and Dreamscapes in Central Asia</i> di Kenneth Lymer	41
<i>Svapna: alcune considerazioni sull’epistemologia del sogno</i> di Gianni Pellegrini	71
<i>Buddhist Dreams, Wet Dreams and Herophilus of Alexandria</i> di Giulio Agostini	91
<i>Prolegomena to the Reconstruction of the Archetype of the Greek Somniale Danielis</i> di Steven Oberhelman	107
<i>Onirocritique et rationalité dans le monde grec antique : la méthode d’Artémidore de Daldis</i> di Jean-Marie Flamand	125
DAL MEDIOEVO ALL’ETÀ MODERNA	149
<i>Da Daniele al Sefer ha-razim: invocazioni angeliche e interpretazioni oniriche in alcuni testi ebraici</i> di Giancarlo Lacerenza	151

<i>Note sul sogno e la sua interpretazione nella letteratura classica persiana</i> di Simone Zoppellaro	165
<i>Visions of Heaven and Hell from Late Antiquity in the Near East</i> di Ghazzal Dabiri	177
<i>Mapping Medieval Visions</i> di Matt Horn	191
<i>Libri dei sogni e geomanzia: la loro applicazione letteraria tra Islam, medioevo romanzo e Dante</i> di Valerio Cappozzo	207
<i>Del sogno iniziatico di Polifilo e di alcuni suoi paralleli orientali</i> di Alessandro Grossato	227
<i>Oneiromancy and Indeterminacy in the Renaissance: Rabelais's Interpretation of Dreams</i> di François Rigolot	249
<i>Giordano Bruno e le porte del Sonno: sogno ozioso, immaginazione, memoria</i> di Nicola Cipani	267
<i>Sleeping Mullas: Dreams and Charisma in Shiite Islam</i> di Rainer Brunner	287
DAL MONDO MODERNO ALL'ETÀ CONTEMPORANEA	305
<i>Georg Christoph Lichtenberg "Professor Philosophiae extraordinariae", le "Mille e una notte" e la veste della verità</i> di Giulia Cantarutti	307
<i>Guilt Trips on Royal Roads: Freud's Mediterranean Affinities</i> di Martina Kolb	329
<i>Sohrwardi, Abdelwahab Meddeb et l'espace du rêve : quand rêver c'est voyager vers l'exil</i> di Veronica Amadessi	347

Da Daniele al Sefer ha-razim: invocazioni angeliche e interpretazioni oniriche in alcuni testi ebraici

di Giancarlo Lacerenza

E quando Daniele seppe che l'atto era stato scritto andò a casa sua e, aperte le finestre della sua stanza superiore verso Gerusalemme, tre volte al giorno si metteva in ginocchio, pregava e ringraziava il suo Dio, come faceva anche prima.

Dan 6:10

Allora Daniele andò a casa sua e fece conoscere la cosa ad Anania, Mishael e Azaria, suoi compagni, per chiedere misericordia al Dio del cielo a proposito di questo segreto (*raz*) ... Allora il segreto fu rivelato a Daniele in una visione notturna (*be-ḥezwā dy-leylyā*), quindi Daniele benedisse il Dio del cielo.

Dan 2:17-19

1. Qualsiasi tentativo di compiere una ricognizione, sia pur breve, sul tema dell'onirismo nella cultura ebraica, deve confrontarsi con una bibliografia di proporzioni ragguardevoli, ma in cui è possibile riscontrare un sensibile squilibrio¹. Mentre infatti è stato compiuto un notevole cammino sulla sponda sia della letteratura biblica² sia del suo contesto vicino-orientale antico³, come anche di quella rabbinica e segnatamente talmudica⁴, non altrettanto si è progredito per quanto riguarda la produzione scritta del medioevo, in tutta la sua

¹ La letteratura su onirismo e sogno tocca pressoché ogni ambito della storia culturale ebraica; in questo contributo sarà dunque possibile menzionarne solo una selezione. Un'ampia bibliografia curata da Scott Noegel, ferma al 2001, è disponibile in rete (<http://faculty.washington.edu/snoegel/dreamsanddreaminterpretatio.htm>).

² Mi limito a segnalare Ehrlich 1953; Caquot 1959; Cavalletti 1960; McAlpine 1987; AA.VV. 1989; Gibert 1990; Carr 1991; Husser 1994, 1996 (1999²); Bar 2001; Fidler 2005; Noegel 2007.

³ Oppenheim 1956; Gnuse 1984; Jeffers 1996: cap. 2; Saporetti 1996; Butler 1998.

⁴ Wolffsohn 1874; Lowinger 1908; Kristianpoller 1923; Trachtenberg 1939: 230-48; Ehrlich 1956; Stemberger 1976; Gnuse 1990; Kalmin 1994; Alexander 1995.

vastità di lingue e di approcci, scientifici e letterari, e tanto meno nell'alveo della mistica e della tradizione esoterica dell'ebraismo, ossia la *qabbalah*. In tale sede il ruolo, la qualità e l'uso della speculazione onirologica sono stati ben poco indagati, nonostante la quantità di testi in attesa di essere esplorati o, almeno, meglio esaminati⁵. Tale lacuna appare piuttosto sorprendente, considerando fattori quali il peso del sogno e la frequenza delle rivelazioni oniriche nella letteratura biblica – e pertanto, tramite innumerevoli proiezioni e trasmissioni, nell'intero complesso della cultura ebraica.⁶ Vi è inoltre da considerare la circostanza, non trascurabile, che vuole una porzione non indifferente della cosiddetta rivelazione mistica nell'ebraismo generalmente traghettata nel mondo dell'esperienza sensibile da veicoli strettamente apparentati quali sogni e visioni, di cui non di rado è arduo discernere dal testo se siano stati eventualmente ricevuti in uno stato di sonno o di veglia.

L'apparizione alla finestra del recipiente corporeo di un messo d'origine ultramondana, nunzio ctonio – come un animale parlante – o celeste, è un tema (o se si vuole, un'immagine) ben presente nella letteratura, e certo non solo in quella ebraica, ma di molti tempi e paesi, sì che pare singolare non sia stata ancora studiata in maniera ampiamente comparativa. Il resoconto di tale visione cela spesso, evidentemente, un'esperienza onirica censurata o rimossa, e surrettiziamente trasferita a un più affidabile momento di veglia: meglio se nobilitato da qualche forma preparatoria di meditazione. Non è forse del tutto casuale che nella lingua ebraica il nome stesso del sogno, *ḥalom*, sia quasi omofono di *ḥallon*, “finestra”⁷; mentre nel linguaggio dei profeti, che apparentemente non adoperano parole dolci per le esperienze oniriche, l'esperienza della visione notturna è chiamata talora *ḥazon* (più precisamente, *ḥazon laylah*), in qualche caso forse sostitutivo strategico di *ḥalom*⁸. La possibilità quotidiana di accedere, tramite il sonno e il sogno, a forme di conoscenza o di rivelazione da o verso mondi normalmente non percepibili, equivale alla disponibilità di una finestra apribile su altri orizzonti, o dalla quale può manifestarsi un evento o un messaggero più o meno inatteso. Con l'apertura all'esperienza onirica, nello spazio superiore della mente si apre appunto quella finestra.

⁵ Solo per un primo campionamento: Harris 1963; Oevermann 1990; Idel 1997 (2001); Hasan-Rokem 1999; Idel 2005.

⁶ Hark 1985; Gnuse 1994. Il testo più consultato e diffuso al riguardo è il *Pitron ḥalomot* o *Libro dei sogni* di Šelomoh ben Ya'aqov Almoli, fondato sui dati talmudici ma con varie deviazioni, più volte stampato (*editio princeps* Salonicco 1516) e in anni recenti tradotto parzialmente anche in lingue moderne: si veda Grunbaum 1966; Covitz 1990; Almoli 1998; Kuyt 1999.

⁷ Per l'uso di *ḥalom* nel testo biblico e nelle letterature correlate, Bergman *et al.* 1977 (2002).

⁸ Si vedano, in particolare: 1Sam 3; Is 29:7; Gl 3:1; Gb 4:13, 7: 4, 20:8, 35:5; Dan 1:17, 7:1. Sulla questione, Husser 1996: 1516-27.

2. La connessione fra rivelazione e manifestazione di entità oltremondane appare rilevante già in alcuni dei testi più antichi del corpus apocalittico e protocabbalistico, in cui l'elemento del sogno o dell'onirismo torna frequentemente, anche se non sempre in maniera esplicita o, almeno, immediatamente riconoscibile⁹. *Mutatis mutandis*, il discorso non cambia eccessivamente se si scende a indagare un'altra categoria di testi, meno favorita dagli studi, costituita dai testi magici e, segnatamente, da quelli orientati più specificamente alla teurgia. Il campo da considerare si limita a tre principali bacini testuali, dei quali – per quanto riguarda la provenienza – il primo ha natura antiquaria e archeologica; il secondo papirologica; il terzo libresco; si tratta di: 1) amuleti e filatteri; 2) papiri; 3) manuali di teurgia o ricettari di magia pratica (sebbene i confini fra alcune di tali categorie possano, comunque, risultare talora molto labili).

Alla prima categoria appartiene un corpus ormai abbastanza vasto, composto da materiali formalmente e tipologicamente diversi, grosso modo suddivisibile entro due settori: a) gli amuleti veri e propri, ossia le lamine o *lamellae*, per lo più metalliche, in ebraico, aramaico e greco¹⁰; b) le coppe magiche, generalmente in aramaico¹¹. In tale ambito non si comprende, di norma, il materiale più recente, ossia il gran numero di amuleti realizzati dall'alto medioevo in poi – di cui rimane ampia documentazione non solo negli amuleti veri e propri, ma anche in manoscritti di vario genere – da riservarsi alla comparazione o per tutt'altri esercizi accademici, fra cui la distillazione degli elementi tradizionali da quelli recenziatori¹². Nel secondo gruppo troviamo un certo numero di testi sparsi fra i cosiddetti *Papyri Graecae Magicae* (PGM) in cui, sebbene si tratti di formulari eclettici, ibridati da innumerevoli incontri fra tradizione egizia, ebraica e greco-romana, la componente giudaica appare in alcuni casi prevalente, mentre in altri è solo soggiacente o più spesso assente¹³.

⁹ La più recente rassegna critica di tali materiali è in Flannery-Dailey 2004. Fra i testi non canonici esaminati: 2Maccabei, 1-2Enoch, Giubilei, 4Esdra, 2Baruch, Testamento di Giobbe, Scala di Giacobbe, Testamento di Abramo, Testamento greco di Levi, Testamento di Neftali, Testamento di Giuseppe, Testamento di Giobbe; da Qumran: 1QApcrifto della Genesi, 1QGiubilei, 4QEnoch, 2QLibro dei Giganti, 11QTargum di Giobbe, 4QApcrifto di Giacobbe, 4QTestamento aramaico di Levi, 4QVisioni di Amram, 4QVisioni di Samuele, 4QPregghiera di Nabonedo. Per la letteratura giudaico-ellenistica: Ezechiele il Tragico, Filone di Alessandria, Pseudo-Filone, Flavio Giuseppe.

¹⁰ Principali raccolte: Naveh – Shaked 1993 e 1998³; Kotansky 1994 (per gli amuleti greci).

¹¹ La bibliografia è in continuo aggiornamento; fra le principali raccolte di testi e relativi studi, Isbell 1975; ancora Naveh – Shaked 1993 e 1998³; Müller-Kessler 2002; Levene 2003.

¹² Ahrens 1916; Trachtenberg 1939; Schrire 1966; Davis – Frenkel 1995.

¹³ Per il testo greco cfr. Preisendanz 1973-4; traduzioni in Betz 1992; Calvo Martínez – Sánchez Romero 1987. Sugli elementi giudaici, solo alcuni esempi in Betz 1997.

Nell'ultimo settore rientra infine un gruppo di opere, di assai incerta trasmissione e ancora poco indagate per quanto attiene all'ambito di redazione, fra le quali ha un posto d'onore il *Sefer ha-razim*, ossia il "Libro dei segreti" (o "dei misteri", come spesso si rende *razim*), composto entro la tarda antichità e nel quale spiccano i punti in comune con i PGM¹⁴. Di tale scritto qui ci occuperemo un poco e va detto subito che, nonostante la sua prominenza, almeno per quanto riguarda l'onirismo il testo non offre che un unico appiglio, sotto forma di un rito mirante a fornire alcune forme di esospezione e capacità d'interpretazione onirica. Ci soffermeremo su tale rito, cercando di chiarirne obiettivo e contesto¹⁵:

Questi sono gli angeli che servono Bo'el nel settimo campo (...) [seguono 44 nomi angelici]. Questi sono i nomi degli angeli preposti al sogno, per far conoscere a chiunque gli si accosti in purità qual è il sogno e quale la sua interpretazione.

Se ti convoca il re, o il capo della città, o un comandante, o un tuo amico, e vuoi fargli sapere della tua sapienza, digli: "Io ti farò sapere quel che c'è nel tuo cuore riguardo a me; cosa pensi di me, cosa intendi fare, qual è l'interpretazione del tuo sogno. Dammi tre giorni di tempo e ti farò sapere tutto ciò che c'è nel tuo cuore".

Quindi recati di domenica sulla riva del mare o sulla riva del fiume, nella terza ora notturna. Indossa un abito nuovo, non mangiare alcun animalletto¹⁶ o niente da cui esca sangue, e non bere vino. Quindi prendi mirra e incenso puro e poni(li) su carboni ardenti in un vaso di coccio nuovo; rivolgiti verso l'acqua e ripeti tre volte il nome del comandante¹⁷ insieme al nome degli angeli del campo. Quando vedrai come una colonna di fuoco fra il cielo e la terra, di' così:

Io ti scongiuro, per Colui che ha misurato nel suo palmo le acque¹⁸ e ha imposto alle acque di fuggire da Lui, e ha reso i venti che spirano in aria servi del Suo volto, di fiamma ardente¹⁹, che ha richiamato il mare e l'ha asciugato²⁰ e i fiumi ha reso un

¹⁴ Seguo il testo ebraico in Margalioth 1966; traduzione in Morgan 1983 e analisi del formulario in Niggemeyer 1975. Per una chiara esposizione dei problemi relativi alla datazione e all'unità del testo, qui e altrove abbreviato SHR, Alexander 1986 (trad. it. 1997: 454-6). Mentre questo contributo era in bozze è apparsa la nuova edizione del testo ebraico (Rebiger – Schäfer 2009), che purtroppo non è stato possibile utilizzare.

¹⁵ Traduco dal testo ebraico in SHR I:209-40 (Margalioth 1966: 78-80; Morgan 1983: 40-42).

¹⁶ *Daqah* nel testo, noto solo in ebraico extrabiblico con significato per lo più tecnico in rapporto a una tipologia animale sacrificale. Margalioth (1966: 79, nota a l. 223) suggerisce verosimilmente di emendare *dagah*, "pesce", in base al contesto e alle espressioni simili in SHR II:8 e V:35. Si veda d'altra parte Morgan 1983: 41 nota 71.

¹⁷ Il capo del settimo campo angelico, Bo'el.

¹⁸ Cfr. Is 40:12.

¹⁹ Cfr. Sal 104:4; il riadattamento del verso nel SHR può qui essere interpretato in modi diversi.

²⁰ Cfr. Na 1:4.

*deserto*²¹, per il Suo Nome e per le Sue lettere io ti scongiuro, e per il nome degli angeli del settimo campo²² che servono Bo'el, di farmi sapere cosa c'è nel cuore di N figlio di N, qual è il suo intendimento, qual è l'interpretazione del suo sogno e qual è il suo pensiero.

E così (fa') la seconda notte e la terza, e vedrai che ti si rivelerà (*yitgalleh*) una colonna di fuoco e una nube su di essa a immagine d'uomo. Chiedigli e ti dirà (*yiggid leka*) tutto ciò che vuoi. E se vorrai lasciarlo andare, getta tre volte verso il cielo un po' d'acqua, dal mare o dal fiume presso cui ti trovi e di' sussurrando²³:

*Aorate kurie Bouēl, pot' ēmas archie, telikos aspidērforos*²⁴; ti rendo libero, ti rendo libero, va' via e torna per la tua strada!
Di' così tre volte. Compi ogni cosa in purità e riuscirai.

Il rituale non si discosta in maniera significativa dal resto del *Sefer ha-razim*, ma per quanto ci interessa vi sono almeno due osservazioni da compiere: a) la prima è che a differenza di altri incantesimi apparentemente simili noti da altre fonti – per esempio dai papiri – il rituale si rivolge a un gruppo omogeneo di entità, e specificamente a entità angeliche, dichiaratamente preposte al sogno ('*omedim 'al ha-ḥalom*); b) in secondo luogo, e ciò è ancora più significativo, il rito non mira a ricevere in sogno immagini simboliche di valenza positiva o negativa (magari come responso a un quesito posto dall'ufficiante), ma ha lo scopo di ottenere facoltà interpretativa sui sogni altrui.

3. Per quanto riguarda le potenze angeliche, la loro evocazione non diverge dalle altre esperienze magiche descritte nel *Sefer ha-razim*, in cui le attività rituali sono inserite in una cornice cosmologica strutturata come sistema angelologico, secondo il quale a ogni firmamento corrispondono determinate potenze e schiere angeliche, di cui ogni componente è incaricata o ha influenza su una precisa mansione. Nel nostro caso, gli angeli preposti al sogno appaiono

²¹ Cfr. Sal 107:33.

²² Nel testo: "e per il nome dei sette angeli del settimo campo"; con Margalioth, si espunge qui il "sette". Morgan rilegge *ba-šem z'* "per il nome dei sette" ed emenda *ba-šemot* (nei nomi di).

²³ Letteralmente, "sotto la tua lingua".

²⁴ Della prima parte dello scongiuro, apparentemente in greco ma scritto in caratteri ebraici e in maniera molto scorretta, non è stata ancora offerta un'interpretazione del tutto convincente; per ora si adotta la ricostruzione di Morton Smith in Margalioth (1966: 80, ad ll. 234-5), da intendersi: "O invisibile signore Bo'el, adatto al nostro bisogno, perfetto portatore dello scudo". Già Niggemeyer (1975: 137 nota 158), per esempio, rileva per *pot' ēmas* un più probabile *potamos*, "acqua": elemento presente nel rito e di non secondaria importanza (si veda oltre).

collocati nel primo (il più basso) dei sette firmamenti celesti, *Šamayim* (Cielo), ove ubbidiscono agli ordini di Bo’el, angelo assiso sull’ultimo dei sette troni posti a controllo dei sette “accampamenti” angelici in cui è suddiviso *Šamayim*²⁵.

Benché vi siano, ovviamente, vari precedenti biblici sulla connessione fra figure angeliche e rivelazioni oniriche, il materiale superstite nel testo masoretico non rende giustizia né alla profondità né alla complessità dell’angelologia sacerdotale ebraica che si sviluppò nel periodo del Secondo Tempio, alcune delle cui migliori testimonianze restano nella cosiddetta letteratura “apocrifa” apocalittica e in vari testi di Qumran²⁶. Prescindendo dalla già menzionata letteratura rabbinica e dagli scritti di Filone, in cui pure è attestato uno speciale interesse per le varie tipologie di sogni e i loro portatori angelici²⁷, il principale ambito testuale al quale rivolgersi, anche per i confronti fra i vari sistemi angelologici che furono in circolazione fino al consolidamento del giudaismo rabbinico, è rappresentato dai testi detti degli *hekalot*, ossia dei Santuari, che rappresentano la fase scritta dell’attività esoterica nota come “opera del carro” o *ma’aseh merkavah*²⁸. Nella fitta angelologia letteraria della letteratura degli *hekalot*, tuttavia – forse perché della comunicazione fra il narratore e i suoi interlocutori angelici è intessuta l’intera trama delle descrizioni estatiche – i particolari sulle modalità in cui si svolge tale comunicazione non abbondano, e rara appare la menzione esplicita dell’intermediazione onirica. In un caso forse un po’ più pertinente degli altri, si indica come ottenere (in sogno?) rivelazioni piccole e grandi da un’apparizione angelica, dopo un’ampio digiuno, finché l’angelo non appaia comunicando con il richiedente “bocca a bocca” (*peh le-peh*), ossia direttamente²⁹:

²⁵ Qui come in tutti i testi del genere, lessico e descrizione dell’apparato celeste riflettono una concezione militaristica delle schiere angeliche. Per la struttura del primo firmamento e dei rispettivi troni, cfr. SHR I:1-26.

²⁶ Oltre alla Flannery-Dailey 2004, si veda più specificamente Elior 2004.

²⁷ Il tema è stato toccato, fra gli altri, in Berchman 1998; Dodson 2003. Per il trattamento dei materiali nel quasi contemporaneo Flavio Giuseppe, Gnuse 1996.

²⁸ Per la letteratura pertinente cfr. Lacerenza 2000, per quanto ormai da aggiornare. Per gli angeli in tale contesto, cfr. specialmente Elior 1993-4.

²⁹ Il testo appartiene allo *Hekalot zutarti*. Traduco dal testo del ms. Oxford 1531 come appare in Schafer 1981: §501 (= Id. 1995: 216-8). L’esempio è adoperato anche in Lesses 1996: 55-6, dove si dà per certa l’apparizione angelica in un contesto onirico e, per l’espressione *peh le-peh*, si rimanda a quella simile *peh el peh* in Num 12:8, riferita alla comunicazione diretta fra Dio e Mosè (“parlo con lui bocca a bocca...”). L’espressione in Num 12:8 è spesso tradotta impropriamente “faccia a faccia”, perdendosi così la marcatura verbale di tale comunicazione; per “faccia a faccia” (ebr. *panim el-panim*) deve intendersi l’immediatezza del rapporto visivo, anche nel rapporto fra umano e divino, come in Gen 32: 31 (Giacobbe e l’angelo); Es 33:11, Deut 34:10 (Mosè e Dio); Gdc 6:22 (Gedeone e l’angelo); Ez 10:35 (Israele e Dio). Nel *Sefer ha-razim*, peraltro, si fa più volte riferimento alla visione “faccia a faccia” (*panim be-panim*: cfr. Deut 5:4) con intermediari quali l’angelo-Helios, o con Dio: cfr. ancora Lesses 1996: 49-50.

Io ti chiedo, io ti scongiuro, Principe della Presenza, nel nome di YH YHWH Ševa’ot, e nel nome di ’TBH (...) [seguono vari nomi ed epiteti] che mi invii ‘Azri’el, l’angelo, questa notte. Digiuna (per) tre giorni e le rispettive notti, e di settanta volte in purità e in santità (quanto segue) e lui parlerà con te bocca a bocca (...).

Inseriti del genere sono tutt’altro che frequenti, e probabilmente non senza ragione: la “discesa” richiesta agli angeli dall’officiante/dormiente procede, almeno apparentemente, nella direzione opposta al consueto moto di “ascesa” del mistico della *merkavah* verso i cieli o i santuari celesti³⁰.

I confronti con i testi magici risultano, sotto tale aspetto, più diretti, ma anche un po’ più complicati; e spesso, difficili. I rituali o i formulari a soggetto onirico dei papiri sono frequenti ma, generalmente, appaiono indirizzati a divinità pagane come Hermes (nell’accezione più ampia)³¹; egiziane come Bes/Besas³²; o del tutto indeterminate³³, o rese funzionali tramite l’evocazione di *nomina barbara* e *voces magicae*, per lo più prive di riferimento a una tradizione culturale e cultuale specifica³⁴. Fra le eccezioni³⁵ vi è l’incantesimo in PGM VII:1009-16, nella cui invocazione si richiamano, dopo Sabaoth, gli angeli Mika’el, Rafa’el e Gabri’el, né vi mancano altri nomi sacri³⁶:

Per l’oniromanzia.

Per il ... e .. due volte, ... (?) la tua testa, quindi va’ a dormire e non rispondere a nessuno.

T’invoco, Sabaoth, Mika’el, Rafa’el, e tu possente arcangelo Gabri’el: affinché non veniate a me solo per portare visioni, ma che almeno uno di voi venga e mi spieghi (?) (tale cosa). AIAI, ACHĒNĒ, IAO.

Scrivi tutto ciò su foglie ... di alloro e mettile presso la testa.

Qui come nel testo del *Sefer ha-razim* appare un ruolo angelico in cui,

³⁰ Su tale conflitto, che non necessariamente deriva da una diversità di approcci o di fonti, si veda per esempio Idel 2005: 105-6.

³¹ PGM VII:664-85; XII:144-52.

³² PGM VII:222-49; VIII:64-110.

³³ PGM VII:740-55.

³⁴ PGM VII:250-4.

³⁵ Proprio dopo i due incantesimi appena richiamati, PGM VII:222-49 e 250-54, ve n’è un terzo, 255-59, sempre in materia di oniromanzia, dove con Osiris appare l’arcangelo Mika’el. Il compilatore di PGM VII, uno dei più organici manuali magici della raccolta, sembra aver accostato tre incantesimi con il medesimo scopo e sfondo ma con riferimenti teurgici diversi. Un po’ oltre, 359-69, è descritto un rituale con scopo analogo ma di marca egizia; ha però forse influssi giudaici PGM VII:478-90.

³⁶ Traduco, come posso, dal testo greco in Preisendanz 1973-4: 44 (= Betz 1992: 145), di cui, date le condizioni frammentarie, rinuncio a segnalare le integrazioni testuali, lasciando in sospeso quelle più incerte.

evidentemente anche per l'associazione biblica ed extrabiblica degli angeli a molti servizi di messaggeria onirica, si attribuisce la facoltà attiva non solo di far giungere i sogni, ma anche di renderne possibile la comprensione. Un parallelo in parte ancora più prossimo si può forse trovare in PGM VII: 795-845: ove lo sfondo è greco-egizio, ma vi si ritrova una connessione strutturata fra messaggeri angelici, temi astrologici e rivelazione onirica. Senza dubbio il materiale testuale tardoantico pagano, cristiano e giudaico, per quanto riguarda la circolarità di certi temi, s'interpreta meglio se considerato globalmente³⁷.

4. Tornando all'obiettivo del rito del *Sefer ha-razim*, come si evince dalla sequenza delle richieste dell'officiante (“ti scongiuro ... di farmi sapere cosa c'è nel cuore di N figlio di N, qual è il suo intendimento, qual è l'interpretazione del suo sogno e qual è il suo pensiero ...”), colpisce il fatto che la facoltà d'interpretazione onirica sia compresa in una progressione di richieste dello stesso tenore, ma non uguali, sino alla richiesta di poter entrare nella mente dell'altra persona. Come si è già accennato, in ciò si ha una divergenza abbastanza significativa dagli obiettivi classici dei testi di magia pagana e tardo-egiziana, in cui generalmente si cerca di ottenere l'incubazione di sogni informativi o rivelatori, o si vuole apparire in sogni altrui (di solito in quelli di una donna)³⁸.

La possibilità d'interpretare i sogni “leggendo” nella mente altrui è caratteristica del rito nel *Sefer ha-razim* e, a mio avviso, avvicina notevolmente la figura dell'officiante a quella di alcuni campioni dell'universo biblico, come Giuseppe e, ancor più, per affinità del lessico, a Daniele³⁹. Anche Daniele, peraltro, fa ricorso prima delle visioni a pratiche di contrizione (“con il digiuno, il sacco e la cenere”)⁴⁰.

³⁷ Per i testi e il tipo di rapporto fra angeli e sogni nel mondo tardoantico in generale Miller 1994: 59-65; ma per i riferimenti a molti dei testi che qui c'interessano, si veda Lesses 1996. Va infine menzionato a margine il caso, nei testi di magia del tutto diverso, quantunque affine, dei rituali tesi a esorcizzare i demoni che disturbano i sogni, ma anche più genericamente il sonno o il riposo diurno. Gli interventi contro le interferenze demoniche nei sogni sono noti principalmente da coppe magiche, ma anche da alcuni amuleti. Un possibile precedente qumranico, ritrovato però solo per congettura sul raffronto con i testimoni appena menzionati, si avrebbe nel frammento 4Q560, 1:5 (ricostruzione di Penney e Wise 1994, ove sono citati anche in confronti con le coppe e gli amuleti). I demoni che rovinano o tolgono il sonno nella documentazione sono comunque più frequenti, specie negli amuleti. È curioso osservare come tali rimedi (si vedano per esempio gli amuleti della Genizah G16, p. 1 ll. 10-13, in Naveh – Shaked 1993: 174-81; G5, p. 3 ll. 1-6 in Eid. 1998: 224-29) costituiscono la risposta magica a quegli incantesimi – ben noti per esempio dai papiri – miranti a provocare l'insonnia: si vedano PGM VII:374-76, 376-84, 652-60; XII:376-96.

³⁸ Per esempio, PGM VII:407-10.

³⁹ Nei passi del libro di Daniele citati in questo contributo ho evidenziato alcuni termini ed espressioni tipiche che – quantunque in aramaico nel testo biblico – sono diventate ricorrenti e variamente sviluppate in molti testi ebraici posteriori afferenti alla materia magica, divinatoria o comunque di natura esoterica.

⁴⁰ Si vedano Dan 9:3 e 10:1-3. Fra le altre analisi delle sue capacità, Müller 1969.

²⁷ Daniele rispose innanzi al re e disse: «Il segreto (*razah*) di cui il re domanda, né saggi, né stregoni, né maghi, né indovini possono farlo conoscere al re; ²⁸ tuttavia c'è un Dio nel cielo che rivela i misteri (*gale' razin*) e ha fatto conoscere al re Nabucodonosor ciò che avverrà negli ultimi giorni. Il tuo sogno (*helmak*), e le visioni della tua mente (*hezwe re'sak*) mentre eri sul tuo giaciglio, era questo: ²⁹ tu, o re, pensavi sul tuo giaciglio a ciò che sarebbe avvenuto in seguito; e colui che rivela i segreti (*gale' razayya*) ti ha fatto conoscere ciò che sarà. ³⁰ Quanto a me, non perché possedga una sapienza superiore a tutti gli altri esseri viventi mi è stato svelato questo segreto, ma affinché ne dessi la spiegazione (*pišra*) al re, e tu potessi conoscere i pensieri del tuo cuore (Dan 2:27-30).

Le analogie con il rito del *Sefer ha-razim* appaiono piuttosto evidenti – si veda anche il tema del rapporto del sognatore/visionario con un “potente”, o un re – ma, indubbiamente, emergono anche delle differenze. La più cospicua, a prima vista, sembrerebbe rappresentata dal fatto che il rapporto di Daniele con il “Dio del cielo” e le sue rivelazioni, appare diretto e senza figure mediatrici. Vale però la pena di evidenziare al riguardo come in almeno due casi (Dan 8:2 e 10:4) le visioni dell’eroe biblico abbiano luogo presso un corso d’acqua (i fiumi Ulai e Tigri, rispettivamente). L’associazione fra l’acqua – meglio, i corsi d’acqua, ossia le “acque vive” – e il trascendente è un elemento che si ritrova in vari testi biblici ed extrabiblici, che sono peraltro stati esaminati in una nuova prospettiva in uno studio recente di Geoffrey Dennis (2008). Alla luce delle evidenze testuali, oltre che degli stimoli provenienti da altre discipline, fra cui la medicina e la psicologia, appare convincente l’ipotesi che tale circostanza non sia affatto casuale, ma rifletta una persistente concezione dell’acqua quale veicolo induttivo di stati alterati di coscienza, frequentemente a fini mistico-estatici o divinorî. Tali funzioni, già presenti in testi sufficientemente antichi (come il libro di Ezechiele), permangono nel giudaismo postbiblico affiorando in vari testi rabbinici e, con particolare frequenza, nella letteratura degli *hekalot*; ove, per di più, testi con visioni e apparizioni angeliche preparate presso la sponda di un fiume o di un corso d’acqua risultano spesso⁴¹. Vale la pena di osservare, però, che in testi magici ebraici con rituali analoghi a quelli del *Sefer ha-razim*, e precisamente con riti d’invocazione angelica a fini di rivelazione onirica, l’elemento dell’acqua, prescindendo dalle consuete abluzioni, può anche essere del tutto assente⁴². L’immagine che annuncia il successo del rituale, il pilastro di fiamma, sempre secondo Dennis deriverebbe in parte da Es 14 e 40:38: la colonna-angelo che guida gli israeliti nel deserto

⁴¹ Dennis 2008: 98-99, con riferimento anche al nostro passo del SHR.

⁴² Si veda l’interessante rituale citato interamente nell’introduzione al SHR dallo stesso Margalioth (1966: 32; ripreso e tradotto in Idel 2005: 103-4).

nel corso dell'Esodo; la sua apparizione al termine del rito non sarebbe altro che il riflesso del sole nascente nell'acqua: una lunga scia rossa, un "pilastro di fiamma" (ib.,: 99, 103 nota 20). Accettabile o meno che sia tale interpretazione⁴³, il fatto che il rito per l'evocazione degli angeli del sogno si svolga poco prima dell'alba sembra essere, secondo tale prospettiva, ancora più significativo: in quel pilastro immaginario "fra il cielo e la terra", come recita il testo, starebbe infatti la divisione, prossima ad avvenire, fra il mondo dei sogni e la realtà.

Bibliografia

- AA.VV. 1989. *Il sogno nella Bibbia*, (Atti Conv. Ravenna 1988) Settimello: Biblia.
- Ahrens, Wilhelm, 1916. *Hebräische Amulette mit magischen Zahlenquadraten*. Berlin: Lamm.
- Alexander, Philip S. 1986. Incantations and Books of Magic. In Schurer, Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 B.C.-A.D. 135*. A cura di Geza Vermes et al. Edinburgh: T&T Clark. Vol. 3: 342-79 (trad. it. Incantesimi e libri di magia. In *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. – 135 d.C.)*. Brescia: Paideia. Vol. III.1, 446-95).
- . 1995. Bavli Berakhot 55a-57a: the Talmudic Dreambook in Context. *Journal of Jewish Studies* 46: 230-48.
- Almoli, Solomon ben Jacob. 1998. *Dream Interpretation from Classical Jewish Sources*. A cura di Yaakov Elman. Hoboken: Ktav.
- Bar, Shaul. 2001. *A Letter that has not Been Read: Dreams in the Hebrew Bible*. Cincinnati: Hebrew Union College.
- Berchman, Robert M. 1998. Arcana Mundi: Magic and Divination in the "De Somniis" of Philo of Alexandria. In *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*, a cura di Robert M. Berchman, 115-54. Lanham MD: Rowman and Littlefield.
- Bergman, Jan et al. 1977. Ḥālam/hā'lôm. In *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, a cura di Gerhard J. Botterweck e Helmer Ringgren. Stuttgart: Kohlhammer. Vol. 2: 986-98 (trad. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia, Paideia. Vol. 2, 1044-57).
- Betz, Hans Dieter (a c.). 1992². *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Chicago-London: University of Chicago Press.

⁴³ Può rilevarsi che, forse, una *lectio difficilior* normalmente scartata potrebbe giungere in soccorso all'ipotesi: secondo il testimone ms. B del SHR, sulla colonna di fuoco apparirebbe una nube a forma di uomo ('yš, da leggersi iš); la lezione nel ms. A è invece "fuoco" ('š, da leggersi eš); i mss. H, S e ° risolverebbero l'aporia modificando in 'dm (*adam*), "uomo". Niggemeyer 1975: 137 nota 156. La nube simile al fuoco potrebbe essere il sole.

- . 1997. Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (PGM VII.260-71). In *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*. A cura di Peter Schäfer e Hans G. Kippenberg, 45-63. Leiden: Brill.
- Butler, Sally A.L. 1998. *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Calvo Martínez, José Luis; e Sánchez Romero, María Dolores. 1987. *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid: Gredos (2004).
- Caquot, André. 1959. Les songes et leur interpretation selon Canaan et Israel. In *Les songes et leur interpretation*, 101-24. Paris: Seuil.
- Carr, David McLain. 1991. *From D to Q: A Study of Early Jewish Interpretation of Solomon's Dream at Gibeon*. Atlanta: Scholars Press.
- Cavalletti, Sofia. 1960. L'incubazione nell'Antico Testamento. *Rivista Biblica* 8: 42-48.
- Covitz, Joel. 1990. *Visions of the Night: A Study of Jewish Dream Interpretation*. Boston: Shambala.
- Davis, Eli; e Frenkel, David A. 1995. *The Hebrew Amulet: Biblical – Medical – General*. Jerusalem: Institute for Jewish Studies (ebr.).
- Dennis, Geoffrey W. 2008. The Use of Water as a Medium for Altered States of Consciousness in Early Jewish Mysticism: A Cross-Disciplinary Analysis. *Anthropology of Consciousness* 19: 84-106.
- Dodson, Derek S. 2003. Philo's *De Somniis* in the Context of Ancient Dream Theories and Classifications. *Perspectives in Religious Studies* 30: 299-312.
- Ehrlich, Ernst Ludwig. 1953. *Der Traum im Alten Testament*. Berlin: Topelmann.
- . 1956. Der Traum im Talmud. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 47: 133-45.
- Elior, Rachel. 1993-4. Mysticism, Magic, and Angelology: The Perception of Angels in Hekhalot Literature. *Jewish Studies Quarterly* 1: 3-53.
- . 2004. *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism*. Oxford – Portland: Littman (trad. ingl. di Miqdaš u-merkavah, kohanim u-malaḳim, hekal we-hekalot ba-miṣṭiqah ha-yehudit ha-qedumah. Yeruṣalayim: Magnes, 2002).
- Fidler, Ruth. 2005. "Dreams Speak Falsely"? *Dream Theophanies in the Bible: Their Place in Ancient Israelite Faith and Tradition*. Jerusalem: Magnes (ebr.).
- Flannery-Dailey, Frances. 2004. *Dreamers, Scribes, and Priests: Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*. Leiden: Brill.
- Gibert, Pierre. 1990. *Le récit biblique de rêve. Essai de confrontation analytique*. Lyon: Profac.
- Gnuse, Robert Karl. 1984. *Dream Theophany of Samuel: its Structure in Relation to Ancient Near Eastern Dreams and its Theological Significance*. Lanham: University Press of America.
- . 1990. The Jewish Dream Interpreter in a Foreign Court: the Recurring Use of a Theme in Jewish Literature. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 7: 29-53.

- . 1994. *Studies in Jewish Dream Interpretation*. Northvale: Aaronson.
- . 1996. *Dreams and Dream Reports in the Writings of Josephus: A Tradition-Historical Analysis*. Leiden: Brill.
- Grunbaum, Aaron. 1966. *Pitron Halomot: History and Sources*. *Areschet* 2: 180-201.
- Hark, Helmut. 1985². *Der Traum als Gottes vergessene Sprache. Symbolpsychologische Deutung biblischer und heutiger Träume*. Olten: Walter-Verlag.
- Harris, Monford. 1963. Dreams in *Sefer Ḥasidim*. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 31: 51-80.
- Hasan-Rokem, Galit. 1999. Communication with the Dead in Jewish Dream Culture. In *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*, a cura di David Shulman e Guy G. Stroumsa, 213-32. New York: Oxford University Press.
- Husser, Jean-Marie. 1994. *Le songe et la parole: étude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël*. Berlin: de Gruyter.
- . 1996. Songe. In *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané. Vol. 12, fasc. 71, 1439-540 (anche in ed. ingl. riveduta: *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).
- Idel, Moshe. 1997. Nachtliche Kabbalisten. In *Die Wahrheit der Träume*, a cura di Gaetano Benedetti e Erik Hornung, 85-117. München: Fink (trad. it., da altra edizione: *Cabalisti notturni*. Milano: Adelphiana, 2001).
- . 1999. Astral Dreams in Judaism, Twelfth to Fourteenth Centuries. In Shulman – Stroumsa, 235-51.
- . 2005. On *Še'elat ḥalom* in Ḥasidei Aškenaz: Sources and Influences. *Materia giudaica* 10/1: 99-109
- Isbell, Charles D. 1975. *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*. Missoula: Scholars Press.
- Jeffers, Ann. 1996. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Leiden: Brill.
- Kalmin, Richard L. 1994. Dreams and Dream Interpreters. In Id. (a c.) *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, 61-80. Atlanta: Scholars Press.
- Kotansky, Roy. 1994. *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae, I. Published Texts of Known Provenance*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kristianpoller, Alexander. 1923. *Traum und Traumdeutung. Monumenta Talmudica* Vol. 4. Wien-Berlin: Harz.
- Kuyt, Annelies. 1999. With One Foot in the Renaissance: Shlomoh Almoli and his Dream Interpretation. *Jewish Studies Quarterly* 6: 205-17.
- Lacerenza, Giancarlo (a c.). 2000. *Il libro dei santuari. Sefer hēkalôt*, Milano: SE.
- Lesses, Rebecca. 1996. Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations. *Harvard Theological Review* 89: 41-60.
- Levene, Dan. 2003. *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*. London: Kegan Paul.
- Lowinger, Adolf. 1908. *Der Traum in der jüdischen Literatur*. Leipzig: Kaufmann.

- Margalioth, Mordecai. 1966. *Sepher ha-Razim: A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period*. Jerusalem: Yediot Achronot (ebr.).
- McAlpine, Thomas H. 1987. *Sleep, Divine, and Human in the Old Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Miller, Patricia Cox. 1994. *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Morgan, Michael. 1983. *Sepher ha-Razim: The Book of the Mysteries*. Chico CA: Scholars Press.
- Müller, Hans-Peter. 1969. Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels. *Ugarit-Forschungen* 1: 79-94.
- Müller-Kessler, Christa. 2002. *A Handbook of Magic Bowls in Koiné Babylonian Aramaic*. Leiden: Brill.
- Naveh, Joseph; e Shaked, Shaul. 1993. *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: Magnes.
- . 1998³. *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem – Leiden: Magnes – Brill.
- Niggemeyer, Jens-Heinrich. 1975. *Beschwörungsformeln aus dem „Buch der Geheimnisse“ (Sefar ha-razim). Zur Topologie der magischen Rede*. Hildesheim: Olms.
- Noegel, Scott B. 2007. *Nocturnal Ciphers: The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*. New Haven: American Oriental Society.
- Oevermann, Susanne. 1990. Der Traum im Sefer Hasidim (ms Parma). *Henoch* 12: 19-51.
- Oppenheim, A. Leo. 1956. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With a Translation of the Assyrian Dream Book*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Penney, Douglas L.; e Wise, Michael O. 1994. By the Power of Beelzebub: An Aramaic Incantation Formula from Qumran (4Q560). *Journal of Biblical Literature* 113: 627-50.
- Preisendanz, Karl. 1973-74². *Papyri Graecae Magicae: die griechischen Zauberpapyri*. Seconda edizione a c. di Albert Henrichs. Stuttgart: Teubner.
- Rebiger, Bill; e Schäfer, Peter; et al. (a c.). 2009. *Sefer ha-Razim I und II – Das Buch der Geheimnisse I und II. Band 1: Edition*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Saporetti, Claudio. 1996. *Come sognavano gli antichi: sogni della Mesopotamia e dei popoli vicini*. Milano: Rusconi.
- Schäfer, Peter (a c.). 1981. *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. In Zusammenarbeit mit Margarete Schlüter und Hans Georg von Mutius. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . et al. (a c.). 1995. *Uebersetzung der Hekhalot-Literatur*. In Zusammenarbeit mit Margarete Schlüter und Hans Georg von Mutius. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schrire, Theodore, 1966. *Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Shulman, David; e Stroumsa, Guy G. 1999. (a c.) *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Oxford: Oxford University Press.

- Stemberger, Brigitte. 1976. Der Traum in der rabbinischen Literatur. *Kairos* 18: 1-42.
- Trachtenberg, Joshua. 1939. *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*. New York: Behrman (rist. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).
- Wolffsohn, Simon 1874. *Die Oneirologie im Talmud, oder der Traum in der Bibel als Ursache und Wirkung nach der Auffassung des Talmuds*. Breslau: Jungfer.