

Flavia Buzzetta

La *conjuratio* dell'infante in utero matris:  
una tecnica magica ebraica diffusa nelle comunità  
medievali dei “pietisti renani”\*

Alla fine del Quattrocento l'ebreo converso Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate, su commissione di Giovanni Pico della Mirandola, tradusse in latino dei testi ebraici appartenenti prevalentemente alla tradizione cabalistica.<sup>1</sup> L'eterogeneità di questi trattati rispecchia il carattere della cabala, la quale storicamente non costituisce un fenomeno unitario, quanto piuttosto un frastagliato e mutevole orizzonte di pensiero che manifesta, nei suoi molteplici sviluppi mistici e sapienziali, differenti orientamenti e continue evoluzioni.<sup>2</sup> Il sapere cabalistico fa la sua comparsa nella Firenze umanistica, trovando in Giovanni Pico della Mirandola un

\* Ringrazio il prof. Jean-Pierre Brach e il prof. Alessandro Musco per le osservazioni e per i suggerimenti impartitimi nella stesura di questo saggio. Sono anche grata al prof. Gideon Bohak e alla dott. Katelyn Mesler per l'indicazione del rimando a *Niddah* 30b. Vorrei esprimere la mia gratitudine anche al prof. Moshe Idel per le conversazioni da cui ho tratto idee e spunti di ricerca.

<sup>1</sup> Sulla figura di Guglielmo Raimondo Moncada si veda la raccolta di studi: M. PERANI (a cura di), *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23-24 ottobre 2004*, Palermo 2008. Si veda inoltre, tra gli studi più recenti, A. SCANDALIATO, *Guglielmo Moncada e la cultura del Rinascimento in Sicilia*, in «Schede Medievali» 47 (2009), pp. 83-94. Si segnala anche che è in corso di pubblicazione per i tipi dell'Officina di Studi Medievali di Palermo un ulteriore volume che raccoglie gli *Atti* di un altro convegno su Mitridate, tenutosi a Caltabellotta nel 2008. Uno studio organico delle traduzioni latine di opere “cabalistiche” appartenute a Giovanni Pico della Mirandola è stato avviato da Giulio Busi, Saverio Campanini e Giacomo Corazzol nell'ambito del vasto progetto “The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola”, promosso dall'Institut für Judaistik della Freie Universität di Berlino e dall'Istituto di Studi sul Rinascimento di Firenze, che ha fruttato, fino ad oggi, la pubblicazione di alcune edizioni critiche, con traduzione e commento, di testi di cui il Mirandolano è stato in possesso: *The Great Parchment, Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, a cura di G. Busi, Torino 2004; *The Book of Bahir, Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, a cura di S. Campanini, Torino 2005; *Commentary on the Daily Prayers, Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*, a cura di G. Corazzol, 2 voll., Torino 2008.

<sup>2</sup> Sul concetto di cabala come fenomeno policromo si veda Moshe IDEL, *La Cabballà in Italia (1280-1510)*, Firenze 2007, pp. 39-40 e l'esauritivo studio fornito da Idel in *Qabbalah. Nuove prospettive*, trad. it. Milano 2010.

grande estimatore che ne elabora una rimodulazione dottrinale in chiave cristiana e ne afferma il carattere di sapere totalizzante e universale, considerato come originaria sapienza divina rivelata all'uomo e, insieme, un sapere scientifico acquisito da questi.<sup>3</sup> Tra i testi che Flavio Mitridate tradusse per il Mirandolano figura il *Liber de homine*, conservato nel cod. Vat. Ebr. 189 (ff. 398r-509v), trascritto nel Cinquecento nell'*entourage* del cardinale Egidio da Viterbo (cod. Angel. 63, cc. 323r-376r).<sup>4</sup> Redatto originariamente nel contesto culturale del Hassidismo ashkenazita, questo scritto si presenta come una sorta di compendio di magia ebraica e costituisce un caso esemplare di una ricca vena di produzione letteraria in cui elementi eterogenei di tipo magico-cabalistico e mistico-religioso, appartenenti a differenti tradizioni culturali, convergono e si compenetrano in nuovi tentativi di sintesi e di sistematizzazione.<sup>5</sup> L'apparente disomogeneità del testo rende difficoltosa l'identificazione dell'originale ebraico. Il suo autore è ignoto, anche se uno studio analitico dei peculiari contenuti del trattato lascia emergere dei chiari collegamenti con l'opera di Eleazar di Worms.<sup>6</sup> Ad attribuire a questo pensatore ebreo la paternità del trattato fu, già nel Seicento, Jacques Gaffarel, il quale nel suo *Codicum cabalisticorum quibus est usus, Ioannes Picus comes Mirandulanus index* delineò una interessante descrizione di questo scritto soffermandosi sulle tematiche in esso trattate.<sup>7</sup>

Tra le varie tecniche magiche descritte in quest'opera spicca la *conjuratio* divinatoria del feto *in utero*, per cogliere la sua "sapienza". Si tratta di una singolare pra-

<sup>3</sup> Uno studio fondamentale sulla "cabala cristiana" è il saggio di F. SECRET, *I cabalisti cristiani del Rinascimento*, trad. it. Roma 2001. Si veda anche G. SCHOLEM, *Considérations sur l'histoire des débuts de la cabale chrétienne*, trad. fr. in CH. WIRSZUBSKI, *Pic de la Mirandole et la cabale*, Paris-Tel-Aviv 2007, pp. 435-473; J.-P. BRACH, *Umanesimo e correnti esoteriche in Italia: l'esempio dell'inizio della «qabbalah cristiana» (XV-XVII secolo)*, in G. M. CAZZANIGA (a cura di), *Storia d'Italia. Annali. 25: Esoterismo*, Torino 2010, pp. 257-288.

<sup>4</sup> Per una descrizione di questi manoscritti si veda CH. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge-London 1989, pp. 10-18; ID., *Flavius Mithridates. Sermo de Passione Domini*, Jerusalem 1963, pp. 49-59. Per l'opera di EGIDIO DA VITERBO, si veda Egidio da Viterbo, *Scechina e Libellus de Litteris Hebraicis*, a cura di F. Secret, Roma 1959, pp. 9-20.

<sup>5</sup> Sul Hassidismo ashkenazita si veda G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, trad. it. Torino 1993, pp. 95-132; ID., *La Cabala*, trad. it., Roma 1992, pp. 43-49; J. DAN *Medieval Jewish Influences on Renaissance Concept of Harmonia Mundi*, in «Aries» 1/2 (2001), pp. 135-152; ID. *The Esoteric Theology of Ashkenazi Hasidism* (in ebraico), Jerusalem 1968; R. GOETSCHEL, *La Cabballà*, tr. it. Firenze 1995, pp. 50-66; E. R. WOLFSON, *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994, pp. 188-269; C. SIRAT, M. DUKAN, C. HEYMANN, C. L. WILKE, M. ZERDOUN, *La conception du livre chez le piétistes ashkénazes*, Genève 1996; M. D. SWARTZ, *Magical Piety in Ancient and Medieval Judaism*, in M. Meyer-P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Koln 1995, pp. 167-183; si vedano anche i vari saggi raccolti in K. E. Grözinger-J. Dan (eds.) *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism. International Symposium Held in Frankfurt*, Berlin-New York 1995.

<sup>6</sup> Si veda ad esempio i riferimenti ai שרי בוהן *sarei bohen* e שרי כוס *sarei kos*, al f. 455v e al f. 477r, che richiamano il f. 70 e il f. 80 dell'*Hokmat ha-Nefesh*.

<sup>7</sup> *Codicum cabalisticorum manuscriptorum quibus est usus, Ioannes Picus comes Mirandulanus index a Iacobo Gaffarello*, Parisiis 1651.

tica di cui, ad oggi, non ho trovato casi analoghi in altre tradizioni magiche. Ecco un frammento di uno dei passi salienti in cui se ne parla:

Et postquam infans est sapiens oportet conjurare eum [...] ideo oportuit conjurare infantulum quamdiu est in visceribus in sapientia enim sua quam tunc [...].<sup>8</sup>

E dato che l'infante è sapiente è necessario invocarlo<sup>9</sup> [...] Anzi è necessario invocare il fanciullino quando ancora è nelle viscere, nella sua sapienza, infatti, che possiede in quel tempo [...].

Si tratta di una singolare prassi magica finalizzata all'acquisizione e all'accrescimento della conoscenza. In queste pagine intendo offrire una ricostruzione dei fondamenti e delle dinamiche di questo tipo di *conjuratio*, nei termini ed entro le coordinate concettuali in cui è delineata nel *Liber*.

Innanzitutto si può notare che questa pratica magica si inserisce in un contesto in cui è riconosciuta una particolare rilevanza alla gestazione dell'embrione umano nell'utero materno. L'utero che custodisce il nascituro è assimilato a un *sepulchrum*, ma è anche considerato, su un piano che potremmo definire cosmogonico, come il luogo della generazione del mondo e, su un piano conoscitivo, di una originaria istruzione carica di implicazioni sapienziali. Leggiamo infatti:

Homo quidem existens in utero matris in sepulchro est et in vulva eius concepitur seculum ut mundus quando igitur est in utero matris sue docent eum antequam exeat ad seculum et similiter postquam inde exit.<sup>10</sup>

Certamente l'uomo che è nell'utero della madre si trova nel sepolcro, e nella matrice di lei è concepito il tempo o il mondo. Quando dunque è nell'utero di sua madre, [gli angeli] lo istruiscono<sup>11</sup> prima che venga al mondo e anche dopo che esce da lì.

L'utero materno, sepolcro prenatale che racchiude il feto, è presentato come il luogo della generazione non soltanto dell'*homo*, ma del *saeculum* e *mundus*,<sup>12</sup> termi-

<sup>8</sup> *Liber de homine*, f. 449r. Del *Liber de homine* ho fornito una trascrizione e una prima traduzione italiana nella mia tesi di dottorato, *Aspetti della magia naturalis e della scientia cabalae nel pensiero di Giovanni Pico della Mirandola (1486-1487)*, svolta al Dipartimento FIERI-AGLAIA dell'Università di Palermo in cotutela con l'EPHE di Parigi e discussa nel maggio 2011. In questo articolo ho emendato i passi citati con la trascrizione di Egidio da Viterbo conservata nel cod. Angl. 63 cc. 323r-376r. Le traduzioni che seguono i passi in latino sono mie.

<sup>9</sup> Traduco con "invocare" il verbo *conjurare* che indica precisamente l'azione propria della *conjuratio* per la quale si veda *infra*.

<sup>10</sup> *Liber de homine*, f. 398r.

<sup>11</sup> Come si vedrà, da quanto emerge da altri passi del *Liber*, i soggetti che impartiscono l'istruzione all'embrione sono qui costituiti da entità angeliche.

<sup>12</sup> Sulla presenza di questi termini nel *Liber de homine*, cfr. f. 450r: [...] *devenitur etiam ad notitiam trium seculorum scilicet magni mundi, medi mundi et parvi mundi. Nam magnus mundus dicitur hic mundus qui ad sensum videtur esse machina mundi. Mundus medius est annus sive tempus et parvus mundus homo est* («[...] si giunge alla notizia dei tre mondi: del grande mondo, del mondo di

ni che, legati in endiadi, potrebbero indicare, potremmo dire, l'orizzonte del cosmo fisico visto nel suo insieme, in una prospettiva in cui in un medesimo processo generativo si compendiano il microcosmo umano e il macrocosmo della *machina mundi*. La matrice primordiale del mondo manifesta e perpetua la sua potenza generatrice nei singoli uteri materni nei quali è concepita la vita. Un ulteriore dato che emerge è costituito dal singolare assunto secondo cui l'uomo *in utero matris*, prima del suo accesso nel *saeculum*, riceve una istruzione, e continua a riceverla anche dopo la nascita. Questo nesso tra concezione, intesa anche come gestazione intrauterina, e istruzione, come acquisizione da parte dell'uomo di una originaria sapienza che evidentemente non è acquisita con gli ordinari processi di conoscenza propri dell'uomo, si chiarisce poco dopo con una precisazione relativa alla valenza del verbo *concipio*:

Sic namque scriptum est et concepit et peregit filium quod indicat docuit legem filium suum postquam genuit ut peregit eum probatur quia et concepit dicitur hebraice vatahar וְתָהָר et eius numeri sunt 611 quia scribitur per vau quod est sex et tau quod est 400, he quod est 5 et resh 200 collecti sunt sexcenti undecim tot sunt numeri legis que dicitur hebraice tora תּוֹרָה nam tau 400, vau sex, resh 200, he 5 collecti sunt 611. Itaque non aliter se habet qui docet filium quam si generaret eum.<sup>13</sup>

Infatti così è scritto: “e concepisce e partorisce un figlio” [*Genesi* 29,32]; questo indica che [il genitore] ha insegnato la Legge a suo figlio dopo che lo ha generato o partorito. Questo è provato dal fatto che “e concepisce” in ebraico si dice *vatahar* וְתָהָר e il suo valore numerico è 611. È scritto con la *vau* che è 6, *tau* 400, *he* 5, *resh* 200, sommati fanno 611 e altrettanti sono i numeri della Legge che in ebraico è detta *Torah* תּוֹרָה. Infatti *tau* [vale] 400, *vau* 6, *resh* 200, *he* 5, sommati fanno 611. E infatti è così: chi istruisce il figlio [insegnandogli la Legge] è come se lo generasse.

Nell'ambito dell'esegesi di un passo della *Genesi*, in cui si parla di Lia che concepì e partorì Ruben, il concepimento è messo in stretto rapporto con l'insegnamento della Legge – la *Torah* – al figlio non ancora nato, qui impartito dalla madre, secondo il rapporto di equivalenza numerica, colta con il metodo della *gematria*, tra le parole *vatahar* וְתָהָר e *Torah* תּוֹרָה.<sup>14</sup> Secondo questa interpretazione, in una

mezzo e del piccolo mondo. Infatti, grande mondo è chiamato questo mondo, il quale è percepito dai sensi, come la macchina del mondo. Il mondo di mezzo è l'anno o tempo. Il piccolo mondo è l'uomo». Da questi passi sembra emergere un possibile riferimento alla triplice partizione di mondo, anno e uomo presente nel *Sefer Yetsirah*; cfr. *Sefer Yetsirah*, in G. BUSI-E. LOEWENTHAL (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Torino 1999, p. 39. Si può cogliere in questi testi la corrispondenza tra l'*homo-fetus* e il “piccolo mondo”.

<sup>13</sup> *Liber de homine*, f. 399r.

<sup>14</sup> *Gematria, notariqon e temurah* sono delle tecniche linguistiche basate sul valore numerico delle lettere ebraiche e sulla permutazione alfabetica; cfr. G. BUSI, *La Qabbalah*, Roma-Bari 1998, pp. 24-26. Queste tecniche consistono in una combinazione delle lettere che compongono i vari termini per cogliere dei significati occulti e per istituire delle corrispondenze tra le parole. Sono utilizzate sia in quello che potremmo definire misticismo delle lettere, sia nella prassi magica, come, ad esempio, nelle rotazioni alfabetiche. A questo proposito si veda l'uso delle ruote alfabetiche nel *Commentum Sefer Iesire*, traduzione latina di Flavio Mitridate del *Peruš Sefer Yetsirah* di Eleazar di Worms, con-

prospettiva generale, l'essere concepiti è essere generati nella *Torah*, plasmati in un processo di apprendimento della Legge, il quale rende la gestazione una progressiva acquisizione di conoscenza. Se tale spiegazione, per un verso, stabilisce che "chi istruisce il figlio (nel corso della sua vita mondana) è come se lo generasse", perché non vi è autentica generazione dell'uomo se non nella conoscenza e nell'osservanza della Legge divina, per altro verso il concepimento stesso, la nascita della vita dell'uomo, è strettamente vincolata alla Legge stessa, vista nel suo potere creativo. Queste istanze, così, sembrano rimandare a taluni aspetti salienti della concezione rabbinica della *Torah*, che Moshe Idel riassume schematicamente in questi termini:

1. Torah is conceived of as preexistent entity, which not only precedes the creation of the world but also serves as the paradigm of its creation.
2. Torah encompasses the whole range of supernal and mundane knowledge, serving thereby as the depository of the perfect and complete gnosis and as an indispensable bridge between man and the divine.
3. Torah study is a religious imperative, as it embodies the will of God, which as to be further explicated by the intense devotion to the perusal and analysis of the contents inherent in the biblical text. Even God was not exempted from this religious obligation, and His study of the Torah became a leitmotif in rabbinic thought.
4. Torah is regarded, in some rabbinic texts and in a plethora of Kabbalistic ones, as the "daughter" of God.<sup>15</sup>

Questi quattro rilievi cardinali relativi alla *Torah*, nella trama delle loro interconnessioni, sembrano tutti in qualche modo sottesi al passo che abbiamo letto nel *Liber de homine*, in un complesso retaggio di istanze e implicazioni implicite. Con riferimento a ciascuno dei punti messi in evidenza da Idel, ritengo infatti che si possa notare quanto segue:

1. La *Torah* rivela il suo originario e paradigmatico potere creativo nel suo stretto legame con il concepimento dell'uomo, e costituisce per quest'ultimo, nella dimensione della stessa vita intrauterina, il paradigma della sua formazione, la quale è tanto fisica quanto spirituale.
2. La *Torah* si presenta come la più compiuta conoscenza, originaria e totalizzante gnosi divina che l'uomo riceve da Dio e in ciò contrassegna la natura umana nella sua essenza profonda, nelle sue potenzialità e destinazioni. Tale conoscenza informa e plasma l'uomo fin dal suo concepimento, lungo tutta la

servata nel ms. *Vat. Ebr.* 191, ff. 1r-12r, di cui ho fornito una trascrizione e una prima traduzione italiana nella mia tesi di dottorato, sopra citata.

<sup>15</sup> M. IDEL, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven-London 2002, p. 29. Sul concetto di *Torah* nella tradizione cabalistica, si vedano anche le osservazioni di Gershom SCHOLEM in *La Kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. Torino 2001, pp. 43-110. Interessante l'analisi dell'identificazione ontica tra *Torah*, il nome di Dio e la Gloria negli Hassidim ashkenaziti, offerta da Elliot R. WOLFSON, *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, cit., pp. 247-254.

permanenza prenatale nell'utero materno, come anche nel corso della sua vita mondana. L'uomo nasce nella conoscenza della *Torah* e impara a conoscerla fin dal suo primo venire all'essere.

3. Lo studio devozionale della *Torah* assunto come imperativo religioso dell'uomo, trova il suo fondamento e il suo antefatto in una sorta di apprendimento aprioristico della medesima, il quale per certi versi si presenta come un innatismo mistico che radica l'uomo, nella sua destinazione naturale, all'ortoprassi e alla tensione costitutiva ai misteri divini. Lo studio costante della *Torah* nel corso dell'intera vita, quale termine di una formazione continua, è una doverosa continuazione di un apprendimento iniziato con il primo bagliore della vita stessa, ancorché obliato – come vedremo – per destinale necessità. Il processo conoscitivo proprio dell'uomo, nelle sue stesse condizioni di possibilità, è, potremmo dire, strutturalmente contrassegnato dall'azione della *Torah*.
4. La *Torah*, considerata come “figlia” di Dio, nel *Liber de homine* manifesta il suo volto “femminile” nel suo apparire strettamente legata al concepimento del figlio da parte della madre, la quale, in una certa prospettiva, nell'atto stesso della generazione “insegna” in qualche modo al nascituro la *Torah*. Quest'ultima è la Matrice originaria in cui si plasma l'*homo* e la potenza femminile che presiede alla creazione del *mundus*.

Secondo una diffusa tradizione ebraica, Dio avrebbe creato il mondo guardando alla *Torah*, come entità che contiene gli archetipi normativi del reale. L'atto cosmogonico si realizza attraverso la visione della *Torah*, la quale può essere considerata come il paradigma del mondo. Nel passo del *Liber de homine* citato, l'equivalenza numerica mette in evidenza il carattere poetico proprio della conoscenza della Legge, che trova il suo fondamento nella Sapienza primordiale, quale custodia dei modelli archetipici del reale. Eleazar di Worms, autore o comunque fonte del *Liber de homine*, afferma al riguardo, nel *Sefer ha-Shem*, che il Glorioso Nome di Dio illumina gli occhi di coloro che si occupano della *Torah*.<sup>16</sup> Riprendendo alcune suggestioni dei pietisti renani, la *Torah* potrebbe configurarsi come il corpo divino gravido del mondo.<sup>17</sup> La matrice in cui si compie la generazione divina della realtà.

All'immagine dell'utero-sepolcro come luogo dell'acquisizione della conoscenza della Legge divina, presta attenzione Jacques Gaffarel nella sua descrizione del *Liber de homine*. Nel cogliere il legame, stabilito nel *Liber*, tra la formazione del feto e la sua disposizione alla *Torah*, l'erudito fa leva sul termine *bethen* בְּתֵן per

<sup>16</sup> «The glorious name (*ha-shem ha-nikhd*) is with those occupied in Torah, and it illuminates their eyes»; cfr. Elliot R. WOLFSON in *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, cit., p. 252.

<sup>17</sup> M. IDEL, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, cit., p. 69: «Already in early Kabbalah and the writings of the Hasidei Ashkenaz there are a few statements suggesting the identity of the Torah with a body, presumably a divine one».

spiegare la corrispondenza tra utero e sepolcro<sup>18</sup> e raccoglie il rilievo secondo cui la doppia attività della formazione fisica del feto e della sua istruzione nella Legge è svolta da un agente angelico, l'arcangelo Michele:

Decimus, qui est de Homine tractat de primo illius Sepulchro, quod בֵּתֵן bethen vocant, hoc est maternum uterum, in quo Michaëlem Archangelum formare foetum, atque ad Legem ipsum disponere scribunt.<sup>19</sup>

Il decimo libro, che è quello *Sull'uomo*, tratta del suo [*scil.* dell'uomo] primo sepolcro, che chiamano *bethen*, cioè l'utero materno, nel quale, scrivono, l'arcangelo Michele forma il feto e anche lo dispone alla Legge.

In questa presentazione generale Gaffarel fa riferimento ad alcuni rilievi del *Liber*, in cui si chiariscono alcuni aspetti relativi alle modalità e agli agenti – entità angeliche, come vedremo, e cacodemoniache – della formazione-informazione del feto *in utero matris*:

Si enim meruerit docent eum totam legem et similiter postquam mortuus fuerit ex hoc mundo. Sunt enim quidam qui quamvis homo ex illis sit vulgaris et plebeius postquam mortuus fuerit docent eum donec efficiatur ut unus ex discipulis sapientium et hoc quidem si occupaverit se in vita sua ad alendum discipulos qui discunt et curavit gubernare docentes. Ita etiam quando infans existit in utero matris sue illuminatur sibi luce superiore prout scriptum est quando illuminabat lucerna sua super caput meum. At vero post mortem eorum docebit eos Michael archangelus.<sup>20</sup>

Se infatti ha meritato, [gli angeli] gli insegnano tutta la Legge e [lo istruiscono] anche dopo che è morto da questo mondo. Ci sono infatti alcuni [angeli] che, anche se uno tra gli uomini è volgare e plebeo, dopo che è morto gli insegnano [la Legge] al fine di renderlo come uno dei discepoli dei sapienti. Questo certamente [accade] se si è occupato nella sua vita di far crescere i discenti e se si è occupato di indirizzare gli insegnanti. Così, anche quando l'infante è nell'utero di sua madre, si illumina nella luce superiore, come è scritto: “quando la sua lucerna brillava sul mio capo” [*Giobbe* 29,3]. Ma, invece, dopo la loro morte, Michele arcangelo li instruirà.

L'apprendimento della Legge divina da parte dell'uomo si delinea come un processo continuo, guidato da entità spirituali, il quale supera i limiti estremi della vita mondana: esso ha inizio prima della nascita, nella dimensione sepolcrale della vita intrauterina, in cui il nascituro “è illuminato nella luce superiore”; procede poi durante la vita, a prescindere dalla estrazione sociale dell'uomo e con riferimento, piuttosto, al suo impegno nel formare, a sua volta, discenti e insegnanti nella Legge

<sup>18</sup> Nel testo del *Liber de homine* non è presente questo termine che fa riferimento a *Genesi* 25,23.

<sup>19</sup> *Codicum cabalisticorum manuscriptorum quibus est usus, Ioannes Picus comes Mirandulanus index a Iacobo Gaffarello, cit., p. 46.*

<sup>20</sup> *Liber de homine*, f. 398r.

stessa; in seguito continua dopo la morte fisica, con una prosecuzione il cui attore principale è individuato nell'arcangelo Michele. L'istruzione che l'uomo dopo la sua morte fisica riceve dall'arcangelo Michele, sembra alludere alla possibilità di riacquisire, sulla base del proprio merito, la sapienza prenatale perduta con la nascita. Prima dell'inizio della vita mondana – in una condizione di inumazione del sepolcro uterino che potremmo descrivere come “morte prenatale” – e dopo la fine della stessa vita mondana – in una condizione di “vita *post mortem*” –, la *Torah* è il termine stabile della formazione umana. In tale continuità, la vita mondana sembra segnare una sorta di spartiacque, nella misura in cui la conoscenza della Legge, già presente *a priori* fin dalla nascita in quanto iniziata nella vita prenatale, si incrementa e giunge al termine della sapienza se nella vita mondana è consapevolmente e scrupolosamente coltivata e trasmessa agli altri uomini. Sembrerebbe prospettarsi, così, una visione antropologica in cui predeterminazione e libero arbitrio si compenetrano reciprocamente e si conciliano in un quadro coerente per quanto complesso.

Significativo è il fatto che, con la nascita, il bambino dimentica fatalmente la sapienza che ha appreso *in utero matris* dall'angelo:

et iam quamdiu fuit in utero matris intrat angelus et ponit in eo sapientiam ad intelligendum [...] postquam exit ab utero *deest* oblivioni tradit.<sup>21</sup>

E allora per tutto il tempo che si trova nell'utero della madre, entra l'angelo e pone in lui la sapienza per comprendere [...] Dopo che è uscito dall'utero <*deest*> ha dimenticato.

Una fonte di questo passo è sicuramente *Niddah* 30b, che cito nella traduzione inglese di Israel W. Slotki:

A light burns above its head and it looks and sees from one end of the world to the other, as it is said, then his lamp shined above my head, and by His light I walked through darkness [...] As soon as it, sees the light an angel approaches, slaps it on its mouth and causes it to forget all the Torah completely, as it is said, Sin coucheth at the door. It does not emerge from there before it is made to take on oath.<sup>22</sup>

In questo passo è sostenuta una forma di onniscienza dell'embrione (*and it looks and sees from one end of the world to the other*), la quale, però, subito si dissolve con la nascita a seguito di un colpo inferto dall'angelo all'infante. Con la nascita, potremmo dire, la sapienza della *Torah* è dimenticata. Nel *Liber de homine* questo passo è riletto così:

quod intelligitur in visceribus matris sue et quibus sciebat omnia nam sicut sepe dictum est omnes doctrinas et omnes disciplinas tam superiorum rerum quam inferiorum

<sup>21</sup> *Liber de homine*, f. 492v.

<sup>22</sup> Cfr. *Niddah* 30b, in <[http://www.come-and-hear.com/niddah/niddah\\_30.html](http://www.come-and-hear.com/niddah/niddah_30.html)> (consultato il 01/06/2012).

rerum docet angelus prefectus super fetu ipsum infantem existentem in utero matris et quando exit ex illa mutatione quam facit obliviscitur omnium et propter hoc angelus astringit ei labia et remanet ibi in signum fovea et quando per ea exit ad lumen huius mundi reminiscitur omnium eorum que prius noverat. Signum autem huiusmodi est quod videtur quandoque hominem sibi revocare in mentem vidisse eos quos numquam vidit. Et hoc est quod dixit textus quando illustrabat lucerna sua super caput meum. At vero quando migravit synedrion non novit homo pretium eius scilicet sapientie illius nec invenitur in terra vivorum idest inter filios hominum.<sup>23</sup>

Questo si riferisce [a quando era] nelle viscere di sua madre, nelle quali conosceva tutto. Infatti, come spesso è detto, l'angelo preposto al feto insegna ogni dottrina, ogni disciplina, relativa tanto alle cose superiori quanto a quelle inferiori, allo stesso infante che si trova nell'utero della madre e quando [l'infante] esce [dall'utero] dimentica tutto in seguito a quel mutamento che fa [scil. la nascita]. Per questo l'angelo gli stringe le labbra e un buco rimane lì come segno, quando esce attraverso di esso alla luce di questo mondo ricorda tutto quello che prima conosceva. Anche un segno di questo tipo si presenta quando un uomo ha la sensazione di ricordare di aver visto quelli che egli non ha mai visto. E questo è ciò che disse il testo "quando la sua lucerna brillava sopra il mio capo" [Giobbe 29,3]. Invece, quando il sinedrio si trasferì, "l'uomo non conosce il suo prezzo", si intende di quella sapienza, "e non si trova nella terra dei viventi" [Giobbe 28,13], cioè tra i figli degli uomini.

Secondo il testo, dunque, la comunicazione della conoscenza al feto, come anche la successiva pratica che provoca nell'infante l'oblio di tale conoscenza al momento della nascita, sono attribuite all'azione di un'entità angelica. L'espressione *praefectus super fetu* con cui è indicato il ruolo dell'angelo è molto significativa. Il termine *praefectus* corrisponde all'ebraico ממונה (*memuneh*), termine con il quale si indica l'entità angelica che presiede sui vari ordini del reale.<sup>24</sup> In questo passo, al *praefectus/memuneh* è riconosciuta la funzione specifica di impartire al feto il sapere. Si tratta di un angelo strettamente legato, in un vincolo destinale, all'uomo al quale è preposto.<sup>25</sup> L'angelo preposto al feto ne plasma la sapienza insegnandogli *omnes*

<sup>23</sup> *Liber de homine*, f. 473v.

<sup>24</sup> Cfr. J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Philadelphia 2004, p. 69: «Houses and cities, winds and seasons, months and hours and days, each star above, each speck of dust underfoot, nothing in nature or in fancy exists independently of its *memuneh*, its heavenly "deputy" (literally, "appointed one"). These "deputies" are the agents through whom the universe operates – in fact, the activities that go on in the world are nothing more than a reflections of their act».

<sup>25</sup> Il *Liber de homine*, tra le varie tecniche divinatorie, parla anche della lecanomanzia, presentata come la divinazione del proprio מזל (*mazal*) attraverso l'osservazione della propria immagine riflessa nell'acqua. Questa tecnica manifesta un legame con i "prefetti", in quanto il *mazal* è doppiamente inteso come il fato dell'uomo che pratica il rito e come il prefetto ממונה che è preposto a quell'uomo e al suo fato: l'immagine riflessa nell'acqua è, insieme, l'immagine dell'uomo e quella dell'angelo; cfr. *Liber de homine*, f. 501r: *Est autem una nox in anno in qua si inpletur vas aque in quo qui respicit et contemplatur quando respicit et contemplatur debet aperire oculos suos et os suum et considerare utrum videat imaginem suam in illa aqua. Si enim viderit imaginem et similitudinem*

*doctrinae et omnes disciplinae superiorum rerum et inferiorum.*<sup>26</sup> Si tratta, evidentemente, di una estesa e articolata sapienza di carattere universale e totalizzante che mette il feto in condizione di godere di una virtuale condizione di onniscienza. L'oblio di tale retaggio sapienziale è conseguenza del cambiamento di stato (*mutatio*) costituito dalla nascita. Quando l'infante abbandona il seno materno e fa il suo ingresso sulla scena mondana, infatti, l'angelo stringe le sue labbra – credo vada ravvisata una corrispondenza tra labbra/bocca, parola e sapienza – e offusca la sua mente determinando un nuovo stato di conoscenza. Un indizio di questa originaria sapienza prenatale obliata, è dato, secondo l'autore, dalla sensazione che si prova quando si ha l'impressione di ricordare di avere già visto qualcuno che, di fatto, non si è mai visto prima (*Signum autem huiusmodi est quod videtur quandoque hominem sibi revocare in mentem vidisse eos quos numquam vidit*). Sembra che in questo testo si delinei una dottrina per certi versi simile a quella dell'*anamnesis* platonica. Come vedremo, un parallelismo con la concezione platonica della reminiscenza è prospettato da Gershom Scholem in occasione di un riferimento a una fonte talmudica alla quale rimanda la dottrina in questione del *Liber de homine*,<sup>27</sup> e un rimando alla dottrina platonica si riscontra, in una certa ottica, anche in Moshe Idel, laddove, secondo lo studioso, la condizione prenatale dell'uomo può essere paragonata a quella del *golem*, quale creatura embrionale già dotata di una conoscenza infusa da Dio. Scrive Moshe Idel: «Come si può vedere attraverso qualche testo rabbinico – scrive lo studioso – l'embrione ha dei poteri cognitivi specifici. Tale credenza ricorda la concezione platonica secondo la quale l'anima conosce ogni cosa prima della sua discesa in terra.

*suam in aqua habere os et oculos apertos quemadmodum ipse ostendit erit certus quod vivet in illo anno, si vero ipse apertos ostendit et obturatos invenerit non vivet quia archangelus eius qui est in imagine et similitudine sua est inter facies eius et inter mortuos et propter hoc similitudo est instar similitudinis angeli perfecti super eo sub arcangelo suo.* Su ciò cfr. M. IDEL, *Gazing at the Head in Ashkenazi Hasidism*, in «The Journal of Jewish Thought and Philosophy» 6 (1997), pp. 274-276; J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstitions*, cit., p. 215. Per la lecanomanzia nella tradizione greca, si veda P. GAUTIER, *Pseudo-Psellos: Graecorum opiniones de daemonibus*, in «Revue des études byzantines» 46 (1988), pp. 85-107, in particolare pp. 104-105, in cui lo studioso riporta la parte dell'anonima operetta (edizione critica del testo e trad. francese con note) in cui si parla della *λεκανομαντεία*, messa in relazione con l'azione dei demoni (par. 7). Si può anche ricordare la tecnica dei *שרי ביהן sarei bohen* e *שרי כוס sarei kos*, con la quale si intende la divinazione su una superficie riflettente con l'olio; a questo proposito si veda J. DAN, *The Esoteric Theology of Ashkenazi Hasidism*, cit., pp. 190-194; ID., *Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah*, in «Association for Jewish Studies Revue» 15 (1980), pp. 27-32.

<sup>26</sup> Riguardo al ruolo degli angeli come mediatori del sapere, si veda la figura del *שר התורה* Principe della *Torah* nello *Shimmushei Torah*, in M. IDEL, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, cit., pp. 138-146 e ID., *Ascension on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest-New York 2005, p. 31. Una versione latina dello *Shimmushei Torah* è stata eseguita da Flavio Mitridate ed è conservata nel cod. *Chigi A. VI. 190*, ff. 360 r-360v. Anche di quest'operetta ho elaborato una trascrizione e un primo abbozzo di traduzione italiana nella mia già citata tesi di dottorato.

<sup>27</sup> Cfr. *infra*.

Del resto, non è impossibile che si tratti di un'influenza della filosofia greca sul pensiero ebraico».<sup>28</sup>

Proseguiamo la lettura del *De homine*:

sed in medio uteri tetigit super labia sua et tradidit oblivioni quia in utero habet os suum obturatum et clausum et quando venit ad aperiendum os suum percutit illum et sic tradit oblivioni et si non traderet oblivioni equidem esset perturbatus in mente seu scientia sua quia quando est in utero est in profundo sapientie legis et studii et si non percuteret eum super os suum ad faciendum illum oblivisci profunditatem cogitationum quas habebat prius imaginatus fuisset post illas res in quibus perturbatus erat in misterio huius mundi. Eiusmodi fecit rab Bibi filius Abaye qui fecit artem magicam per cactam nigram filiam cacte nigre ut videret misteria cacodemum xedim. Et perturbata est mens sua donec quesiverunt super eo clementias et reversa est scientia eius super eum.<sup>29</sup>

Ma nell'utero [l'angelo] ha toccato le sue labbra e [il nascituro] ha dimenticato. Nell'utero egli ha la bocca otturata, chiusa, e quando andò ad aprire la sua bocca, [l'angelo] l'ha percosso e così [l'infante] ha dimenticato. Se non avesse dimenticato, certamente sarebbe stato turbato nella mente o nella sua scienza. Perché quando è nell'utero, è nel profondo della sapienza, della Legge e del giudizio. Se [l'angelo] non percuotesse la sua bocca per fargli dimenticare la profondità del pensiero che aveva prima, dopo [l'uomo] immaginerebbe quelle cose che lo turbavano nel mistero di questo mondo. In questo modo fece rav Bibi figlio di Abaye, che esercitò l'arte magica con una gatta nera, figlia di una gatta nera, per vedere i misteri dei cacodemoni, *shedim*, e la sua mente fu turbata. Allora chiesero clemenza per lui e ritornò la sua scienza in lui.

Da questo passo emerge il dato che il colpo con cui l'angelo percuote le labbra dell'infante provocando l'oblio del sapere precedentemente impartitogli è visto come una necessaria misura benefica. Nella vita intrauterina, infatti, il feto si trova nella condizione di possedere una compiuta e plenaria sapienza. Si tratta di uno stato di esistenza *altro* rispetto a quello mondano, in cui il feto, racchiuso nell'utero antropogonico, è compiutamente radicato nella Legge. Ma con l'uscita dall'utero e l'accesso nel mondo, l'uomo subisce una mutazione di stato, passando a una condizione in cui il possesso della sapienza prenatale sarebbe dannoso, in quanto condurrebbe alla follia. Per descrivere questa situazione il *Liber*, rimandando a una pratica simile, riporta

<sup>28</sup> M. IDEL, *Il Golem. L'antropoide nelle tradizioni magiche e mistiche dell'ebraismo*, Torino 2006, p. 62. Sull'influenza del neoplatonismo sulle dottrine ashkenazite, si veda G. VAJDA, *De quelques vestiges du néoplatonisme dans la kabbale archaïque et la mystique juive franco-germanique*, in P. M. SCHUHL-P. HADOT (éds.), *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences humaines, Royaumont, 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 331-337.

<sup>29</sup> *Liber de homine*, ff. 493r-493v.

l'esempio di Bibi ben Abaye, il quale cercò di accedere ai misteri<sup>30</sup> dei cacodemoni<sup>31</sup> e a tal fine operò attraverso una tecnica magica che potremmo definire di *nigromantia*, utilizzando una gatta nera figlia di una gatta nera, ma la sua mente fu sconvolta da un così grande sapere.<sup>32</sup> Significativo, al riguardo, è il rilievo secondo cui, mentre nel neonato l'oblio è provocato dall'*angelus praefectus*, che costituisce una entità spirituale positiva, la pratica magica del recupero di tale sapienza – non necessariamente consistente nella *conjuratio* dell'infante – è legata, nel caso di Bibi, a un rituale che si svolge con la mediazione dei “cacodemoni”, entità che si presentano come “demoni malvagi”.<sup>33</sup> La natura benefica dell'intervento dell'angelo, volto a scongiurare il sopravvento della follia, è prospettata anche da Eleazar di Worms. Al riguardo scrive Gershom Scholem:

Il “Midràsh della creazione del bambino” narra che il neonato, dopo che l'angelo custode gli ha dato un buffetto sul naso, dimentica tutta l'infinita dottrina che prima della nascita aveva acquistato nelle celesti dimore del sapere. Ma, si chiede 'El'azàr di Worms, perché il bambino dimentica? “Perché se non dimenticasse diverrebbe pazzo riflettendo sul corso degli eventi di questo mondo dall'alto della sua profonda conoscenza”. Quale strana variazione dell'antica concezione platonica della conoscenza come *anamnesi*, sta a fondamento di questo Midràsh!<sup>34</sup>

La dimenticanza si presenta come una cifra destinale, come una fatale necessità e, insieme, un dono per l'infante. Colui che, spinto – potremmo dire – dalla *hybris*, penetra nei misteri del mondo che sono interdetti alla mente dell'uomo, precipita in una condizione di follia in quanto non può reggere il peso di un sapere che va al di là

<sup>30</sup> Le parole latine *mysterium* o *secretum* traducono l'ebraico סוד *sod* o רז *raz*, molto ricorrenti nella letteratura mistica ebraica medievale. Cfr. G. SCHOLEM, *La Cabala*, cit., p. 21.

<sup>31</sup> È interessante notare come questo termine sia stato utilizzato da Giorgio Anselmi nel XV secolo nel *Divinum opus de magia disciplina* per indicare una parte della *Theurgia maior*, ms. *Plut.* 44, 35, f. 7r: *Agathomanthia est ars que docet advocare et convenire bonos demones: huius dicunt Simonem magum repertorem. Atque Cacodemonica est ars que docet alligare et iungere malos demones: cuius antiquum Nembroth fuisse repertorem dicunt.* L'arte cacodemonica è considerata una prassi magica che opera attraverso la costrizione dei demoni. Nel tardo Rinascimento Jean Bodin, riprendendo un tema presente nel pensiero neoplatonico, sostiene l'esistenza di altri esseri che, come l'uomo, partecipano di una duplice natura, spirituale e materiale. Cesare VASOLI, nel suo saggio *Riflessioni su De la démonomanie des sorciers di Jean Bodin*, in F. MEROI (a cura di), *La magia nell'Europa moderna*, Firenze 2007, p. 315, scrive: «Costoro erano i “cacodemoni”, spiriti maligni che operavano nel mondo sublunare, dotati di poteri occulti del tutto estranei alle leggi comuni della natura e capaci di compiere atti ed effetti prodigiosi, con finalità sempre punitive e distruttive».

<sup>32</sup> Questo passo del *Liber de homine* si presenta come una variazione sul tema di *Berachot* 6a, in cui si racconta che Rav Bibi ben Abaye, per potere vedere gli invisibili *mazzichim*, ovvero i cacodemoni, praticò una tecnica magica consistente nel porsi sugli occhi una polvere ottenuta dalla placenta di una gatta nera, figlia di una gatta nera. Egli però ne ebbe nocumento e i suoi allievi intercedettero per lui.

<sup>33</sup> Essi nella tradizione ebraica assumono i nomi generici di שדים *shedim*, רווחים *ruachim* e מצקים *mazzichim*.

<sup>34</sup> G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 105

delle capacità umane. È proprio a questi misteri che l'incauto mago mira ad accedere raccogliendo in ciò, secondo il monito del *Liber de homine*, un risultato opposto a quello ricercato: non sapienza, bensì follia, perdita della stessa *scientia* umana che solo l'invocata *clementia* divina può restituire al mago. Si può allora rilevare, in tale ottica, come nel *Liber* ogni tecnica magica di veggenza indotta, volta a conquistare la plenaria sapienza originaria, più che essere vietata come illecita, sia fondamentalemente screditata come intrinsecamente inefficace.<sup>35</sup> O meglio, si potrebbe dire, queste tecniche si presentano come inefficaci proprio nel loro stesso manifestarsi come effettivamente efficaci: esempio ne è Bibi ben Abaye, il quale, secondo il *Liber*, con la sua arte magica riesce a "vedere i misteri" e proprio per questo impazzisce, perdendo la sua stessa *scientia* umana e non raggiungendo in ciò lo scopo che si era prefissato. A questi limiti, quindi, non sfugge neppure la *conjuratio* dell'infante. Ciò però, per quanto mi sembra di capire, non implica di fatto che la tecnica mantica dell'invocazione dell'infante non possa essere concepita almeno come parzialmente e fattualmente efficace e praticabile con profitto nella misura in cui essa permette di recuperare soltanto alcuni frammenti di una sapienza fetale che nella sua globalità resta inattuabile e condurrebbe l'uomo alla follia.

Va comunque notato che ogni *ars* magica descritta nel *Liber* si esercita con efficacia entro i limiti strutturali di ciò che è concesso all'uomo. Ciò, ovviamente, vale per tecniche mirate ad accedere a una conoscenza superiore. Le azioni del mago possono ampliare in modo significativo la conoscenza umana, ma pur sempre entro certi limiti, che sono considerati come strutturalmente non oltrepassabili e segnano il confine ultimo di ciò che è "lecito" sapere. Ad esempio, nel *Liber de homine*, ai ff. 462v-463r leggiamo:

Vides hoc quod non solum conjuratione facta per sacrosanctum nomen xem amphorax coguntur omnia dicere scibilia que possent ab homine sciri et cum illi eorum scientia et revelare ei revelanda sed etiam per artem magicam quando enim magia [f. 463 r] qui dicuntur hartumim conjurant eos oportet faciant quicquid velint ipsi magici et quicquid nolunt ipsi angeli ut cacodemones coacti vi et contra voluntatem suam [...] Ideo ut redeamus ad ea que sciri possunt dicunt angeli et cacodemones ea vero que non sunt determinata scire nullatenus dicent.

<sup>35</sup> Queste tecniche erano apertamente osteggiate anche da alcuni *hassidim* di rilievo, come Moshe Tachau, allievo di Yehuda Hassid. Nel passo seguente si ritrova una corrispondenza con la condizione di Rav Bibi; scrive Gershom Scholem (*ivi*, pp. 113-114): «Si reputano profeti, in quanto sogliono pronunciare nomi santi, o anche qualche volta pensarci soltanto senza muovere le labbra. Allora un uomo è preso dallo spavento e il suo corpo cade a terra esanime. La sua anima non ha più difesa, egli stesso avanza verso il centro e mira lontano; e solo dopo un po', quando la forza di quel nome si allontana da lui, ritorna nel suo stato primitivo, con la coscienza turbata. È la stessa cosa che fanno i maghi, che usano esorcizzare i demoni. Essi pronunciano su di uno i loro impuri esorcismi, in modo che egli comunichi a loro quello che forse accade in una terra lontana. Quegli cade sul posto, e le sue vene si irrigidiscono nello spasimo, ed è come un morto. Ma dopo un poco si alza in piedi senza coscienza, e corre fuori dalla casa, e se non lo si trattenesse per le braccia sulla porta si romperebbe la testa e le membra. Ma non appena egli ritorna un poco in sé, dice loro tutto quello che ha visto».

Stai attento che non solo facendo l'invocazione con il sacrosanto Nome, *Shem amphorash*, si costringono [gli angeli e i cacodemoni] a dire tutte le cose conoscibili, le quali possono essere conosciute dall'uomo, e con quella loro scienza possono rivelare quelle cose che possono essere rivelate, ma [questo può essere fatto] anche con l'arte magica; quando infatti i maghi [f. 463 r] che sono detti *hartumim* li invocano, [gli angeli e i cacodemoni] devono fare qualsiasi cosa vogliano gli stessi maghi, e gli stessi angeli o cacodemoni sono obbligati contro la loro volontà [a fare] anche quello che non vogliono [...] Per questo, per tornare alle cose che si possono conoscere, gli angeli e i cacodemoni possono rivelarle. Invece in nessun modo diranno quelle cose che non è lecito conoscere.

Come si vede, con il ricorso al Nome ineffabile di Dio (*Shem amphorash*) oppure all'arte magica è possibile costringere i cacodemoni a rivelare all'uomo, "tutte le cose che si possono conoscere" (*scibilia*), ovvero "le cose che possono essere rivelate" (*revelanda*), ma in alcun modo si può ottenere che essi rivelino le cose che non è dato sapere. È precisato, inoltre, che l'interdizione riguarda i misteri di Dio e della creazione, quale sapienza totalizzante delle cose sovramondane, la quale, in una prospettiva escatologica e soteriologica, sarà rivelata soltanto da Dio ai giusti e che è assolutamente inaccessibile per qualsiasi altra via:

et tamen omnino Deus sanctus et benedictus ostendet iustis omnia quod scilicet sciunt quid sit extra mundum et quare non est ei finis et propter quod dici debeat En soph idest infinitum ut sine fine et quomodo in loco formatorum occupat se in misterio et rebus ipsarum rerum formatorum.<sup>36</sup>

tuttavia soltanto Dio Santo e Benedetto mostrerà ai giusti tutte le cose, i quali così sapranno cosa è al di fuori del mondo e perché [Dio] non ha fine e per questo si deve chiamare *En soph*, cioè Infinito o senza fine, come opportunamente occupa se stesso nel mistero delle cose formate, nei segreti delle stesse cose formate.

Al di là dei suoi limiti intrinseci, la *conjuratio* che stiamo analizzando, così come è delineata nel *Liber de homine*, si presenta come una specifica tecnica magica di tipo divinatorio, per certi versi riconducibile alla *nigromantia*, consistente nell'invocazione di un essere non ancora soggetto ai limiti imposti al sapere umano (il feto, quale essere non-ancora-nato e non-ancora-vivo), con la quale il mago cerca di acquisire una sapienza superiore, attingendola dall'abissale sapienza prenatale dal bambino, istruito *in utero matris* dal suo *praefectus* e in seguito destinato all'oblio. Nel seno delle proprie madri, i feti, istruiti dagli angeli, "recitano un cantico", in qualche modo "parlano",<sup>37</sup> e l'intento del mago, con la sua *conjuratio*, è quello di ascoltare questa voce carica di sapienza.

<sup>36</sup> *Liber de homine*, f. 463r.

<sup>37</sup> Cfr. *Liber de homine*, f. 484v: *ab ore infantium et lactantium fundasti virtutem ad indicandum quod infantes qui erant in visceribus matris eorum dixerunt canticum. Quomodo hoc nonne uxoris pregnantis fetus si audiret statim moreretur et tamen super mare dixerunt nec mortui sunt sed quidem quia ex hoc constat quod docent angeli fetus qui sunt in utero matris sue* («dalla bocca degli in-

Si può notare che questa pratica mantica è per certi versi assimilata a una forma – illecita – di conoscenza profetica:

Quare conjurant infantem in visceribus matris sue? Nonne peccatum est illis qui conjurant suspicatum et etiam minores et parvulos propter illud quod scriptum est coram ceco autem noli ponere offendiculum nisi illos qui sunt pleni sapientia et illos qui habent sapientiam de somniis suis cuiusmodi sunt prophete.<sup>38</sup>

Perché invocano l'infante nelle viscere di sua madre? Forse non è sospettato un peccato in quelli che invocano persino i bambini piccoli. Per questo è scritto: “davanti al cieco non porre un ostacolo” [*Levitico* 19,14], soltanto quelli che sono ricolmi di sapienza e quelli che possiedono la sapienza dei loro sogni di questo tipo [*scil.* dei sogni profetici] sono i profeti.

E ancora:

igitur quid profuit quod docuerunt illos in utero postquam tradit oblivioni antequam nascatur et postea paulatim paulatim reminiscitur *deest* omne quod Deus sanctus et benedictus *deest* ad prophetam ad convertendum infantem in utero matris sue nam quicquid ostendit Deus sanctus et benedictus prophete vivo per contrarium ostendit infanti in utero matris esistenti.<sup>39</sup>

A cosa giovò dunque l'averli istruiti nell'utero dato che [l'infante] prima di nascere dimentica e dopo, a poco a poco, ricorda? <*Deest*> ogni cosa che Dio Santo e Benedetto <*deest*> al profeta per rivolgersi all'infante nell'utero di sua madre. Infatti Dio Santo e Benedetto mostra ogni cosa al profeta vivo e di contro la mostra all'infante che si trova nell'utero della madre.

La stessa sapienza fetale di cui il mago vuole impossessarsi, trova un corrispettivo nella profezia, vista come una forma di conoscenza con cui si accede a una suprema sapienza.<sup>40</sup> Dio mostra ogni cosa al profeta e all'infante, al profeta *vivo* e al feto *in utero matris esistenti*: al primo, cioè, in uno stato di vita, nel corso dell'esistenza terrena; al secondo in uno stato di non-vita o, meglio, di non-ancora-

fanti [עוללים] e dei lattanti [ינקים] hai fondato la virtù” (*Salmo* 8,3). Questo per indicare che gli infanti che erano nelle viscere della loro madre recitarono un cantico. Come è possibile questo? Non è forse vero che se il feto della donna gravida sentisse, subito morirebbe? Tuttavia [i feto] hanno parlato nella matrice e non sono morti. Ma certamente da questo risulta che gli angeli insegnano ai feto che sono nell'utero delle loro madri»).

<sup>38</sup> *Liber de homine*, f. 448v.

<sup>39</sup> *Liber de homine*, f. 493r.

<sup>40</sup> In un passo del *Liber de homine* (f. 502v) si legge, a proposito della profezia: *Si meruerit cognoscat homo in sapientiis mirabilibus et occultis in tantum quod perveniet ad gradum prophetie* (se l'uomo fosse meritevole, conoscerebbe le sapienze meravigliose e occulte, tanto da raggiungere il grado della profezia)». Cfr. anche El'azar da WORMS, *Il segreto dell'Opera della Creazione*, a cura di F. Bregoli, Genova 2002, p. 44: «[...] spirito di profezia, chiamato spirito di Dio, perché è un dono di Dio e consiste nell'accrescimento della sapienza [...]».

vita, di vita *altra* rispetto alla vita mondana dei nati. In particolare, la sapienza dei fe-  
ti, per via della modalità della sua espressione, è paragonata ai sogni profetici.  
L'infante, nell'utero della madre, esprime la sua sapienza pur senza parlare, con la  
bocca chiusa, così come avviene anche nei sogni profetici in cui anche l'uomo ha la  
bocca chiusa, non parla ma ha la sensazione di farlo:

Et postquam infans est sapiens oportet conjurare eum [...] ideo oportuit conjurare in-  
fantulum quamdiu est in visceribus in sapientia enim sua quam tunc quamdiu est in vi-  
sceribus habet iam recipit ius iurandum quamvis obliviscatur omnis sapientia quam  
novit in visceribus matris quam primum exit ab utero matris et quod postea scit iam  
reminiscitur itaque quamdiu est sapiens quod scilicet est in visceribus matris iurat sine  
loquela quia scilicet os eius obturatur neque enim alimentum inde recipit nisi per inte-  
stinum umbilicalem. Sed quidem se habet instar somnii prophetie quando homo habet  
os suum obturatum et apparet ei quod loquatur.<sup>41</sup>

E dato che l'infante è sapiente è necessario invocarlo [...] Anzi è necessario invocare  
il fanciullino quando ancora è nelle viscere, nella sua sapienza infatti che possiede in  
quel tempo cioè fintantoché si trova nelle viscere, allora accoglie il giuramento anche  
se dimentica ogni sapienza che possedeva nelle viscere della madre subito [quando]  
esce dall'utero della madre e dopo sa quando ricorda. Infatti finché è sapiente, si in-  
tende [quando] è nelle viscere della madre, giura senza parola perché evidentemente la  
sua bocca è chiusa e infatti non può prendere cibo da lì se non attraverso il cordone  
ombelicale. Questa condizione certamente è simile al sogno della profezia quando  
l'uomo ha la sua bocca chiusa e gli sembra di parlare.

Il “sogno di profezia” (*somnium prophetie*) si configura come un'esperienza  
mistica in cui la rivelazione divina provoca nell'intelletto una visione non dipendente  
dalla facoltà immaginativa dell'uomo; le immagini prodotte in questo tipo di sogni  
hanno una propria consistenza ontica che prescinde dall'elaborazione umana.<sup>42</sup> Al di  
là della specifica natura del sogno profetico, la tradizione cabalistica conosce varie

<sup>41</sup> *Liber de homine*, f. 449r.

<sup>42</sup> A questo proposito, sono interessanti le osservazioni di Menahem Ziyuni riportate da Joshua Trachtenberg: «These dreams constitute the “miniature prophecy” of which the rabbis said that it is bestowed particularly upon imbeciles and infants, because they are not graced with intelligence and their apperceptive powers are undeveloped» (J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, cit., p. 233). Sulla visione profetica si veda anche la *psychological Law of symbolization* di cui parla Rahman a proposito dei filosofi arabi: «Avicenna has taken over this doctrine [by al-Farabi] of the visual and acoustic symbolization, by imagination, of the intellectual phenomena. But he seems to regard the appearance of the angel and the hearing of the angel's voice as purely mental phenomena unlike al-Farabi who, as the above quotation shows, regards them as veritable perceptions [...] having their counterparts in the occurrences of the external world (light, air, etc.) and the perceptual organs of the experient. The points that have emerged so far are (1) the prophet is endowed with such a strong power of imagination that he can recapture the intellectual truth by figurization in visual and acoustic symbols in walking life, and (2) that although these symbols may be private and not public, this fact does not interfere with their objective validity» (F. RAHMAN, *The Profecy in Islam. Philosophy and orthodoxy*, Liverpool-London, 1958, pp. 38-40).

pratiche mirate a trarre la conoscenza dai sogni. Moshe Idel, ad esempio, riporta una ricetta magica contenuta in un altro testo ashkenazita:

Considera il Nome divino di settantadue lettere scritte in questo ordine, ecc., scritto quando il corpo era impuro. Se tu lo terrai in modo appropriato, sarai felice in questo mondo e nel mondo che verrà. E questo è il suo uso [magico]: se tu lo scriverai sulla pelle di un pesce o su una tavoletta di argento puro, e lo porrai sotto la sinistra, potrai chiedere nel tuo sogno qualsiasi cosa desideri la tua anima.<sup>43</sup>

Riguardo a quest'ultimo caso, Moshe Idel fa una notazione che ritengo adeguata anche per la comprensione della corrispondenza, registrabile nel *Liber de homine*, tra la conoscenza profetica e la conoscenza che si vuole ottenere tramite l'invocazione del feto (corrispondenza che si stabilisce per il tramite dell'assimilazione della stessa conoscenza prenatale del feto alla visione profetica):

Il nesso tra un sogno indotto e un'esperienza profetica implica una nuova comprensione della profezia, non più come messaggio proveniente dall'alto esclusivamente per iniziativa divina, ma anche come esperienza indotta dal ricorso dell'uomo a determinate tecniche. L'esperienza profetica si fa qui molto più vicina al misticismo che alla profezia classica. In questa prospettiva, il sogno è il *locus* possibile di un'esperienza sublime, che può essere provocata deliberatamente.<sup>44</sup>

Una conoscenza di tipo profetico, oltre che derivare da un'iniziativa divina di tipo rivelativo, può anche essere indotta con espedienti umani, precisamente con tecniche di tipo magico, e questo è il caso sia della conoscenza assimilabile alla profezia che si ottiene nel sogno tramite l'uso magico del Nome divino, sia della conoscenza di tipo profetico che si ottiene tramite l'invocazione magica dell'infante nell'utero della madre. Quest'ultima pratica, quindi, riguarda una conoscenza che è assimilabile a quella profetica in quanto mira ad attingere mediatamente a una conoscenza – quella del feto – che è analoga a quella profetica; e costituisce una pratica di conoscenza profetica indotta in quanto si basa sull'iniziativa dell'uomo che con la sua arte magica cerca di carpire la conoscenza profetica propria del feto. Tali tecniche magiche di tipo profetico si configurano, in ogni caso, come pratiche finalizzate ad ottenere una conoscenza; precisamente, potremmo dire, una conoscenza “ergetica”, un tipo di co-

<sup>43</sup> M. IDEL, «Le Porte della Giustizia» e la *Qabbalah in Italia*, in NATAN BEN SA'ADYAH HAR'AR, *Le Porte della Giustizia*, trad. it., Milano 2001, p. 133. Scrive Idel al riguardo (*ibid.*): «A mio parere, in base ad altre discussioni di Ibn 'Ezra' circa il nesso tra questo Nome e la domanda onirica, la quale consiste in pratica nel ricevere in sogno la risposta a una domanda posta in precedenza, dovremmo intendere l'ultima forma verbale (*ya'anenu*) nel senso di una risposta offerta in sogno e indotta da una precedente lettura dei versetti dell'*Esodo*». La rivelazione onirica non è una caratteristica della sola tradizione ebraica, ma era già diffusa, ad esempio, nella magia greco-egizia, si veda R. M. LESSES, *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Harrisburg, 1998, pp. 325-336

<sup>44</sup> M. IDEL, «Le Porte della Giustizia» e la *Qabbalah in Italia*, cit., p. 134.

noscenza che è ottenuta tramite l'azione, attraverso un *ergon* di tipo magico.<sup>45</sup> Si può anche ricordare che il legame tra l'esperienza profetica e la pratica magica nel pietismo renano emerge anche dalla dottrina delle *dimyonot*,<sup>46</sup> le "immagini" attraverso le quali si offre ai profeti la visione mistica di Dio;<sup>47</sup> queste immagini, nella loro consistenza ontologica, possono anche essere utilizzate in varie pratiche magiche, in quanto sono considerate come dei "doppi iconici" che permettono di agire sul reale per via della corrispondenza tra le cose e le loro immagini.

Ma in che modo il mago può comunicare con il feto per porre le proprie richieste? Il feto, infatti, in senso fisico, non può né udire né parlare. La tecnica per comunicare, allora, è quella della *conjuratio* o *incantatio*:

Et pro eo quod conjurant magici fetum in utero quomodo hoc convenit cum iam infans in utero nec habet dispositionem nec loquelam nec auditum? De audito quidem non est admirandum quia scilicet si clamarent fortiter voces emicterent super uterum matris fetus non audiret aliquomodo sed si conjurant ut incantant in aure eius audiet tamen fetus ut puta si desiderat comedere aliquid prohibitum.<sup>48</sup>

Ed è per questo che i maghi invocano il feto nell'utero. Come è possibile, dato che in quel tempo l'infante nell'utero non ha disposizione [sensibile], né parola, né udito? Per quanto riguarda l'udito, certamente non c'è da meravigliarsi, perché se chiamassero a gran voce sull'utero della madre, il feto non sentirebbe in alcun modo, ma se invocano o incantano nel suo orecchio il feto, sentirebbe bene, ad esempio se desidera mangiare qualcosa di proibito.

I termini di *conjuratio* e di *incantatio*, in generale, indicano un tipo di tecnica magica consistente nella recitazione di formule rituali, in questo caso da modulare all'orecchio della madre del nascituro, forse con una sonorità musicale, secondo i criteri di una magia del linguaggio, per conseguire specifici fini.<sup>49</sup> Nel caso dell'invocazione dell'infante, si tratta di parole magiche che il feto può recepire pur non essendo fisicamente in grado di udire, e che inducono il feto a rispondere in mo-

<sup>45</sup> Il termine "ergetico", coniato da Amos Funkenstein, è adottato da Moshe Idel, il quale, nello specifico contesto della magia ebraica, lo utilizza per definire «un tipo di conoscenza ottenuto attraverso l'azione» (cfr. M. IDEL, *Il Golem. L'antropoide artificiale nelle tradizioni magiche e mistiche dell'ebraismo*, cit., p. 18).

<sup>46</sup> Cfr. E. R. WOLFSON, *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, cit., p. 197.

<sup>47</sup> Uno dei nomi di Dio che si incontra nelle opere di Eleazar di Worms è *bore' dimyonot*, "Creatore di immagini"; cfr. *ivi*, p. 208.

<sup>48</sup> *Liber de homine*, f. 492r.

<sup>49</sup> Rebecca M. LESSES, in *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*, cit., p. 75, fornisce un quadro schematico delle differenti tipologie di formule: «The adjuration formulas fall into the following categories: (1) "direct adjuration"; (2) prayers; (3) recitation of the name; (4) counting; (5) adjuration formulas in a narrative framework; (6) use of powerful names». In generale, sulla *conjuratio* nel Medioevo si veda R. KIECHKEFER, *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Pennsylvania 1998, pp. 126-131.

do adeguato, secondo quanto richiesto dal mago. Siamo qui in presenza di formule che rientrano in una tipologia di magia che potremmo definire “destinativa”, ovvero incentrata su operazioni magiche che si esercitano attraverso l’elaborazione di un “messaggio” intenzionale indirizzato a dei “destinatari”, costituiti da entità intelligenti, in grado di riceverlo e di agire di conseguenza.<sup>50</sup> Questo tipo di magia implica la pluralità dei soggetti coinvolti nell’operazione magica e fonda l’efficacia di quest’ultima sull’intervento dei destinatari, opportunamente sollecitati dall’*actio* intenzionale del mago che vi si rivolge. Va precisato che la nozione di *conjuratio* indica in senso proprio una forma di alleanza tra gli interlocutori che si legano tra loro con un giuramento reciproco.<sup>51</sup> Si tratta, dunque, di una magia basata sulla relazione di messaggio e risposta – relazione opportunamente gestita e controllata dal mago – tra soggetti ritenuti capaci d’interagire tra loro. Nel caso specifico della *conjuratio* dell’infante, i soggetti coinvolti sono il feto e l’operatore magico. Le formule di invocazione, che nei testi di magia ebraica sono rivolte usualmente a Dio e agli angeli,<sup>52</sup> sono qui rivolte dal mago ad un altro essere umano, seppure caratterizzato in uno stato *altro* da quello dei “vivi”: un essere che potremmo definire umano ma sovramondano, partecipe dell’illuminante sapienza divina.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Scrive Nicolas WEILL-PAROT in *Les « images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris 2002, p. 905: «Nous disons que la magie est destinative quand elle fait appel à un destinataire, à une intelligence extérieure (et supérieure) : ses procédés et ses rituels s’adressent, sont destinés à cette entité. Dans la cadre chrétien, la seule “destinativité” admise est celle qui a lieu dans la cadre (strictement défini) de l’Eglise et qui est tournée vers Dieu et les intercesseurs. Les théologiens considèrent donc que tout autre destinativité est forcément démoniaque (les magiciens s’adressent aux démons) quand bien même les magiciens prétendraient, de leur côté, s’adresser aux anges».

<sup>51</sup> La parola *conjuratio* nel *Liber* corrisponde all’ebraico שְׁבִיעָה *shebuah* che significa giuramento (cfr. F. ZORELL, (ed.), *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989). In un passo del *De homine* si accenna, infatti, a un *liber xebuoth* che tratta *de conjurationibus* scritto da Salomone (f. 503 r). Sull’uso della radice שבַע nelle formule magiche si veda: L. H. SCHIFFMAN-M. D. SWARTZ (eds.), *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah. Selected texts from Taylor – Schechter Box K1*, Sheffield 1992, p. 55; J. NAVEH-S. SHAKED, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1998, pp. 40, 56, 78, 82. Per un quadro sintetico delle formule verbali usate nella letteratura degli Hekhalot e sulla forma di invocazione diretta si veda: R. M. LESSES, *Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*, cit., pp. 75-76.

<sup>52</sup> Sull’invocazione degli angeli nella tradizione rabbinica si veda G. BOHAK, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge 2008, pp. 381-382.

<sup>53</sup> Si deve notare che nella letteratura ebraica, in particolare degli *Hekhalot*, si incontra spesso un particolare tipo di invocazione rivolta a Metatron. Si veda a questo proposito R. M. LESSES, *Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*, cit., pp. 88-89. L’utilizzo del termine *na’ar*, che significa “fanciullo”, per indicare Metatron costituisce un elemento particolarmente interessante. Scrive M. IDEL (*Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, cit., p. 142): «In an untitled book which I contend should be attributed to him [Abraham Abulafia], it is said that “the secret of Metatron, whose name is Na’ar, is “the angel of the Torah”, as is known from the secret of the calculation 999, the numerical value of *Metatron Sar ha-Panim*”. There can be no doubt that Abulafia did not subscribe to the mythic understanding that an angel waits to be conjured in order to reveal the secrets of the Torah». Potremmo vedere nella tecnica della *conjuratio* dell’infante una trasposizione umana di questo tipo di invocazione.

In un ulteriore passo del *Liber*, la comunicazione tra il mago e il feto assume la forma puramente non verbale di un linguaggio per segni tra muti:

Verum tamen verbum non habet infans quomodo igitur conjurant eum? Et responsio est quod invenitur aliquis homo mutus prodens et indicant ei per nutus et per illa indicamenta cognoscit et intelligit et somniat ut ceteri filii hominum.<sup>54</sup>

Tuttavia l'infante non ha parola, dunque come lo invocano? E la risposta è che si trova qualche uomo che gli si presenta muto e gli parlano per segni, e attraverso quelle indicazioni conosce, comprende e sogna come gli altri figli degli uomini.

Il dato che comunque emerge è che lo scambio di messaggio e risposta tra il mago e il feto non si sviluppa sul piano di un linguaggio ordinario, bensì segue dinamiche in cui gli strumenti di comunicazione, parole o segni di qualunque altra specie, si caricano di un potere magico che rende possibile l'interazione tra due diverse dimensioni del reale.<sup>55</sup>

Per concludere, traccio in modo schematico un quadro riassuntivo di taluni aspetti salienti della pratica magica presa in esame:

1. la *conjuratio infantis* si presenta come una particolare forma di *nigromantia* ed è inquadrabile entro le coordinate procedurali di una prassi magica di tipo destinativo;
2. i soggetti che sono coinvolti e che entrano in contatto tra loro in questa tecnica sono l'embrione e l'operatore dell'azione magica. Sembra di fatto escluso l'angelo preposto all'infante (*angelus praefectus/memuneh*), cioè l'entità spirituale che istruisce il feto nell'utero della madre;
3. l'obiettivo della pratica consiste nell'acquisizione da parte del mago di una conoscenza superiore di cui l'uomo nella sua vita mondana è sprovvisto e di cui invece è in possesso il feto, *homo* non-ancora-nato e non ancora limitato dalla condizione mondana.
4. questa conoscenza prenatale sembra configurarsi come una sapienza totalizzante, riguardante i misteri di Dio e della creazione, legata alla dimensione divina della *Torah*, in una prospettiva in cui la generazione dell'uomo e il suo essere istruito nella Legge sono aspetti convergenti in unità.

<sup>54</sup> *Liber de homine*, f. 492v.

<sup>55</sup> Sul linguaggio angelico, cfr. J. R. VEENSTRA, *La communication avec les anges. Les hiérarchies angéliques, la lingua angelorum et l'élévation de l'homme dans la théologie et la magie* (Bonaventure, Thomas d'Aquin, Eiximenis et l'Almandal), in J.-P. BOUDET, H. BRESCH, B. GREVIN (eds), *Les Anges et la Magie au Moyen Âge. Actes de la table ronde de Nanterre (8-9 Décembre 2000)*, Roma 2002, pp. 773-812.

5. la conoscenza posseduta dal feto è paragonata alla sapienza profetica, e per questo fatto può essere assimilata a quest'ultima anche la conoscenza che il mago può trarre dal feto;
6. le formule linguistiche utilizzate in questa tecnica riguardano la *conjuratio* e l'*incantatio*, le quali si presentano come espressioni tipiche di una magia del linguaggio.

Aggiungo, inoltre, che questa tecnica di cui parla il *Liber de homine* si differenzia da altre forme di magia del feto attestate in altri contesti culturali: il feto, infatti, non è utilizzato come mero materiale passivo della prassi magica<sup>56</sup>, bensì assurge a soggetto interlocutore del mago, a “destinatario” della *conjuratio*, come altrove Dio e le entità spirituali con cui l'uomo si mette in contatto.

<sup>56</sup> Si veda a questo proposito la “magia organica” (Maaïke Van der Lugt) del *Liber vaccae* in cui gli esseri razionali creati con la manipolazione degli umori umani, ad esempio il liquido seminale, sono utilizzati nelle operazioni magiche; cfr. J.-P. BOUDET, *Entre Science et Nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XIIe - XVe siècle)*, Paris 2006, pp. 132-133. Una utilizzazione del feto (βρέφος) come oggetto rituale è attestata anche nei papiri greci magici; cfr. D. FRANKFURTER, *Fetus Magic and Sorcery Fears in Roman Egypt*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 46 (2006), pp. 37-62.