

“Per l’uomo che vuole vedere sua moglie in sogno”:
formule magiche e incantesimi
dal Medioevo giudeo-francese

Erica Baricci
Fondazione UniverMantova

Abramo disse: “Signore dell’Universo,
ho consultato il mio oroscopo
e non è destino che io abbia un figlio”.
E Dio esclamò: “Bando alla tua astrologia!
I pianeti non hanno influenza su Israel”
Talmud Bavli, Shab. 156a

1. *Magia e parola*

Nel *Talmud*, e precisamente nel Trattato *Shabbath* (156a), i saggi discutono se Israele sia soggetto o no ai poteri dell’astrologia. Mentre R. Haninah sostiene di sì, R. Yohannan afferma che אין מזל לישראל (“non esiste influenza astrale per Israele”), poiché è detto: “non imparate la via delle Nazioni e non vi sgomentate ai segni del Cielo, perché le Nazioni se ne sgomentano” (*Gen. 10:2*).

Anche Rav concorda con R. Yohannan. Spiega perché Israele non sia soggetto all’influenza degli astri con una storia basata su *Gen. 15:3-5*. Secondo questo passo biblico, il Signore disse ad Abramo “mira il cielo e conta le stelle, se puoi (...) così sarà la tua stirpe” (*Gen. 15:5*), ma Abramo si lamentava: “Signore dell’Universo, il servo nato in casa mia sarà mio erede!” (*Gen. 15:3*). “No”, lo corresse Dio, “sarà tuo erede chi uscirà dalle tue viscere” (*Gen. 15:4*). A quel punto, secondo Rav Abramo replicò: “ho consultato il mio oroscopo e no, non è destino che io abbia un figlio”. E Dio esclamò: “Bando alla tua astrologia! I pianeti non hanno influenza su Israel”.¹

Nonostante l’ammonimento divino, l’astrologia, l’oniromanzia, oroscopi e ogni genere di pratica magica erano diffusi nella quotidianità del popolo ebraico sin dall’Antichità. Questo fatto appare evidente proprio già nel *Talmud*, laddove si legittima una serie di pratiche che potremmo definire “magiche”, mentre se ne condannano altre, nel tentativo di inquadrare un fenomeno che doveva

1. *Talmud Bavli, Shab. 156a*. La traduzione italiana segue Cohen 2011, 330.

essere molto esteso.² E come potrebbe essere altrimenti? Tutte le civiltà, soprattutto nelle “epoche di angoscia”, si dedicano alla magia.

In questo saggio, parlerò di “sogno” e di “surreale” nella Letteratura Ebraica in rapporto alla loro componente magica. L’argomento, come si può ben immaginare, è vastissimo.

Di Ebraismo e Magia si può trattare a innumerevoli livelli, attraversando argomenti infiniti e di grande complessità: da temi pertinenti al folklore – per esempio le credenze legate al malocchio o in generale alla superstizione popolare – passando per la demonologia e la divinazione, fino a giungere alla numerologia o addirittura all’elemento magico presente nel misticismo ebraico.³

A questo proposito, si pensi alla “mistica della *merkabāb*”, la visione del carro col trono divino, che nasce da una lettura esoterica già antica del I Capitolo di Ezechiele.⁴ Questa corrente di pensiero trovò presto sviluppo nella cosiddetta letteratura di “piccoli e grandi *Hēkalōt*”, i sette ‘Palazzi’ o meglio, ‘Atri’, attraverso cui il mistico passa per giungere alla sfolgorante visione divina. Sul suo cammino, sempre più irto di ostacoli, egli tiene a bada i custodi delle porte, angeli e demoni, attraverso un sigillo magico: la conoscenza del loro nome.

Più si avanza, più il semplice sigillo non basta, le formule per vincere le resistenze nella ascesa alla visione diventano sempre più lunghe e complesse e, come dice Gershom Scholem,

con lo scemare dell’energia psichica, diventa sempre più forte la tensione magica, sempre più viene accentuato il valore del gesto di esorcismo, fino a che alla fine pagine e pagine sono riempite da una sequela di parole – per noi prive di senso – che dovrebbero servire all’iniziato come parole d’ordine per far aprire le porte chiuse (Scholem 1993, 60).

Questa breve digressione è funzionale, nella mia argomentazione, a introdurre una delle questioni che sfiorerò in queste pagine, ovvero il rapporto tra magia e linguaggio.

Per la precisione, in questa sede mi occuperò di “pratiche magiche”, dall’oniromanzia fino all’esorcismo, nel loro legame con la vita quotidiana e con la lingua degli ebrei francesi del XIII secolo. Questi, come tutti, a quell’epoca e non solo, vivevano il “surreale” nella loro esistenza come un fatto “reale” e

2. Cf. Cohen 2011, 328 ss., ma anche l’intervento della professoressa Mayer Modena in questo stesso volume.

3. Impossibile in questa sede dare conto dell’infinita bibliografia sull’argomento. Si rimanda al prezioso Trachtenberg 1939, sicuramente datato, ma ancora valido per la vastità dei suoi riferimenti (soprattutto per quanto concerne il mondo ashkenazita); agli studi sulla magia ebraica antica: Naveh–Shaked 1985; Naveh–Shaked 1993; Bohak 2008; agli studi sui testi magici della *Genizah* del Cairo: Schiffman–Swartz 1992; Schäfer–Shaked 1994-1999 e rispettive bibliografie.

4. Per un’ampia conoscenza della questione, qui solo superficialmente accennata, è d’obbligo almeno il rinvio al fondamentale Scholem 1993 (in particolare il cap. II: “La mistica della Merkavà e la gnosi ebraica”).

cercavano di risolvere una serie di problemi, alcuni molto pratici, altri più complessi, attraverso il ricorso a formule magiche, incantesimi, amuleti e ricette bizzarre.

Parlando di magia e Medioevo giudeo-francese, due sono gli ambiti su cui porre attenzione: la pratica magica di per se stessa, che è questione pertinente al folklore; la formula magica, che a volte impiega, a fianco della lingua ebraica, il francese.

Nella Francia del XIII secolo, infatti, gli ebrei scrivevano perlopiù in ebraico, ma si esprimevano in francese, o meglio in “giudeo-francese”, se pensiamo che la varietà da loro parlata fosse almeno minimamente caratterizzata in senso ebraico – fatto che, tuttavia, è difficile ricostruire nella sua interezza.⁵ Soprattutto dal XIII secolo, gli ebrei di Francia composero anche alcuni testi in giudeo-francese, trascrivendoli sempre in caratteri ebraici.⁶ Lingua dalla vita brevissima, spentasi a seguito dell'editto di espulsione dalla Francia, nel 1394, quando gli ebrei, migrando altrove, cambiarono anche idioma, il giudeo-francese è, malgrado ciò, una lingua di grandissima fecondità. Tra i vari documenti che sono giunti fino a noi, troviamo anche i testi magici oggetto della corrente analisi.

Nel presentarli, mi affiderò a una prospettiva linguistica, tentando cioè di vedere come interagiscono, in queste formule, il francese e l'ebraico, e valutando se il *code switching* sia sempre motivato; se sì, da quali ragioni. L'obiettivo è di meglio definire la funzione dell'una e dell'altra componente linguistica nel parlante giudeo-francese.

Da un punto di vista linguistico, i testi magici, soprattutto se plurilingui come i nostri, sono sempre estremamente interessanti. Il sortilegio, nel suo contatto con l'arcano, si affida a linguaggi il più possibile oscuri e incomprensibili, al punto da aiutarsi anche fisicamente per creare tale situazione; si pensi all'importanza del sussurro⁷ nella pratica magica, fenomeno che giunge fino alla liturgia.⁸ L'*abracadabra*, i nomi senza senso, palindromi o scioglilingua sono tutti costanti in questi testi, tanto che fin nei papiri greci compaiono termini ebraici, e soprattutto i nomi di Dio, poiché percepiti come remoti e dunque primigeni.⁹ Lo stesso vale, al contrario, nei documenti ebraici,

5. Per uno studio approfondito della questione, si rimanda a Fudeman 2010.

6. *ibid.*

7. Da notare che il verbo ebraico שחל (LāḤaš) significa ‘sussurrare’, ma anche ‘fare incantesimi’.

8. Pensiamo a uno dei primi monumenti della lingua italiana, il graffito della catacomba di Commodilla: «non dicere illa secreta a bboce», cioè ‘non pronunciare ad alta voce le orazioni segrete’. Il graffito può essere datato alla prima metà del IX secolo anche perché all'inizio dell'800 risale l'introduzione, a Roma, del nuovo uso liturgico di sussurrare (o addirittura recitare mentalmente) le orazioni segrete (cf. Meneghetti 2009, 211-212).

9. Particolarmente interessante a riguardo è il nome *Pipi*, impiegato nei sortilegi ebraici (e già greci) come potente appellativo magico per cacciare i demoni. La sua storia etimologica è paradigmatica delle tante deformazioni e dei tanti prestiti, nonché dei prestiti di ritorno, che occorrono nei testi magici di tutte le lingue. Gli ebrei greci trascrivevano il Tetragramma

in cui ricorrono – come vedremo anche noi – termini greci, latini e in altre lingue.¹⁰

Il Medioevo giudeo-francese, che vive in uno stato di diglossia, diviso tra l'ebraico della religione e della cultura e il francese della conversazione, considera l'ebraico, tra le due, come la lingua meno perspicua e, dunque, “arcana”. In effetti i sortilegi in ebraico sono innumerevoli, in manoscritti, su amuleti e in migliaia di documenti di varia natura.¹¹ Al contrario, l'interesse e la diversità degli incantesimi in giudeo-francese consiste nel fatto che la lingua impiegata è quella più comprensibile. Perché? Le spiegazioni sono da riferire a ciascun caso specifico.

Due sono i manoscritti che conservano i tre testi di incantesimi oggetto della presente analisi:¹² Parma, Biblioteca Palatina 2342 e Paris, BNF hébr. 633, entrambi codici francesi datati XIII secolo.

2. Per l'uomo che vuole vedere sua moglie in sogno

Il manoscritto 2342 della Biblioteca Palatina di Parma contiene molti incantesimi, in una sezione ad essi dedicata. La maggior parte è in ebraico e tratta di problemi molto pratici: come far tornare un uomo lontano, come ridurre il sangue mestruale, come evitare che un bambino bagni il letto. In un paio di casi, probabilmente per meglio garantire l'efficacia della formula, si ricorre anche al giudeo-francese.

Il primo esempio è un caso di oniromanzia:¹³

לאדם שרוצה לראות אשתו בחלום יאמר אילו שמות לפני מיטור
nqtyr tm'twr smny'twr
א' ז'
o ez vus?

(YHWH) con una *yōd* invece della *wāw* (YHYH), in ebraico יהיה. Nei manoscritti della Settanta il Tetragramma era lasciato in caratteri ebraici, ma presto i greci cominciarono a leggere tutto come se fosse scritto nel loro alfabeto e יהיה fu letto, per somiglianza, πῖπῖ. Così, *Pipi* divenne un nome magico già nei papiri greci e fu in questa funzione che tornò alla tradizione ebraica, senza che se ne riconoscesse l'origine sacerrima (cf. Trachtenberg 1939, 101).

10. *ibid.*, 100-103 in particolare. Cf. anche Scholem 1993, 62; 89, n. 50.

11. Vd. nota 4.

12. Precedentemente editi da Fudeman 2010 e Banitt 1972, essi meritano di essere ripresi, meglio inquadriati, e, talvolta, aggiornati con nuove proposte di lettura e/o interpretazione.

13. I testi esaminati nel presente saggio sono tutti scritti, nel loro manoscritto, in caratteri ebraici. Nel presente intervento, tuttavia, le parti in francese e/o in latino di tali documenti sono direttamente traslitterate in caratteri latini. Mantengo invece i caratteri ebraici per le parti in ebraico. Al testo, segue la traduzione italiana. Laddove l'italiano traduca l'ebraico, il testo è posto in corsivo; laddove l'italiano traduca il francese (o eventualmente il latino), il testo è posto in tondo. Per il testo francese e le scelte di traslitterazione, mi rifaccio ai precedenti editori (Fudeman 2010, 93-98; Banitt 1972, 37-48). Laddove mi discostassi dai testi di Fudeman e Banitt, ne do giustificazione.

*Per l’uomo che vuole vedere sua moglie in sogno. Dirà questi nomi davanti al suo letto:
Necator Temator Somniator. Dopo ciò: dove siete?*

La formula consente di evocare in sogno la propria moglie. I casi sono due: forse la moglie è morta e il nostro oniromante vuole incontrarla per avere qualche informazione. L’incontro notturno con i morti era una pratica diffusa e spesso apertamente ricercata.¹⁴

In alternativa, e più probabilmente, l’uomo è ancora celibe e vuole capire dove troverà la donna che sposerà (o desidera vedere il volto della sposa promessa e mai vista). Una raccomandazione contenuta nel *sefer hassidim*, importante testo composto in Germania tra XII e XIII secolo e poi rapidamente diffusosi ovunque, recita: «Se un uomo decide: “porrò una questione in sogno per trovare la buona moglie che sposerò”, fallirà sempre». ¹⁵ L’accenno a questa possibilità rivela, e *negativo*, la diffusione del fenomeno.

L’interazione tra le lingue è evidente in questa formula: le istruzioni sono in ebraico, in quanto “lingua tecnica”. Il fatto è assolutamente frequente; *mutatis mutandis*, anche le “note di regia” di un testo giudeo-provenzale recentemente scoperto¹⁶ sono in ebraico, rappresentando l’unica eccezione in un documento altrimenti redatto per intero in un provenzale trascritto in caratteri ebraici.

Davanti al letto, l’uomo deve recitare tre nomi: si tratta di storpiature di termini latini. Si noti che il latino nel Medioevo era, e non solo per gli ebrei, una lingua tanto frequentemente sentita quanto mal compresa, al punto che “latino” nel Medioevo significa anche ‘linguaggio incomprensibile, balbettio, gergo’ e perfino ‘gorgheggio di uccelli’.¹⁷ Si pensi a Guglielmo IX ne *Ab la dolchor del temps novel*:

Ab la dolchor del temps novel
Foillo li bosc, e li aucel chanton,
chascus *en lor lati*,
segon lo vers del novel chan [...]

Qu’eu non ai soing d’estraing *lati*
que’ m parta de mon Bon Vezi
(vv. 1-4; 24-25)¹⁸

In cui la ripresa dello stesso termine nell’ultima *cobla*, questa volta per designare il “chiacchiericcio”, i *rumores* dei maldicenti, porta ad associare il brusio indistinto delle parole vane (e ignote!) a quello animalesco, quasi nel tentativo di

14. Trachtenberg 1939, 241-242.

15. Cf. Yehuda di Regensburg, *Sefer Hassidim* (1988), 194 e Trachtenberg 1939, 241.

16. Baricci 2014a, 22-23. Le istruzioni sono per il cantore che deve intonare il testo.

17. Sanga 1989, 22.

18. Guglielmo IX d’Aquitania, *Poesie* (1973), 250-252. Il corsivo è mio.

svalutare una parola che fa paura, riducendo questa al rango di cinguettio, e i *lanẓengiers* a quello di esseri sub-umani.¹⁹

Nel nostro testo giudeo-francese, l'invocazione dei tre nomi, corrispondenti ad angeli o a demoni preposti alle comparse in sogno, serve nello stesso tempo per attirare queste tre entità, tenerle a bada e piegarle al proprio volere: la credenza ebraica, infatti, ripone una fortissima fiducia nel potere del nome, secondo l'idea che conoscere il nome equivale ad avere potere sulla persona. Abbiamo accennato alla letteratura mistica "dei Palazzi", a che cosa deve fare l'iniziato per sgominare le forze demoniache che si frappongono tra lui e la visione del trono divino; ma già si pensi alla lotta di Giacobbe con l'angelo nella Genesi (32:27-30) e al suo rifiuto di rivelare il nome.

Kirsten Fudeman, prima editrice del testo, legge *Necatir*, *temator* e *semniator*. Io preferirei proporre qualche correzione. Innanzitutto propenderei per *Necator*, data l'estrema somiglianza grafica di *nāw* e *yōd*, e considerando quanto sia facile per un copista commettere errori in corrispondenza di parole alloglotte, o addirittura già storpiate.²⁰

Correggere in *necator*, 'uccisore', ha il vantaggio di ristabilire un senso affatto pertinente al contesto demoniaco evocato e di ripristinare la sequenza di *nomina agentis* in *-tor* di cui fanno parte gli altri due termini. *Timator* non presenta problemi, significa chiaramente "colui che provoca timore"; infine, non tanto *semniator* quanto *somniator*, semplicemente vocalizzando in modo diverso rispetto a Fudeman. *Somniator* è l'epiteto che la Vulgata dà al sognatore per eccellenza, Giuseppe: «ecce somniator venit!», dicono i suoi fratelli nel testo latino (*Gen.* 37:19) quando lo vedono arrivare al pascolo.

Non che gli ebrei avessero particolari frequentazioni con la Bibbia latina; ma la vita quotidiana era più aperta di quanto si immagini e i contatti tra ebrei e cristiani continui. Come vedremo, canovacci di formule cristiane potevano essere riadattati al gusto ebraico, mentre i nomi ebraici di Dio, lievemente trasformati, appaiono nei sortilegi cristiani, e viceversa. Tutti conoscevano qualche parola di latino, per quanto modificata; senza contare la realtà delle dispute religiose, che imponevano un confronto su temi teologici scottanti, al punto che avere un'infarinatura di certi passi latini della Bibbia era fondamentale per gli ebrei che affrontavano i dibattiti.²¹

Infine, la formula in francese: *o ez vus?* 'dove siete?'. Il francese è impiegato perché, se ai demoni si parla in una lingua arcana, alla futura sposa si parla nel

19. La questione è stata ampiamente discussa e interpretata. Cf. per esempio Gambino 2010, soprattutto 9-10, 39-40, 46.

20. Potrebbe trattarsi anche della corretta trascrizione da parte del nostro copista di una forma già storpiata di *necator*, dovuta o a un fraintendimento o a una voluta alterazione della parola per ragioni di tabù linguistico. Ad ogni modo, sarei abbastanza sicura nel sostenere che la parola a monte di quanto troviamo a testo (*necatir*) sia *necator*.

21. Cf. Aslanov 2001, 81-84 per il caso specifico della Provenza, ma con riferimenti anche a Francia e Spagna.

linguaggio di tutti i giorni. Pur studiando qualche lineamento di ebraico, in genere le donne ebreë dell’epoca non lo sapevano, tanto che la maggior parte della letteratura nelle giudeo-lingue medievali è stata concepita ad uso femminile. Parlare a una donna in lingua materna era addirittura automatico e la letteratura ci riferisce questo automatismo.²²

In ultima analisi, tre lingue interagiscono in questa formula: l’ebraico, in qualità di lingua tecnica delle istruzioni, il latinorum dei demoni, lingua “altra” e sub-umana, e il giudeo-francese per la donna. La lingua muta col destinatario, perché la richiesta risulti massimamente efficace.

3. *Angeli, caraffe d’acqua e tesori nascosti*

Passiamo ora a un caso più complesso, che si trova nella stessa carta del primo incantesimo, sempre nel manoscritto di Parma.

שרי בדולה
swmtw ייי צבאות אלוהים אל אלי
עימנאל
Alpha et O.
יִי דָגָאָה †

Je te pri que tu m’e[n]vois trois aungiles de la toe part qui me die[n]t a la font
la verité de la chose. E veis trois je vus conjur par אהיה אשר אהיה me dieats a
la font la verité de la chose que nus dema[n]doms

ויאמר באוזן הנער ג’ פעמים וכתוב על הבדולה משמן זית
aungelia²³

ולבסוף אומר לכו לשלום ביני וביניכם

Principi di Cristallo

E dirà YYY Zevaot, Elohim, El Elì, Summatum, Immanuel, Alpha et O., YYY, †Daga†.

Io ti prego che tu mi invii tre angeli da parte tua che mi dicano alla fonte la verità della cosa. E tre volte io vi prego in nome di *Io sono Colui che sono* che voi mi diciate alla fonte la verità della cosa che noi domandiamo.

E lo dica all’orecchio di un fanciullo tre volte e scriva con olio di oliva sul cristallo Angelia. E alla fine dice “andate in pace tra me e voi”

I “principi di cristallo”, destinatari dell’incantesimo, sono angeli, connessi magicamente a questo minerale.²⁴

22. Cf. Baricci 2014b, 227 ss. e Grondeux 2008, 339 ss.

23. Come precisa Fudeman (2010, 198, n. 20), in caratteri ebraici si scrive *aungelia*, ma il nesso ²wn- (-ann) per -’n (an) è un espediente grafico comune nei testi giudeo-francesi (aggiungerei: per rendere la nasalizzazione di an-) e non deve essere considerato come indizio di un’eventuale origine anglonormanna del testo.

Molte questioni sorgono di fronte a questo testo: che cos'è la “verità della cosa”? Chi sono i tre angeli? Quale ruolo ha il bambino? Perché i nomi di Dio sono in parte così ebraici e in parte così spudoratamente cristiani?

Innanzitutto i nomi di Dio. Assolutamente frequenti, nei testi magici ebraici e non solo, sono יי (YYY, una variazione del Tetragramma), אהיה אהיה אש (‘Io sono Colui che Sono’), e צבאות (‘Signore delle schiere’).

Joshua Trachtenberg cita il caso estremo di un manoscritto ebraico, in cui, tra vari nomi divini incomprensibili, compare anche *Sabaoth*, in una forma tale da presupporre una sorta di prestito di ritorno. Evidentemente traendolo da un testo cristiano, in cui appariva storpiato, il copista ebreo non lo riconobbe come derivato da *Ṣebaōth* e lo trascrisse così come lo vedeva (Trachtenberg 1939, 100-101).

A proposito di storpiature, segue שומטו (= swmtw), troppo corrotto per essere chiaramente identificabile.²⁵ Propenderei a interpretarlo come una deformazione di lat. (*con*)*summatus* (*est*). Sono le ultime parole di Gesù sulla croce secondo il Vangelo di Giovanni (Giov. 19:30). È, soprattutto, uno dei passi del Vangelo più frequentemente trascritti sugli amuleti cristiani.²⁶

Curioso e innegabile, infatti, il ricorrere di epiteti cristiani: *Alpha et Omega* (*Apocalisse* 1:8 e *passim*) si riferisce a Padre e Figlio della Trinità e, ancor più impressionante, *Immanuel*. Certo, nome ebraico che appare in *Isaia* 7:14: “Dio vi darà un segno, ed ecco: la vergine concepirà e partorirà un figlio, e si chiamerà Emanuele”, ma soprattutto, com'è noto, *figura Christi* secondo l'esegesi cristiana. Come mai ricorre in una formula ebraica tra i nomi di Dio?

Nelle coeve formule cristiane, dove del resto non mancano *Adonai*, *Elobim*, il Tetragramma, etc., compare anche *Emanuel*.²⁷ Non era insolito evocare Dio in ogni suo aspetto, recuperando anche appellativi di altre Religioni, nell'idea che ad ogni nome divino fosse preposta una particolare *timè* e che più nomi si evocavano, più si era sicuri che il Signore ascoltasse e agisse in favore dell'individuo e della sua richiesta specifica. *Alpha et Omega*, per esempio, ricorre anche in altri incantesimi ebraici (Trachtenberg 1939, 101). Non è da escludere

24. In realtà il termine *bedōlah* ‘cristallo’ non è affatto scontato: esso conta solo due occorrenze nella Bibbia (*Gen.* 2:12 e *Num.* 11:7), in contesti in cui è chiaro che si intende una pietra preziosa o un minerale, ma senza che sia possibile comprendere con esattezza quale. *Bedōlah* è interpretato come ‘bdello’ o ‘perla’ o ‘resina’ (Rashi), ma soprattutto come ‘cristallo’ (Sander-Trenel 1995, s.v. בדולה). Il successo di quest'ultima lettura è confermata e continuata nell'ebraico moderno. Dato l'uso che nel nostro rito magico è fatto del minerale, concordo con Fudeman nel tradurre *bedōlah* ‘cristallo’.

25. Resiste ad ogni ipotesi דגה DG'H (*Daga?*). Ciò che gli risulta più accostabile è il nome angelico *Daghiel* che compare in alcuni incantesimi (Trachtenberg 1939, 99). Non stupisca il vedere una successione di nomi divini commista a quelli di angeli, poiché il fatto è diffuso (*ibid.* 98).

26. Marquès-Rivière 1984, 138.

27. Lecouteux 1996, 87-88.

che il nostro autore-apprendista stregone stia recuperando qualche formula magica cristiana, magari letta su un amuleto.²⁸

Certo è che la presenza di *Immanuel* tra gli appellativi divini risulta molto forte, se si rammenta che nelle *yešibōt* francesi del periodo discepoli e maestri studiavano anche in vista delle dispute coi cristiani, che si focalizzavano particolarmente sulla questione del Messia. Il versetto di Isaia che parla dell’Emanuele era uno dei più frequentati nelle dispute²⁹ e a scuola il Libro di Isaia era molto studiato in quanto consueto oggetto di dibattito interreligioso.³⁰

Guardando in generale al testo da un punto di vista linguistico, notiamo che, anche in questo incantesimo, l’ebraico è innanzitutto la lingua tecnico-didattica delle istruzioni su come svolgere il rito. Su un cristallo (un bicchiere o una caraffa pieni d’acqua, come ci suggerisce *a la font*) si scriverà con olio d’oliva *angelia* ‘angeli’ dopo avere recitato tre volte all’orecchio del ragazzino, in francese questa volta, la formula ‘ti prego di inviarmi tre angeli che mi dicano alla fonte la verità della cosa’.

Segue, in francese, la richiesta. Per meglio comprendere la dinamica del rito e il conseguente variare di idioma, facciamo un salto in avanti nel tempo, per interrogare testimonianze inquietanti, ma ricche di dettagli a noi utili: i verbali dell’Inquisizione. Siamo in Italia, nel 1733, quando il Rabbino di Mantova Salomone Basilea fu accusato di avere praticato vari riti magici, compreso uno di idromanzia per noi significativo, che consiste nel

prendere un’Inghistara, o sia Carafa di vetro, piena d’acqua, e mettere intorno ad essa tre Candelini in figura triangolare, con coprir la bocca dell’Inghistara con un Bollettino ove siano scritte queste lettere: Mem, Res, Jod, Aleph, Lamed, con doversi poi dire all’orecchio di una fanciulla bella, vergine e sincera: Mariel Sciar Azalochit [...] “io son venuta con timore, terrore e spavento [...] acciò che tu mi faccia fermare sopra il segreto [...] della mia domanda”. E poi “per farmi vedere la verità di tutto quello, che io dimanderò”.³¹

Il rito dell’inghistara è assai simile al nostro, persino nelle formule. All’orecchio di un innocente, là un bambino, qui una vergine, eventualmente unto sul palmo con olio d’oliva, bisogna sussurrare delle parole e, poi, lui o lei leggerà o vedrà nell’acqua della caraffa la risposta alla propria richiesta. L’olio funge da

28. Fatto non insolito: nel Sei-Settecento italiano, per esempio, è attestata l’abitudine delle puerpere ebraiche di tenere monete con l’effigie della Madonna (come quelle veneziane dell’epoca) come amuleti per scongiurare i rischi del parto, evento in parte rientrante nella sfera del magico e del demoniaco (Caffiero 2012, 137).

29. Dahan 1991, 123-134 e viceversa, per l’interesse cristiano verso le fonti ebraiche, Dahan 2009, 369-371.

30. Fudeman 2006, 148.

31. Caffiero 2012, 157-158.

unguento magico, come se avesse il potere di purificare e portare in una sfera altra l'oggetto o la persona unti.

Il rito dell'inghistara è diffusissimo.³² È probabile che chi lo trascrisse nel manoscritto di Parma avesse recuperato il canovaccio da una fonte pre-esistente, non ebraica. Nella magia è fondamentale dire con precisione millimetrica ciò che si vuole, poiché il rischio di fraintendimento o incomprendimento è altissimo. Sempre secondo questo principio, l'incantesimo non può essere tradotto, se si vuole mantenerne l'efficacia. Questo giustificerebbe la presenza del francese – non a caso in corrispondenza della formula da recitare – e i nomi “misti” di Dio.

Proporrei, tuttavia, un'ulteriore suggestione. La volontà di essere precisi non riguarda solo la richiesta, ma anche la risposta: è opportuno assicurarsi che il messaggio dall'altro mondo sia chiaro e comprensibile. Se il *medium* dal mondo surreale a quello reale è un bambino, egli deve avere idea di che cosa stia succedendo nel rito e della risposta che trasmetterà. Visto che non conosce ancora l'ebraico, è meglio parlare in francese, perché la risposta sia nella stessa lingua: non sia mai che debba ricevere un messaggio e che non sappia riferirlo perché non l'ha capito!

Alla fine del rito riappare l'ebraico, ma non è più mera didascalia: l'iniziato deve dire “andate in pace tra me e voi”. Kirsten Fudeman, che interpreta il francese scritto degli incantesimi tendenzialmente come lingua del discorso diretto, si domanda il perché di questa incoerenza, ma conclude: «the correlation between direct speech and vernacular is never absolute» (*ibid.*, 97). Mi chiedo però se il *code switching* nella direzione dell'ebraico possa essere casuale, in un incantesimo così attentamente pensato.

Innanzitutto, se è vero che non si tratta in questo caso di istruzioni tecniche, è pur vero che abbiamo a che fare con una formula ricorrente, quasi liturgica, che per tale ragione non può che essere in ebraico.

A voler trovare una motivazione ancora più suggestiva, però, e sempre partendo dal presupposto che la lingua muti in base al destinatario del messaggio, la presenza dell'ebraico si spiega anche in altro modo: la frase ora è rivolta ai tre angeli che, secondo tradizione, parlano solo la Lingua Sacra; per sciogliere il circolo magico e liberare i partecipanti al rito, è meglio bandire ogni ambiguità e, parlando nella loro lingua, essere sicuri che gli astanti comprendano.

Quanto alla *verité de la chose*, di che cosa si tratterà?

Il cristallo nel folklore ebraico (e non solo) è spesso associato alla conoscenza e in particolare alla conoscenza del futuro (si pensi alla sfera di cristallo). Sembrerebbe trattarsi di un rito magico in cui lo scopo è apprendere qualcosa e, considerato che gli incantesimi del manoscritto di Parma riguardano sempre questioni molto pratiche, potremmo immaginare che lo stesso valga nel nostro caso. Sappiamo in effetti dai verbali dell'Inquisizione che il rito

32. Cf. anche Trachtenberg 1939, 221 ss.

dell’inghistara punta a un sapere molto concreto: un evento futuro che deve accadere, il volto di un ladro che ha rubato qualcosa, un oggetto nascosto. In genere si palesano nell’acqua della caraffa – la *font* – e ricordiamo che *chose* in francese antico significa anche “persona, creatura”.³³

Lasciamo al mistero questo incantesimo e avviamoci verso l’ultimo, forse il più affascinante.

4. *Rabbini, esorcismi e isole misteriose*

Il caso conclusivo è niente meno che un esorcismo conservato in un *siddūr*, un libro di preghiere. Il codice BNF hébr. 633³⁴ risale, nel suo nucleo originario, all’inizio del XIII secolo, ma fu trascritto da due copisti in un lasso di tempo molto ampio. Esso riflette dunque una formazione complessa, in cui diverse mani e scritture si stratificano e testi già noti si alternano ad altri inediti. Ciò nonostante, la percezione globale che il manoscritto suscita è quella di una sostanziale unità di tono e ispirazione, dovuta probabilmente al fatto che entrambi i copisti riproducono il rito (francese) della stessa comunità.³⁵

Il primo copista, di nome Ya‘akov, è dotato di una personalità meno accentuata; il secondo, Yitzḥaq figlio di Yitzḥaq, rabbino di Chinon en Touraine e celebre tosafista,³⁶ arricchisce il *siddur* di vari testi composti di suo pugno, tra cui poesie, preghiere nuove, ricette mediche e scongiuri magici (in ebraico).

Tra questi, alle cc. 149v-150r, fa la sua comparsa un esorcismo in giudeo-francese che ha lo scopo di scacciare una malattia tanto terribile da non essere nemmeno nominata direttamente, ma tramite eufemismo: *bon malon*. Ne cogliamo la gravità da un responso rabbinico (Bar Abi Yoel HaLevi, vissuto tra XII e XIII secolo),³⁷ che considera lecito profanare lo *Shabbat* per curarlo, cosa che si fa solo in casi estremi. Quale malanno si cela dietro questo eufemismo? *Malon* (con le sue varianti *-len*, *-lem*, *-lon*) indica in francese antico qualsiasi malattia che si manifesti attraverso sintomi cutanei, bubboni, piaghe, ulcere, etc.³⁸ Esclusivamente ebraico è l’eufemismo *bon malon*.

Rashi, nei suoi commenti, traduce con *bon malon* il termine aramaico per difterite (sei volte) o quello per carbonchio (una volta). Menahem Banitt, primo editore del testo, nota che

33. Cf. Godefroy 1881-1902, s.v. *chose*.

34. Sirat 1961.

35. *ibid.*, 9-12.

36. *ibid.* 13; 30.

37. Banitt 1972, 40.

38. Vd. Godefroy 1881-1902, s.v. *malan*.

comme on conjure le *bon malon* de ne pas *son suc muèr ne sa chèr domajèr* (§ 5) il paraît plus judicieux de conclure que l'exorcisme s'applique à l'anthrax et de traduire *bon malan* par 'carboncle' (*ibid.*, 40).

Che si tratti di un male dai gravissimi sintomi cutanei è acclarato; ma potrebbe anche essere, nel caso specifico, lebbra.³⁹ Su questo punto tornerò a breve. Vediamo ora il testo:

רפואה שלמה

Je te conjure bon malon de par sire Gè, qui ne fot ne ne mo<n>t. ne ne dort ne ne somoyle;
 Je te conjure de Gè lo roy pu(y)so<n>t, se tu ièç ci, que non ne ayles avo<n>t;
 Je te conjure de Gè lou grant, se tu iès ci que tu ne amandes;
 Je te conjure de Gè dou ciel, se tu iès ci que tu ne proyèr;
 Je te conjure de Gè lou vif, se tu iès ci que ne trère on cel ile de mèr/d'amer lac<han>t o<n> [mi] èstèr ta lâstè è ta chètivetè remanèr; q'â פילוני ne fèces mèr son suc muèr ne sa chèr domajèr;
 Je te conjure de sire Gè, issi ta feltè; e de pèn e de sèl, e de vin e de clèr è de c(o)<n>c que fit Gè;
 Je te conjure de Gè lou vif e de verê sano<n>se que èl m[èje] se mèt; è de pèn e de vin è de concque Gè fit que tu ne aretèr ci;
 Je te conjure de toutes lès oroyzo[n]s qui furt e qui so<n>t;
 Je te conjure de toutes lè prière<s> qui furt e qui ièrt;
 Je te conjure de touç le bo<n>s omes que furt onque nes, è de Abraham lou sire qui so<n> fiç vôt ocire pour omour Gè marturièr a martire; o<n>sa<n>jes vrêmo<n>t come Gè fit Miriam la profète sène que fut mèzèle, e sa<n>jes vrêmo<n>t; châce i esanise (o: châce e sanise) ce mal è cète dolour de ci; amen a siègle.

זה הלחש ייאמר ג' פעמים אחר וג' פעמים ביום ועלה

Lou celiâ o saphir

על החליות או ביידו פויגע אל בעיה

בעזרת יי

39. Una certa generalizzazione nella definizione di malattie dai gravi sintomi cutanei è tipica di tutto la società medioevale, tanto che, se *malant* indica in francese antico varie patologie più o meno caratterizzate dagli stessi sintomi, lo stesso vale anche per lt. *lepra*, che può significare numerose forme di dermatosi, dalla psoriasi alla peste bubbonica. L'elemento caratterizzante che porta a definire 'lebbra' una malattia cutanea è la sua carica simbolica, poiché tutto il Medioevo la vede come il male morale per eccellenza, incarnatosi nel corpo (Argenziano 2012:96-97). Che qui si tratti, nei fatti, di carbonchio o di lebbra vera e propria, non è tanto rilevante, a mio parere, quanto lo è la percezione che ci sta dietro, di malattia indotta da una causa morale/spirituale e che, dunque, può richiedere un esorcismo per cacciarla. In questo senso culturale, credo, si tratta di "lebbra".

Guarigione completa

Ti scongiuro buon malanno, in nome del Signore Dio, che non manca e non cade, che non dorme e non sonnecchia;

Ti scongiuro, in nome di Dio, il re potente, poiché tu sei qui, di non progredire più;

Ti scongiuro, in nome di Dio Grande, poiché tu sei qui, di non guadagnare più terreno;

Ti scongiuro, in nome di Dio che è nei Cieli, poiché tu sei qui, di non approfittare;

Ti scongiuro, in nome del Dio vivente, poiché sei qui, di non ritirarti su quella celebre isola del mare / d’arezza, abbandonando dietro a te la tua miseria e lasciando il tuo male; di non far più tornare il tuo siero a *chicbessia* né di infettare la sua carne;

Ti scongiuro, in nome del Signore Dio: porta via la tua crudeltà; e per il pane e per il sale, per il vino e per l’acqua, e per tutto quello che Dio ha creato;

Ti scongiuro per il Dio Vivente e per la vera guarigione che ispira il medico; e per il pane e per il vino e per tutto ciò che Dio creò, di non restare qui.

Ti scongiuro per tutte le orazioni che sono esistite ed esistono;

Ti scongiuro per tutte le preghiere che ci sono state e per tutte quelle che ci saranno;

Ti scongiuro per tutti gli uomini buoni che sono mai venuti al mondo e per Abramo, il grand’uomo, che era pronto a sacrificare suo figlio per amore di Dio e a fargli patire il martirio, e guarisci realmente, nello stesso modo in cui Dio rese la salute a Miriam la profetessa, dopo che ella divenne lebbrosa; e guarisci realmente. Caccia questo male da qui e conforta questo dolore. Così sia per l’eternità.

Questa supplica sarà detta tre volte di seguito e tre volte al giorno e si metta la custodia dello zaffiro sotto le giunture o in mano e ꞥsi arriverà al problemaꞥ, con l’aiuto di Dio.

La struttura dell’esorcismo denota una certa ricercatezza. Come osserva Menahem Banitt (1972, 45), esso è diviso in dieci passaggi, e non a caso vista la valenza magica del numero dieci, corrispondente, secondo il *Sefer Yetzirah*, alla creazione del cosmo: cinque momenti per il Macrocosmo e cinque per il Microcosmo. In effetti, ciascuno dei primi cinque passaggi dell’esorcismo si apre con una diversa invocazione a Dio; dal sesto paragrafo, si ricomincia. I primi cinque momenti servono, tramite l’invocazione delle potenze del Macrocosmo, ad arrestare l’avanzata del male; nella seconda parte, attraverso il ricorso ai poteri del microcosmo (sale, vino, pane, acqua), si favorisce la guarigione.

Banitt sostiene che l’originale fosse un testo cristiano, poi parzialmente ebraizzato.⁴⁰ Un forte indizio a favore dell’ipotesi sarebbe, secondo lo studioso,

40. Se così fosse, è chiaro che la divisione in 10 (5+5), comporterebbe che il rabbino abbia aggiunto o tolto qualche paragrafo per dargli un significato numerologico prettamente ebraico. D’altra parte, come osserva lo stesso Banitt (*ibid.*), alcuni paragrafi (come 5, 6, 7, 10) sono meno

il riferimento a pane e vino (simboli della Comunione), e a sale e acqua (simboli del Battesimo). Sono d'accordo che il testo riprenda il canovaccio di un sortilegio preesistente, non di ambito ebraico, come accadde, probabilmente, nel rito dell'inghistara del manoscritto di Parma. Il fenomeno è in generale documentato: il *sefer hassidim* esorta a non far addormentare i bambini con le ninnananne cristiane, a non tradurre in ebraico i canti della chiesa e a non cantarli in sinagoga; ciò che suggerisce inevitabilmente che tali atti fossero messi in pratica.⁴¹

Se l'ipotesi di un'origine non ebraica convince, non credo però che la menzione di pane, vino, sale e acqua sia indicativa in tal senso. Questi sono alimenti tipici di tutti gli scongiuri (compresi quelli ebraici), in quanto connessi con la purificazione e la santificazione;⁴² inoltre la sequenza non mantiene il parallelismo tra i due sacramenti: si parla di pane e sale – vino e acqua. Il riferimento all'acqua, infine, non è del tutto sicuro, poiché essa viene definita *cler* (lett. 'brillante' o 'chiarezza') che, nel significato di 'acqua', non è uso altrimenti attestato in francese antico. Anche se la lettura di Banitt sembra assolutamente condivisibile,⁴³ resta comunque la possibilità che *cler* non sia acqua, ciò che renderebbe asimmetrico il parallelismo con gli elementi tipici dei due sacramenti.

Un altro passaggio di forte interesse si trova nel quinto paragrafo: si prega il demone del *bon malon* di non andarsene su quella famosa isola di mare lasciando dietro di sé la sua malvagità. Fuor di metafora, si vuole che la malattia scompaia senza strascichi né contagi. L'isola misteriosa attrae subito l'attenzione e stimola a cercarne il senso.

coerenti di altri e sembrano essere il risultato di amalgami, e ciò si potrebbe anche spiegare con una voluta manipolazione del Rabbino sul testo originale per adeguarlo al suo schema numerologico.

41. Cf. Yehuda di Regensburg, *Sefer Hassidim* (1988), 330.

42. Trachtenberg 1939, 158-161.

43. L'impiego dell'acqua come elemento apotropaico è ben attestato, a fianco di pane, vino e sale. Banitt cita il caso di almeno un altro scongiuro, in ebraico, in nome di "pane, acqua, vino" (*ibid.*, 46, n. 9). Accogliamo dunque la lettura di *cler* 'acqua' proposta dal precedente editore. Ciò nonostante, occorre spiegare perché si impieghi un termine metaforico, per di più non attestato altrove, solo per l'acqua e non anche per gli altri elementi. Potrebbe trattarsi di un caso di tabù linguistico. Uno degli ambiti su cui ricade l'interdizione linguistica è una realtà che si teme. Le acque (soprattutto se ferme) erano considerate rifugio privilegiato di demoni già in epoca talmudica (ma non solo in ambito ebraico: si pensi ai "diavoli" di cui parla Gregorio di Tours, che spesso i Santi incontrano alle terme romane) e vari sono gli espedienti apotropaici per proteggersi dai demoni dell'acqua (Cohen 2011, 315-318). Tra i tanti, interessante l'esempio citato da Cohen e tratto da *Talmud Bavli*, *Pes. 112a*, in cui si prescrive di non bere di notte ma, se si è soli e si ha sete, di dirsi da sé: «mia madre mi disse: prenditi guardia di Shabriri, Briri, Riri, Iri, Ri. Ho sete di una coppa bianca» (*ibid.*, 317-318). La "coppa bianca" è un modo metaforico/metonimico di definire l'acqua. Da osservare che l'aggettivo "bianca" è paragonabile al nostro *cler* il quale, come eufemismo, elogerebbe una qualità dell'acqua "buona", cioè quello di essere brillante, non torbida, e dunque sana.

Che un’isola di mare appaia nel testo di un rabbino residente a Chinon, nel cuore della Francia, a circa 230 km dalla costa, è già un fatto degno di nota. Certo si viaggiava nel Medioevo, e gli ebrei più di altri, ma sembrerebbe più facile immaginare che si tratti di un’isola letteraria.

Nel *Midrash*, prima fonte di ispirazione e immediato orizzonte culturale del nostro Rav Yitzḥaq, non pare esserci un’isola associata alla malattia o ai demoni. D’altra parte, se con Banitt sosteniamo che la fonte del testo non sia ebraica, si potrebbe anche pensare a una credenza del folklore francese. Nei romanzi arturiani, per esempio, peraltro noti e apprezzati tra gli ebrei,⁴⁴ non mancano le isole magiche, che c’entrano con Artù che risorgerà, col Graal, con il Paradiso Terrestre.

Nel nostro caso però si parla di un’isola che sia destinazione del demone, del *bon malon* e del suo contagio.

Nella *Navigatio Sancti Brendani*, dove si narra della spedizione di san Brandano e dei suoi monaci alla ricerca dell’aldilà, che sarà infine scoperto su isole ai confini del mare, sono descritte anche le isole infernali, custodite da demoni.⁴⁵ Il nostro esorcismo potrebbe alludere a questa leggenda che, se fu definita letterariamente nel testo mediolatino e nei suoi numerosi volgarizzamenti (oitanici e non solo) della *Navigatio*, dovette essere ben diffusa anche a livello popolare, ciò che, del resto, l’immensa tradizione manoscritta parrebbe dimostrare.⁴⁶

Si veda, a titolo di esempio, il passaggio di nostro interesse nella versione anglonormanna:

(...) apparut lur *terre truble*
De neir calin e de nuble:
De flaistre fum ert fumante,
De caruine plus puante;
De gran nerçun ert enclose.
(...) e li abes bien les enseignet
E dist lur: ‘Bien sachez
Que a *enfern* estes cachez’.
(...) cum alouent endreit un munt,
Virent un *féd* dunt poür unt [...]
(vv. 1103-1107, 1114-1116, 1131-1132)⁴⁷

44. Cf. Roth–Wigoder, *Encyclopaedia Judaica*, s.v. *Arthurian legends*. Il caso più importante in questo ambito è forse il *melech Artus* (Cf. Le Lan 2002, 27-32, Leviant 2003). Il romanzo, scritto in Italia nel 1279 da un autore anonimo, adatta il *Merlin* in prosa e *La Mort Artu*, con qualche ripresa del *Lancelot*, e si interrompe a metà di una frase durante gli *exploits* di Lancillotto al torneo di Wincestre (Lelan 2002, 28). È conservato in un unico testimone, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Urb. Ebr. 48.

45. Ringrazio il Prof. Roberto Tagliani per avermi suggerito l’idea e avermi fatto presente la fonte.

46. Cf. Bartoli–Cigni 1994, soprattutto 9-12, 40-42.

47. *ibid.*, 112-115. Il corsivo è mio.

La seconda possibilità – che certo attribuisce all'autore una forte creatività linguistica – è interpretare *île* come toponimo.

A pochi chilometri da Chinon si trova il paese de L'Île-Bouchard. Insediamento già gallico, esso si costituì poi dalla fusione dei due abitati che sorgono sulle rive opposte della Vienne. Gli insediamenti erano uniti tramite due ponti, che li collegavano all'isola che vi sorge in mezzo, da cui il toponimo. Già nel 1189, nei documenti dell'abbazia di Noyers, il nome di *Insula Bucchardi* risulta testimoniato. Sempre i documenti dell'abbazia menzionano l'esistenza, dal 1080, di un lebbrosario situato all'esterno del centro abitato, in un'area che tuttora si chiama Saint-Lazare, dal nome del patrono dei lebbrosi a cui era, appunto, intitolato il lazzaretto.⁴⁸

L'isola su cui se ne andrà il male con il suo contagio potrebbe essere una metafora per intendere un lebbrosario nei pressi di Chinon, “quello dell'isola”, de L'Île-Bouchard.

Perché, allora, si tratterebbe di un' “isola di mare”? Forse, anziché leggere *île de mer* si può leggere *île d'amer*, “isola di amarezza”. La lettura sarebbe coerente con la supposizione del lebbrosario de L'Île-Bouchard e non richiederebbe nessuna modifica del testo: senza le vocali, *de mer* e *d'amer* si scrivono nello stesso modo.

La questione resta, naturalmente, aperta.

Guardando in generale all'aspetto linguistico dell'esorcismo, l'ebraico e il francese hanno due funzioni ben distinte. L'ebraico fornisce il titolo per una questione di prestigio, secondo una scelta stilistica abituale nei testi in giudeo-lingue: *רפואה שלמה*, ‘guarigione completa’. Anche le istruzioni, come altrove, sono in ebraico: in questo caso si prescrive di porre un *saphir* incastonato sulla piaga. Altre testimonianze ebraiche di esorcismi contro il *bon malon* prescrivono di contenere simbolicamente la piaga con un cerchio di qualche tipo, un anello o simili, mentre si recita la formula. Preferibilmente, il rito deve essere svolto da una donna anziana.⁴⁹

Se il modello del nostro testo fu, come sembra, una fonte cristiana già in francese, questo spiegherebbe la presenza della lingua quotidiana invece dell'ebraico. Il testo dello scongiuro fu lasciato in lingua originale perché non perdesse di efficacia con la traduzione. Inoltre, se è vero che il rito era pensato per essere svolto da una donna, avremmo una ulteriore conferma del nesso donna-lingua materna, e risulterebbe ancora più evidente la necessità di mantenere il testo in francese.

Ciò che sembra a tutti gli effetti tradire l'esistenza di un testo non originariamente ebraico è l'impiego di un lessico francese tipicamente cristiano. Se infatti la prima caratteristica del giudeo-francese è la trascrizione in caratteri ebraici, un'altra importante particolarità è l'occorrenza di determinati termini, retaggio di una lunghissima tradizione forse già giudeo-latina, che denotano fatti

48. Sénagas 2007, 1.

49. Trachtenberg 1939, 203.

tipicamente ebraici.⁵⁰ Essi si fissarono e perpetuarono nell’uso anche perché gli stessi fatti esistevano ugualmente in ambito cristiano, ma rappresentavano una tradizione, una liturgia e un significato ritualmente diversi che non si desiderava sovrapporre. Come già nota Banitt, *orayzon* ‘orazione’ nel senso di ‘preghiera’ è attestato una sola volta in un testo giudeo-francese e sembra proprio essere stato mutuato dalla fonte cristiana.⁵¹

Spia inequivocabile di un modello non ebraico, però, è la menzione del sacrificio di Isacco citato come *martyr*, mentre la tradizione ebraica non lo definisce né ‘sacrificio’ né ‘martirio’, ma ‘*aqēdāb*, “legatura”’.

Nel Medioevo, soprattutto in area francese e a questa altezza cronologica, a causa di numerose persecuzioni spesso culminanti in tragici fatti di sangue, nacque in ambiente ebraico l’idea del martirio, che fu associata (forse proprio per influenza cristiana) alla legatura di Isacco; però, anche per parlare di martirio si usa il termine ‘*aqēdāb*’ e i Martiri sono *qedōšīm*, ‘santi’. Persino in un testo giudeo-francese, l’elegia per i martiri di Troyes, si passa dal francese di tutto il testo all’ebraico *qādōš* per intendere il “martire”:

E[n]cores li ot un *Qadosh* qui fu amené avant
An li fit un petit fo, il aleit en grivant.
I hucheit Gé de bon cor menu e sovant.
Docement çofri poine por Servir le Gé vivant
(vv. 61-64)⁵²

L’indizio più evidente di un’origine cristiana, secondo Banitt, sarebbe però la menzione di Abramo e Isacco come prefigurazione del Dio Padre che sacrifica il Figlio per l’umanità, associata a quella di Miriam, profetessa e sorella di Mosè, che sarebbe una traduzione ebraica di Maria, la Madonna. Secondo lo studioso, Abramo Isacco e Miriam suggerirebbero, nel loro accostamento, una sorta di ebraizzazione delle tre figure del Cristianesimo, che probabilmente erano evocate in chiusura alla fonte cristiana. Banitt ricorda che la preghiera ebraica per guarire invoca i Patriarchi, Mosè, Aronne, Davide e Salomone, non Abramo Isacco e Miriam (*ibid.* 46-47).⁵³

La questione è interessante, ma non del tutto convincente. Abramo e Isacco in riferimento all’episodio della ‘*aqēdāb*’ sono citati nelle preghiere quando

50. La questione è ancora aperta ed estremamente dibattuta. In questa sede si rimanda a Blondheim 1925, che è la raccolta di tutti gli scritti che lo studioso consacrò all’argomento, di fatto inaugurandolo; e a Sermoneta 1976 e 1978, per una ripresa critica (ancora fondamentale) della questione.

51. Banitt 1972, 44.

52. Fudeman 2008, 201.

53. Occorre inoltre segnalare che Miriam appare a volte citata come caso emblematico di guarigione, per esempio in un testo (basato su un passo della *Gemara* in *Berabot* 55b) in cui si chiede al Signore di “migliorare” il proprio sogno e, se cattivo, di guarirlo: “curali come le acque di Mara per mano di Moshe Rabbenu e come Mariam dalla sua lebbra”.

si tratta di ricordare al Signore un certo “credito” che il popolo avrebbe nei suoi confronti.

Miriam è citata invece per via dell’episodio di *Num.* 12:1-15 in cui, per aver parlato male di Mosè, è punita da Dio con la lebbra e poi sanata per intercessione dello stesso Mosè che, di poche ma efficaci parole come sempre, dice solo: “su, Signore, guariscila”. E lei guarisce.⁵⁴

Sembra strano che non ci sia una connessione tra il *bon malon* e la lebbra di Miriam, anche se Miriam è definita precisamente *mezèle*, ‘lebbrosa’, mentre si dice *bon malon* – non *meselerie*.

Tuttavia, il *bon malant* è contemporaneo e personale, coinvolge e terrorizza; la lebbra di Miriam è tradizione,⁵⁵ una storia lontana anche se di attualità, che non richiede di risolvere un tabù linguistico attraverso l’uso di un eufemismo.

Infine, a puro titolo di suggestione, ricordiamo che Lazzaro, il patrono dei lebbrosi, era designato anche col nome di *Bon malade*.⁵⁶

5. Conclusioni

La magia, si è visto, è un fenomeno che penetra nell’Ebraismo *ab antiquo* dal mondo circostante; dato il suo comprensibile successo presso il popolo, il *Talmud* decise giustamente di non rifiutarla *in toto*, ma piuttosto di inquadrarne certi esiti, sempre riconducendoli al Signore.

Al contrario, la prospettiva non ebraica, affascinata e incuriosita da una liturgia diversa e da una lingua misteriosa, attribuì precocemente agli ebrei poteri magici sorprendenti. Spesso ingiusta occasione di accuse e persecuzioni,

54. Nel Medioevo era diffusa anche la cosiddetta leggenda del “pozzo di Miriam”, chiaramente ispirata all’episodio di *Num.* 12:1-15. Si tratterebbe di un pozzo dai fortissimi poteri curativi che si muove di fiume in fiume, di cisterna in cisterna non appena termina *Shabbat*. Chiunque sia malato deve attingere al pozzo in quel momento, per beneficiare dei poteri delle acque e sperare nella guarigione (Trachtenberg 1939, 195). Non si può escludere che evocare Miriam nel nostro testo sia in qualche modo connesso a questa credenza.

55. È ben probabile, del resto, che il sostantivo *meselerie* sia qui impiegato perché si tratta della traduzione tradizionale di ebr. *tzara’at*, ‘lebbra’, termine che ricorre anche nell’episodio di Miriam (*Num.* 12:10). La memoria e l’abitudine alla traduzione, fissa e immutabile, del Testo Sacro agiscono sulla scelta terminologica dell’autore.

56. La parabola di Lazzaro e del ricco epulone è narrata nel Vangelo di Luca (16:19-31). Lazzaro, mendicante ricoperto di piaghe, va ogni giorno davanti alla porta di un uomo ricco, accontentandosi di raccogliere le briciole che cadono dalla mensa di costui, mentre i cani gli leccano la carne infetta. Il ricco non compie mai un gesto di carità verso il pover’uomo, poiché è dedito solo all’egoistica soddisfazione dei suoi piaceri. Accade che Lazzaro e il ricco muoiano nello stesso periodo, ma mentre Lazzaro è accolto nel Regno dei Cieli, il ricco finisce all’inferno. L’esemplarità del racconto esalta la pazienza e la sopportazione del “buon” Lazzaro che gli portano un compenso alla sua miseria nell’aldilà. Per via della grave malattia cutanea che lo affligge, egli divenne presto il “lebbroso” per eccellenza, e dunque il patrono di questi malati (cf. Argenziani 2012, 95). L’appellativo di *bon malade* gli derivò proprio dalla bontà con cui accettò il suo destino di malato.

la “magia ebraica” fu al contempo una risorsa per i cristiani, soprattutto quando si aveva a che fare con le malattie, che come nient’altro predispongono l’uomo ad abbattere qualsiasi barriera, diffidenza o pregiudizio, pur di sperare nella guarigione. Rav Yitzhak b. Moshè di Vienna, nel XIII secolo, racconta che a Regensburg un ebreo gli chiese il permesso di inviare un po’ del proprio vino a un gentile della città, un uomo molto potente che si era gravemente ammalato e gliene aveva chiesto, convinto che un po’ di vino ebraico sarebbe stato un ottimo rimedio. Rav Yitzhak saggiamente acconsentì all’invio; e purtroppo l’aneddoto non ci informa di quale effetto ebbe la cura.⁵⁷

Ugualmente, il nostro rabbino di Chinon en Touraine non disdegna una formula magica di provenienza cristiana per cacciare il *bon malon* che, lebbra o carbonchio che sia, nella sua gravità richiedeva evidentemente di non lasciare nulla di intentato. Così, per la curiosità di conoscere il volto della futura sposa o quello di un ladro che ha rubato un tesoro, abbiamo visto come si sperimentino le pratiche magiche altrui con vivo interesse, fantasia e, parrebbe, un certo gusto.

Grazie a queste aperture reciproche, che non a caso si fanno evidenti in testi di uso personale, noi abbiamo l’occasione di vedere interagire con particolare spontaneità le due componenti linguistiche del giudeo-francese, ma anche due realtà, quella ebraica e quella cristiana, altrimenti contrapposte e spesso, purtroppo, con esiti tragici. È una felice riprova, molto umana, di come nella sfera del quotidiano e del privato i confini tra cose e persone spesso siano molto meno netti e rigidi che nell’ambito pubblico.

Attraverso gli esempi testuali analizzati, appare evidente come il francese degli ebrei sia un fatto dinamico, in continuo e creativo rapporto con l’ebraico, ma anche con la realtà circostante: è la lingua del quotidiano, del rapporto con la moglie e coi bambini, del rapporto più intimo e diretto con Dio, e delle relazioni coi gentili, da cui talvolta si mutuano usi e abitudini.

57. Trachtenberg 1939, 3.

Bibliografia

- Argenziano 2012 = R. Argenziano, *Giobbe e Lazzaro: santi, malati, protettori. L'iconografia della lebbra a Siena e nel contado tra il XIII e il XV secolo*, in G. De Sandre Gasparini, M.C. Rossi (a c. di), *Malsani. Lebbra e lebbrosi nel Medioevo*, «Quaderni di Storia Religiosa» 19 (2012), 73-117.
- Aslanov 2001 = C. Aslanov, *Le provençal des Juifs et l'hébreu en Provence. Le dictionnaire Sharsbot ha-Kesef de Joseph Caspi*, Paris-Louvain 2001.
- Banitt 1972 = M. Banitt, *Une formule d'exorcisme en ancien français*, in J. Fisher, P.A. Gaeng (edd.), *Studies in Honor of Mario A. Pei*, Chapel Hill 1972, 37-48.
- Baricci 2014a = E. Baricci, *I Ma'asēy-'Estēr: un nuovo testo giudeo-provenzale*, «Critica del Testo» 17, 1 (2014), 9-50.
- Baricci 2014b = E. Baricci, *"Bendig tu...qui fis me fenna": donne, libri e letteratura nel Medioevo giudeo-provenzale*, «Altre Modernità», numero speciale *Letteratura Ebraica 'al femminile'* (2014), 222-244.
- Bartoli-Cigni 1994 = R. Bartoli, F. Cigni (a c. d.), *Il viaggio di San Brandano*, Parma 1994.
- Blondheim 1925 = D.S. Blondheim, *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina: étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au Moyen Âge et les anciennes versions*, Paris 1925.
- Bohak 2008 = G. Bohak, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge 2008.
- Caffiero 2012 = M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino 2012.
- Calimani 1995 = R. Calimani, *Storia dell'ebreo errante*, Milano 1995.
- Cohen 2011 = A. Cohen, *Il Talmud* (1999), trad. it. a cura di A. Toaff, Bari 2011.
- Dahan 1991 = G. Dahan, *La polémique chrétienne contre le Judaïsme au Moyen Âge*, Paris 1991.
- Dahan 2009 = G. Dahan, *Lire la Bible au Moyen Âge*, Genève 2009.
- Fudeman 2006 = K.A. Fudeman, *The Old French glosses in Joseph Kara's Isaiah commentary*, «Revue des Études juives» 165, 1-2 (2006), pp. 147-177.
- Fudeman 2008 = K.A. Fudeman, *Restoring a Vernacular Jewish Voice: The Old French Elegy of Troyes*, «Jewish Studies Quarterly» 15 (2008), 190-221.
- Fudeman 2010 = K.A. Fudeman, *Vernacular Voices: Language and Identity in Medieval French Jewish Communities*, Philadelphia 2010.
- Gambino 2010 = F. Gambino, *Guglielmo IX, Ab la douzor del temps novel (BdT 183.1)*, «Lecturae tropatorum» 3 (2010), 1-51.

- Godefroy 1881-1902 = F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX au XV siècle*, 10 voll., Paris 1881-1902.
- Grondeux 2008 = A. Grondeux, *La notion de langue maternelle et son apparition au Moyen Âge*, in P. von Moos (ed.), *Gesellschaft u. individuelle Kommunikation in der Vormoderne. III. Zwischen Babel und Pfingsten: Sprachdifferenzen u. Gesprächsverständigung in der Vormoderne*, Zurich-Berlin, 2008, 339-356.
- Guglielmo IX d'Aquitania, *Poesie* (1973 = Guglielmo IX d'Aquitania, *Poesie*, a cura di N. Pasero, Modena 1973).
- Karnarfogel 1992 = E. Kanarfogel, *Peering through the lattices: mystical, magical, and pietistic dimensions in the Tosafist period*, Detroit 1992.
- Kieckhefer 1990 = R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge 1990.
- Lecouteux 1996 = C. Lecouteux, *Charmes, conjurations, bénédictions : lexique et formules*, Paris 1996.
- Le Lan 2002 = N. Le Lan, *Le roman arthurien hébreu*, «La France Latine. Revue d'Études d'Oc» 134 (2002), 27-32.
- Leviant 2003 = C. Leviant, *King Artus: a Hebrew Arthurian Romance of 1279* (1969), New York 2003.
- Marquès-Rivière 1984 = J. Marquès-Rivière, *Amuleti, Talismani e Pentacoli. I principi e la scienza dei Talismani nelle tradizioni orientali e occidentali*, Roma 1984.
- Meneghetti 2009 = M.L. Meneghetti, *Le origini delle letterature medievali romanze* (1997), Bari 2009.
- Naveh-Shaked 1985 = J. Naveh, Sh. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem-Leiden 1985.
- Naveh-Shaked 1993 = J. Naveh, Sh. Shaked, *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1993.
- Roth-Wigoder = C. Roth, G. Wigoder (edd.), *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971.
- Sander-Trenel 1995 = N. Ph. Sander, I. Trenel, *Dictionnaire Hébreu-Français*, Genève 1995 (riproduzione anastatica dell'edizione Paris 1859).
- Sanga 1989 = G. Sanga, *Estetica del gergo. Come una cultura si fa forma linguistica*, «La Ricerca Folklorica» 19 (1989), 17-26.
- Schiffman-Swartz = L.H. Schiffman, M. D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah: Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1*, Sheffield 1992.
- Schäfer-Shaked 1994-1999 = P. Schäfer, Sh. Shaked, *Magische Texte aus der Kairöer Geniza*, , 3 voll., Tübingen 1994-1999.
- Scholem 1993 = G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 1993.
- Sénégas 2007 = M.-L. Sénégas, *Les Léproseries au Moyen Âge*, in É. Zadora-Rio (ed.), *Atlas Archéologique de Touraine, Supplément à la Revue Archéologique du Centre de la France*, 53 FERACF, Tours 2014, 1-2 (consultabile online <http://a2t.univ-tours.fr/notice.php?id=108>, 2007).
- Sermoneta 1976 = G. Sermoneta, *Considerazioni frammentarie sul giudeo-italiano*, «Italia», 1 (1976), 1-29.

- Sermoneta 1978 = G. Sermoneta, *Considerazioni frammentarie sul giudeo-italiano, II: Testi Italiani in caratteri ebraici*, «Italia» 1, 2 (1978), 62-106.
- Sirat 1961 = C. Sirat, *Un rituel juif de France : le manuscrit hébreu 633 de la Bibliothèque Nationale de Paris*, «Revue des Études Juives» 119 (1961), 7-40.
- Trachtenberg 1939 = J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Philadelphia 1939.
- Yehuda di Regensburg, *Sefer Hassidim* (1988) = Jehudah ben Chemouel le Hassid, *Sefer Hassidim. La Guide des Hassidim*, traduit de l'hébreu et présenté par le Rabbin Édouard Gourévitch, Paris 1988.