

IMMAGINAZIONE E MODELLI ONIRICI TARDO ANTICHI  
NEI FRAMMENTI MAGICI DELLA GENIZAH DEL CAIRO

Le centinaia di migliaia di frammenti manoscritti rinvenuti nella Genizah del Cairo alla fine del diciannovesimo secolo rappresentano una delle risorse più importanti per la ricostruzione della storia ebraica. Essi riflettono il contesto socio-culturale e religioso degli ebrei cairoti e, in misura minore, delle comunità limitrofe che vissero durante il medioevo e l'età moderna.<sup>1</sup> Sebbene non siano stati redatti prima del nono secolo, alcuni dei frammenti della Genizah tramandano materiale testuale considerevolmente più arcaico rispetto alla loro datazione paleografica, risultando così fonti di grande valore anche per la ricostruzione di tradizioni tardo antiche e addirittura precedenti. Questo è particolarmente evidente nel caso dei frammenti di argomento magico, divinatorio e astrologico, in virtù della

natura stessa di queste discipline pseudo-scientifiche che attribuivano grande importanza alla salvaguardia e alla trasmissione ininterrotta ed inalterata di una tradizione considerata primigenia.<sup>2</sup> Tra i frammenti della Genizah, sono sopravvissute così alcune copie di testi magici e divinatori in lingue ormai non più in uso da tempo nella comunità cairota medievale (e.g. aramaico palestinese), che risultano essere stati originariamente composti e tramandati in Palestina e Babilonia in epoche precedenti.<sup>3</sup> Talvolta, oltre alle specificità linguistiche (aramaismi, grecismi, termini in disuso, ecc.), questi testi presentano anche anacronismi sul piano contenutistico, riflettendo la mentalità e l'ideologia non degli ebrei del Cairo medievale, ma di comunità ebraiche vissute in contesti storici diversi.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Sulla scoperta della Genizah del Cairo e sui frammenti manoscritti ritrovati, si vedano, S.C. REIF, *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection*, Curzon, Londra 2000; S.C. REIF - SH. REIF (eds.), *The Cambridge Genizah Collections: Their Contents and Significance*, Cambridge University Press, Cambridge 2002. I frammenti della Genizah del Cairo hanno rivoluzionato lo studio della storia ebraica medievale in ogni suo aspetto; a tale proposito, si pensi allo studio monumentale di SH. GOITEIN, *Mediterranean Society*, per cui si rimanda all'edizione SH. GOITEIN - P. SANDERS, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah*, 6 vols., University of California Press, Berkeley 1967-1993.

<sup>2</sup> Per la descrizione ed edizione dei testi magici ritrovati nella Genizah, si vedano, ad esempio, J. NAVEH - SH. SHAKED, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Magnes, Gerusalemme 1985; J. NAVEH - SH. SHAKED, *Magical Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Magnes, Gerusalemme 1993; L. SHIFFMAN - M. SWARTZ, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah*, Sheffield

Academic, Sheffield 1992 (Semitic Texts and Studies 1); P. SCHÄFER - SH. SHAKED, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, 3 vols., Mohr Siebeck, Tübingen 1994, 1997, 1999 (*Texts and Studies in Ancient Judaism* 42, 64, 72); G. BOHAK, *Reconstructing Jewish Magical Recipe Books from the Cairo Genizah*, in «Ginzei Qedem» 1 (2005), pp. 9\*-29\*; ID., *Ancient Jewish Magic*, Cambridge University, Cambridge 2008, specialmente, pp. 215-221.

<sup>3</sup> G. BOHAK, *Greek, Coptic and Jewish Magic in the Cairo Genizah*, in «Bulletin of the American Society of Papyrologists» 36 (1999), pp. 27-44; ID., *Remains of Greek Words and Magical Formulae in Hekhalot Literature*, in «Kabbalah» 6 (2001), pp. 121-134; ID., *The Magical Rotuli from the Cairo Genizah*, in G. BOHAK, H. HARARI, SH. SHAKED (eds.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Brill, Leiden 2011 (*Studies in Religion and Culture* 15), pp. 321-340.

<sup>4</sup> Si pensi, per esempio, al testo astrologico in aramaico palestinese preservato nel frammento della Genizah, Cambridge University Library, T(aylor)-S(chechter) H 11.51, che tramanda tradizioni astrologiche molto più antiche e non necessariamente di origine ebraica; il testo è edito e discus-

Nel presente contributo, offrirò un esempio di questo interessante fenomeno, discutendo un gruppo di frammenti magici rinvenuti nella Genizah e per la maggior parte ancora inediti, i quali descrivono e forniscono istruzioni per l'attuazione di una specifica tecnica magico-onirica, la *še'elat ḥalom* (letteralmente, «richiesta di sogno»). In particolare, mostrerò come una parte di questi frammenti, pur essendo stati copiati ed attivamente usati nell'ambito della prassi magica di alcuni ebrei cairoti tra l'undicesimo e il tredicesimo secolo, rispecchino in realtà un assetto culturale e un'ideologia più arcaici. Soffermandomi sulla particolare immaginazione onirica e sui diversi modelli di sogno associati al rituale della *še'elat ḥalom* che emergono dai frammenti in esame, cercherò di ricostruire come sognavano gli ebrei nell'antichità – o, più correttamente, come immaginavano di percepire i loro sogni.

Nello specifico, mostrerò come questi modelli di sogno risultino spesso anacronistici rispetto al contesto storico-culturale e religioso della comunità ebraica cairota medievale e come essi siano invece il prodotto di un'immaginazione onirica e di un'ideologia che possono essere fatte risalire almeno fino alla tarda antichità.

### I. Še'elat ḥalom e Sogni Segni

Con l'espressione *še'elat ḥalom* (pl.: *še'elot ḥalom*) viene indicato uno specifico rituale magico ebraico usato per auto indurre un sogno e per orientarlo su un determinato argomento, per scopi predittivi o per ottenere informazioni e conoscenze nascoste di diversa natura.<sup>5</sup> La *še'elat ḥalom* venne praticata nel mondo ebraico sia per fini prettamente spirituali che laici, a

so in J.C. GREENFIELD, M. SOKOLOFF, *Astrological and Related Omen Texts in Jewish Palestinian Aramaic*, in «Journal of Near Eastern Studies» 48 (1989), pp. 201-214. Per un'altra versione del testo, questa volta in forma di *piyyuṭ*, si veda M. SOKOLOFF - Y. YAHALOM, *Jewish Palestinian Aramaic Poetry from Late Antiquity*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Gerusalemme 1999, pp. 222-229 (ebraico). Si vedano inoltre, R. LEICHT, *Astrologumena Judaica: Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006 (*Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism* 21), pp. 65-68; M. GELLER e G. BOHAK, *Babylonian astrology in the Cairo Genizah*, in R. BOUSTAN, H. HERMANN, R. LEICHT, A. YOSHIKO REED, G. VELTRI (eds.) (con la collaborazione di A. RAMOS), *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, 2 vols., Mohr Siebeck, Tübingen 2013, vol. 1, pp. 607-622.

<sup>5</sup> In questa sede, non è possibile soffermarsi dettagliatamente sulla storia e sulle dinamiche rituali e letterarie della *še'elat ḥalom*; si rimanda, pertanto, ai seguenti studi: M. HARRIS, *Dreams in Sefer Hasiḏim*, in «Proceeding of the American Academy for Jewish Research» 31 (1963), pp. 51-80; J. DAN, *The Dream Theory of the Ḥassidim from Ashkenaz*, in «Sinai» 68 (1971), pp. 288-293 (ebraico); M. IDEL, *On 'Se'elat ḥalom' in Ḥasidei Aškenaz: Sources and Influences*, in «Materia Giudaica» X/1 (2005), pp. 99-109; Id., *Nocturnal Kabbalists*, Carmel, Gerusalemme 2006 (ebraico); G. BOHAK, *Cracking the Code and Finding the Gold: A Dream Request*

*from the Cairo Genizah*, in J.A. ALVAREZ-PEDROSA NUÑEZ y S. TORALLAS TOVAR (eds.), *Edición de Textos Mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2010, pp. 9-23; Y. HARARI, *Metatron and the Treasure of Gold: Notes on a Dream Inquiry Text from the Cairo Genizah*, in G. BOHAK, Y. HARARI, SH. SHAKED (eds.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Brill, Leiden 2011 (*Jerusalem Studies in Religion and Culture* 15), pp. 289-320; A. BELLUSCI, *A Dream Request for Šedaqah ben Maqmalyah: Mosseri VI.5*, <http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/fotm/december-2014/index.html> (ultimo accesso, 1 gennaio 2018); EAD., *A Genizah Finished Product for She'elat ḥalom based on Sefer Ha-Razim*, in «Journal of Jewish Studies» 67.2 (2016), pp. 305-326; EAD., *Dream Requests in the Middle East: The History of the She'elat ḥalom from the Medieval Era back to Late Antiquity*, Brill, Leiden (*Magic and Religion in Late Antiquity*), in stampa. Sulle tecniche oniriche affini alla *še'elat ḥalom* diffuse in altre culture vicino orientali e mediterranee, si vedano, i seguenti studi: W. HOROWITZ, *Astral Tablets in the Hermitage, Saint Petersburg*, in «Zeitschrift für Assyriologie» 90 (2000), pp. 194-206; S. EITREM, *Dreams and Divination in Magical Ritual*, in C.A. FARAONE (ed.), *Magica Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, Oxford 1991, pp. 175-187; L.M. BORTOLANI, «We are such stuff as dream oracles are made on»: *Greek and Egyptian traditions and divine personas in the dream divination spells of the magical papyri*, in L.M. BORTOLANI, W.D. FURLEY, S. NAGEL, J.F.

partire dal decimo secolo e, con ogni probabilità, addirittura in epoche anteriori.<sup>6</sup> Quantomeno nelle forme rituali praticate dalle comunità ebraiche medio-orientali durante il medioevo, la *še'elat ḥalom* era una tecnica magica relativamente semplice, basata sul sonno rituale e solitamente preceduta da una fase di osservanza di norme ascetiche e di purità rituale.<sup>7</sup> Ai fini di esperire il sonno rituale e, conseguentemente, di ottenere l'ambito sogno rivelatorio, si faceva ricorso alle più comuni tecniche di «magia verbale», come la pronuncia di *adiurationes*, invocazioni, formule, versetti biblici e addirittura lunghe preghiere spesso composte *ad hoc*,<sup>8</sup> e, in alcuni casi, anche alla manipolazione magica di elementi materiali.

Considerando che i contenuti onirici e la forma in cui i sogni vengono percepiti riflettono in parte l'esperienza storica e culturale di specifici sognatori o comunità di sognatori,<sup>9</sup> in questo contributo mi servirò dei frammenti magici

sulla *še'elat ḥalom* preservati nella Genizah del Cairo per discutere alcuni aspetti dell'immaginazione onirica e della «mente sognante» degli ebrei cairoti che li scrissero ed usarono durante il medioevo.

Sebbene questi documenti non presentino una dettagliata descrizione della reale esperienza onirica ottenuta tramite il rituale della *še'elat ḥalom*, essi includono talvolta il resoconto letterario della forma e del contenuto del sogno predittivo che si auspicava di ottenere praticando questa tecnica magica.<sup>10</sup> Le caratteristiche del sogno associato alla *še'elat ḥalom* venivano, infatti, codificate *ante somnium*, prima di sperimentare il sogno vero e proprio, e rappresentavano la risposta stessa al quesito che veniva posto durante il rituale. Anticipando la forma e il contenuto del sogno, questi resoconti onirici avevano quindi la funzione di fissare i parametri interpretativi della risposta ottenuta in sogno e, verosimilmente, esercitavano un notevole condizionamento

QUACK (eds.), *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices: Proceedings of the IWH Symposium 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> September 2014, Heidelberg*, Mohr Siebeck, Tübingen (*Oriental Religions in Antiquity*), in stampa.

<sup>6</sup> La *še'elat ḥalom* rappresenta una tecnica magica piuttosto antica che va fatta risalire al tardo antico, se non addirittura ad un'epoca ancora precedente; si veda, BELLUSCI, *A Genizah Finished Product for She'elat ḥalom*, cit., specialmente pp. 323-326.

<sup>7</sup> Sulla purità rituale nella tradizione magico-mistica ebraica tardo antica e medievale, si vedano: M. SWARTZ, *'Like the Ministering Angels': Ritual Purity in Early Jewish Mysticism and Magic*, in «Association for Jewish Studies Review» 19 (1994), pp. 135-167; ID., *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1996, specialmente, pp. 153-172; R.M. LESSES, *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Trinity Press International, Harrisburg, PA 1998 (*Harvard Theological Studies* 44), specialmente, pp. 117-160.

<sup>8</sup> Con l'espressione «magia verbale», mi riferisco ad una serie di atti magici che sfruttano il potere delle parole – scritte o pronunciate – per ottenere un determinato risultato; a tal riguardo, si veda, S.J. TAMBLAH, *The Magical Power of Words*, in «Man» 3 (1968), pp. 175-208.

<sup>9</sup> In quello che rappresenta ancora uno studio fondamentale sui sogni nel mondo antico, ed in par-

ticolare nell'antichità greca, Eric Dodds ipotizza che le strutture oniriche subiscano l'influenza dell'assetto culturale del sognatore; si veda, E. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley 1966 (1<sup>a</sup> ed. 1951), specialmente pp. 103-104. Analogamente, Maurizio Bettini scrive: «A volte dentro i sogni possono stare veramente le radici di tanti comportamenti e di tanti atteggiamenti culturali» e ancora, «per gli antichi il sogno è un'esperienza che non si limita al soggetto – non nasce da me e muore con me – ma si proietta all'esterno. È un'esperienza che interagisce con il mondo della veglia»; si veda, M. BETTINI, *Alle porte dei sogni*, Sellerio, Palermo 2009, rispettivamente p. 47 e p. 56. Pur riconoscendo l'universalità dell'esperienza onirica, William Harris nota come profonde differenze culturali e, specialmente, religiose si associno talvolta a differenze nelle forme dei sogni realmente esperiti; si veda, W.V. HARRIS, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2009, pp. 14-17 e p. 59.

<sup>10</sup> Occorre inoltre notare che non sono stati rinvenuti tra i frammenti della Genizah risposte e resoconti di sogni avvenuti in seguito ad una *še'elat ḥalom*, fenomeno che va forse ricondotto alla specifica modalità con cui gli ebrei cairoti praticavano questa tecnica onirica, ovvero privatamente e per fini prettamente personali. Diverso invece è il caso dell'incubazione di sogni nella tradizione classica, un rituale di carattere pubblico, in cui riferire pubblicamente – al personale del tempio – l'esperienza onirica ap-

psicologico sui sognatori orientando i loro sogni sull'argomento e sulla richiesta desiderata.<sup>11</sup> Tenendo conto che le *še'elot ḥalom* della Genizah sono testi rituali scritti da individui che furono presumibilmente animati da bisogni contingenti e non da ambizioni letterarie, ritengo che i riferimenti all'esperienza onirica contenuti in questi documenti siano attendibili e riflettano da vicino le modalità con cui coloro che praticavano la *še'elat ḥalom* percepivano i loro sogni. A mio avviso, infatti, i resoconti onirici pre-codificati che troviamo nei frammenti della Genizah rappresentano la trasposizione testuale di sogni o tipi di sogni autentici e realmente esperiti.

Dall'analisi delle fonti, emerge che le tipologie di sogno associate alla *še'elat ḥalom* fossero due, il «sogno epifanico» («epiphany dream») e il «sogno-segno» («sign dream»), raramente documentate insieme in una forma di esperienza onirica più complessa.<sup>12</sup> Il cosiddetto sogno epifanico implicava una percezione sia visiva che uditiva ed era esperito come l'incontro con una o più entità appartenenti al mondo non-umano

(e.g. defunti, angeli, demoni, ecc.), le quali avevano il compito di rivelare verbalmente al sognatore la risposta al quesito posto, in una sorta di monologo. Questa specifica categoria di sogno, che lasciava spazio ad una rivelazione aperta, è menzionata nella maggior parte delle *še'elot ḥalom* ed è ampiamente riscontrata anche in testi antichi di diversa natura, soprattutto nel mondo classico.<sup>13</sup> In questa sede, non mi è possibile offrire un'analisi approfondita del sogno epifanico;<sup>14</sup> ai fini del presente articolo, ritengo invece più utile soffermarmi sull'altra categoria di sogno che emerge nei testi ebraici ascrivibili al genere della *še'elat ḥalom*, ovvero il sogno-segno. Infatti, questa seconda tipologia di sogno ci è nota soltanto nel contesto della *še'elat ḥalom* e, soprattutto, nelle forme più antiche di questo rituale magico, sviluppate nelle comunità ebraiche medio-orientali.<sup>15</sup> Il sogno-segno corrispondeva alla visualizzazione da parte del sognatore di una serie di simboli onirici stabiliti prima di intraprendere la pratica rituale ed era pertanto completamente intelligibile. Basato su

pena esperita rappresentava parte integrante della pratica rituale. Anche nel mondo ebraico, vi furono contesti in cui si usava annotare per iscritto la risposta ad una *še'elat ḥalom* – non necessariamente divulgandola però a terzi; si pensi, per esempio, alle risposte registrate da Rabbi Jacob da Marvège e da alcuni dei *Ba'ale Tosafot*, per cui si rimanda a R. MARGALIOTH (ed.), *Responsa from Heaven*, Mosad ha-Rav Kook, Gerusalemme 1957 (ebraico); P. ROTH, *Responsa from Heaven: Fragments of a New Manuscript of She'elot u-Teshuvot min ha-Shamayim from Gerona*, in «Materia Giudaica» XV-XVI (2010-2011), pp. 555-564; E. KANARFOGEL, *Peering through the Lattices: Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Wayne State University Press, Detroit MI 1999; ID., *Dreams as a Determinant of Jewish Law and Practice in Northern Europe during the High Middle Ages*, in D. ENGEL, L. SHIFFMANN, E. WOLFSON (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History. Festschrift in Honor of Robert Chazan*, Brill, Leiden 2012, pp. 111-143.

<sup>11</sup> In questa prospettiva, le formule registrate nelle *še'elot ḥalom* della Genizah possono essere paragonate alle iscrizioni dei templi classici dove si praticava l'incubazione rituale; si pensi ad esempio al tempio di Epidauro, dove i visitatori, prima di sottoporsi al sogno rituale, leggevano le iscrizioni alle pareti con i resoconti dei sogni e dei miracoli

di coloro che li avevano preceduti. Le iscrizioni di Epidauro sono pubblicate in L.R. LIDONNICI, *The Epidaurian Miracle Inscriptions: Text, Translation and Commentary*, Scholars Press, Atlanta 1995; sulla figurazione dei sogni nel contesto del culto di Asclepio, si veda, ad esempio, P.C. MILLER, *Dreams in Late Antiquity*. Princeton University Press, Princeton, NJ 1994, pp. 14-38.

<sup>12</sup> I nomi «epiphany dream» e «sign dream» sono stati scelti convenzionalmente dalla scrivente, tenendo conto anche delle nomenclature proposte da altri studiosi per le forme oniriche riscontrate nei testi antichi. Una delle prime classificazioni di sogni nel mondo antico è quella proposta in A.L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, American Philosophical Society, Philadelphia 1956 (*Transactions of the American Philological Society* 46.3).

<sup>13</sup> L'espressione «epiphany dream», che corrisponde al «message dream» introdotto da Leo Oppenheim, è stata coniata da William Harris; si vedano, rispettivamente, OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams*, cit., pp. 179-191 e HARRIS, *Dreams and Experience*, cit., pp. 23-90.

<sup>14</sup> Per uno studio più approfondito, si rimanda a BELLUSCI, *Dream Requests in the Middle East*, cit., cap. 5.

<sup>15</sup> «Sogni-segno» vengono associati alla tecnica della *še'elat ḥalom* anche in alcune fonti assiro-

un sistema binario di segni onirici che venivano interpretati come *omina* favorevoli o sfavorevoli, il sogno-segno offriva al sognatore solo due possibili risposte al quesito posto, affermativa o negativa. Questo tipo di sogno era presumibilmente esperito come una sequenza di immagini figurative e, in alcuni casi, come brevi scene moderatamente articolate che coinvolgevano sia il senso della vista che dell'udito.

Nel mondo ebraico, i sogni-segno sono menzionati per la prima volta nel responso di Hai Gaon ai rabbini di Qairawan, un testo dell'undicesimo secolo che rappresenta una delle fonti più antiche ed importanti per lo studio della *še'elat ḥalom*.<sup>16</sup> Nel responso, Hai Gaon riferisce che, alla sua epoca, coloro che praticavano la *še'elat ḥalom* erano soliti sperimentare solo sogni-segno e descrive brevemente il sistema binario di segni usati per codificare e interpretare i diversi responsi ottenuti nel contesto del rituale magico, offrendo due esempi:<sup>17</sup>

... ושמענו כי היה גם הנה מי שרואה תשובות מוכיחות למה ששואל, אבל עכשיו לא ראינו אלא למי שתובעין סימנן כגון תלמידי חכמים אם יהיה כך וגוים גמורים אם יהיה כך ...

... E abbiamo sentito che vi erano anche qui persone che vedevano (in sogno) risposte veritiere (lett. provate) a ciò che chiedevano, ma ora non vediamo altro che persone che richiedono segni (in sogno), come gli studenti dei saggi se la cosa X accadrà e *goyim* "completi" (= sia per parte materna che paterna) se la cosa Y accadrà ...

Le immagini oniriche menzionate da Hai Gaon corrispondono entrambe a categorie di persone con cui coloro che facevano uso della *še'elat ḥalom* avevano sicuramente familiarità: da una parte, gli studenti dei saggi – segno a cui veniva attribuito un significato positivo ed

esprimeva dunque una risposta affermativa – e, dall'altra parte, i gentili – segno carico di negatività che corrispondeva ad una risposta negativa. Poiché la risposta vera e propria al quesito dipendeva dalla domanda stessa formulata dal singolo sognatore, negli esempi riportati da Hai troviamo solamente un'espressione di carattere generale, *אם יהיה כך*, «se sarà così», che sarebbe stata invece sostituita da un quesito specifico e personale al momento del rituale. In pratica, possiamo immaginare che se un individuo avesse posto il quesito «Avrò successo o meno con la mia nuova attività commerciale?», questi si sarebbe aspettato di visualizzare in sogno gli studenti dei saggi, nel caso di una predizione di successo per la nuova attività commerciale, e di sognare invece dei gentili, nel caso la sua attività fosse stata destinata a non fruttargli un buon guadagno.

I due segni onirici menzionati da Hai sono tra i più ricorrenti nelle ricette magiche per ottenere una *še'elat ḥalom* preservate nei frammenti della Genizah e in alcuni manoscritti medievali di origine europea. In un frammento della Genizah dell'undicesimo secolo, leggiamo, per esempio:<sup>18</sup>

... אם [ט]וב לי לעשות דבר\ זה או להלך בדרך זו לעשות סחורה או כל דבר שהוא\ צריך הראוני תלמידי חכמי ובתי כנסיות ובתי מדרשות\ וישראל שהם מתפללים ואומרים קדוש ואם אין לי טוב\ לעשות דבר זה הראוני בתי עבודה זרה וגוים שמתפללים\ ובתי מרחצאות ומקומות מטונפים...

... Se è per me di buon auspicio fare questa/ cosa, o intraprendere questo cammino, o dedicarmi a (questo) commercio, o qualsiasi altra cosa che egli/ necessiti (sapere), mostratemi gli studenti dei saggi, e sinagoghe e case di studio/ ed Israeliti mentre pregano e intonano la *Qedušah* (Isa. 6:3); e se non è di buon auspicio per me/ fare questa cosa, mostratemi templi di idolatria, e *goyim* che pregano/ e terme e luoghi disgustosi ...

babilonesi e greco-egiziane, per cui si vedano, rispettivamente, E. REINER, *Fortune-Telling in Mesopotamia*, in «Journal of Near Eastern Studies» 19.1 (1960), pp. 23-35, specialmente p. 27; PGM VII.250-54, PGM VII.255-59, PGM XXIIb.32-35, PGM XXIIb.27-31, in H.D. BETZ (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Texts*, The University of Chicago Press, Chicago 1986, p. 123; p. 261.

<sup>16</sup> Per il responso di Hai Gaon ai rabbini di Qairawan, si veda S. EMANUEL, *Newly Discovered Ga'onic*

*Responsa*, Ofek, Gerusalemme 1995 (ebraico), pp. 124-146; per un'analisi storica della sezione del responso relativa alla *še'elat ḥalom*, si rimanda a BELLUSCI, *Dream Requests in the Middle East*, cit., cap. 1.

<sup>17</sup> EMANUEL, *Newly Discovered Ga'onic Responsa*, cit., p. 137; traduzione italiana della scrivente.

<sup>18</sup> Philadelphia, Center for Advanced Judaic Studies, Genizah Collection, Halper 457, *recto*, 4-9. Il testo è pubblicato in A. BELLUSCI, *Dream Requests from the Cairo Genizah*, tesi MA, Tel Aviv University 2011, pp. 46-49.

In tutti i frammenti manoscritti che ho avuto modo di visionare, i segni onirici si dividono in tre diverse categorie: «persone», «luoghi», e, meno frequentemente, «oggetti». Tra i diversi segni di persone, vi sono sia personaggi noti – in tutti i casi, personaggi biblici – che categorie di persone anonime appartenenti a determinati gruppi religiosi, etnici o sociali.<sup>19</sup> In particolare, tutti i diversi segni onirici riscontrati nelle *še'elot ḥalom* della Genizah seguono lo stesso codice binario documentato per la prima volta nel responso di Hai Gaon e risultano tutti basati sul dualismo bene/male, ebraico/non ebraico, puro/impuro. Una prognosi positiva è sempre associata a segni che esprimono bontà del cuore ed «ebraicità» – e che generalmente implicano anche purezza (e.g. la visione di un personaggio della tradizione ebraica buono, o la visione di un luogo della tradizione ebraica puro); al contrario, una prognosi negativa è sempre associata a segni che evocano malvagità, non-ebraicità e impurità (e.g. la visione di un personaggio non ebreo cattivo, o la visione di un luogo impuro e non appartenente alla tradizione ebraica).

Nella maggior parte delle *še'elot ḥalom* della Genizah, i segni onirici che descrivono persone o categorie di persone vengono associati a segni onirici che indicano luoghi oppure oggetti: in tutti i casi, l'associazione stabilita nel testo è coerente e logica. Personaggi biblici come «Abramo», «Isacco» e «Giacobbe», oppure categorie di persone indicate come «buone d'animo» – e.g. «i saggi» e «gli studenti dei saggi» – sono sempre associati a luoghi di culto ebraici – e.g. «sinagoghe e case di studio». Personaggi definiti «malvagi d'animo» – e.g. «Balaam» – o gruppi

etnico-religiosi non ebrei – e.g. «ismaeliti», «non circumcisi», «*goyim* completi» – sono sempre menzionati in relazione a luoghi impuri oppure a luoghi di culto non ebraici – e.g. «cimiteri», «terme», «circhi». Sebbene nelle fonti ogni segno sia registrato come unità indipendente, separato dagli altri tramite le congiunzioni «e/o», è probabile che coloro che praticavano la *še'elat ḥalom* immaginassero di percepire le diverse immagini oniriche di persone e luoghi come parte di un unico sogno. Un responso positivo ad un quesito posto tramite la *še'elat ḥalom* avrebbe implicato quindi la visione di una scena onirica ambientata in un contesto ebraico caratterizzato da sinagoghe e case di studio e popolato da personaggi ebrei. Al contrario, un responso negativo sarebbe stato indicato da una scena onirica incentrata su un luogo di culto non ebraico – e.g. un tempio pagano, una moschea, una chiesa, oppure un tempio del fuoco, in base al diverso assetto culturale del sognatore – frequentato dai fedeli di quella specifica religione.

Chiunque usi prestare attenzione ai propri sogni, sa che normalmente si tende a sognare brevi episodi o scene in successione e concatenate tra loro, anziché immagini oniriche statiche, isolate e svincolate una dall'altra. Se davvero i sogni-segno registrati nelle *še'elot ḥalom* della Genizah ricalcavano sogni ricorrenti realmente esperiti, è possibile che l'accostamento di diversi segni pertinenti tra loro in successione, quasi a formare una scena onirica specifica, non fosse stato casuale ma deliberatamente finalizzato a riprodurre la reale modalità di esperire i sogni. Molti dei segni inerenti a persone o categorie di persone registrati nelle *še'elot ḥalom* della Ge-

<sup>19</sup> Tra le figure umane indicate come *omina* positivi troviamo: «i saggi» (חכמים), «gli studenti dei saggi» (תלמידי חכמים), «israeliti» (ישראל), «i discendenti di Abramo» (בני אברהם), «persone buone» (אנשים טובים), «Abramo» (אברהם), «Isacco» (יצחק), «Giacobbe» (יעקב), «Mosè» (משה), «Aronne» (אהרן); tra le figure umane indicate come *omina* negativi si riscontrano: «*goyim* completi» (גוים גמורים), «persone non circumcise» (ערלים), «ismaeliti» (ישמעלים), «i discendenti di Ismaele» (בני ישמעאל), «idolatri» (ע"ז), «pretti» (גלח), «persone malvage» (אנשים רעים), «Sisera» (סיסרא), «Amalek» (עמלק), «Balaam ed i suoi amici» (בלעם וחבריו), «defunti» (מתים); i luoghi scelti come *omina* positivi sono: «sinagoghe e case di studio» (בתי

תנין כנסיות ובתי מדרשות; כנסיות ומדרשות); i luoghi scelti come *omina* negativi sono: «templi di idolatria» (בתי עבודה זרה), luoghi religiosi non ebraici (madrasa, convento?) (בתי מרגיזות), «cimiteri» (בתי קברות), «terme» (בתי מרחצאות), «luoghi disgustosi» (מקומות מטונפים), «circhi» (קרקסיות), «locande per bere» (?) (בתי מרזיחות), «case di rabbia» (baracche militari/gliadiatori?) (בתי מרגיזות), «fosse» (שוחות), «campi zappati» (durante l'anno sabbatico?) (קשקושיה); per quanto riguarda gli oggetti, «libri aperti» e «delicatezze» indicano *omina* positivi, mentre «tombe» e «ossa» *omina* negativi. Per un'analisi dettagliata dei diversi segni, si veda, BELLUSCI, *Dream Requests in the Middle East*, cit., cap. 5.

nizah descrivono, infatti, queste figure oniriche nell'atto di compiere diverse attività, incrementando dunque la percezione che i singoli segni formassero un'unica scena. Le diverse attività menzionate sono molteplici, ma tutte scelte coerentemente con i segni delle persone o categorie di persone, quasi secondo stereotipi. Molte di queste attività comprendono l'atto del parlare, sottolineando dunque l'attesa di percepire il sogno sia su un piano visivo che uditivo.<sup>20</sup> In particolare, nelle *še'elat ḥalom* della Genizah, le figure non ebraiche sono descritte nell'atto di cavalcare – «ismaeliti che cavalcano cammelli» (ישמעאליים רוכבים על גמלים),<sup>21</sup> di discutere – «persone malvagie, come Balaam e i suoi compagni,

che discutono uno con l'altro» (ואנשים רעים כגון) (בלעם וחבריו והם מתקוטטים זה עם זה – «e *goyim* che pregano» (וגוים שמתפללים)). Figure oniriche appartenenti al popolo ebraico sono, invece, visualizzate nell'atto di interpretare la Scrittura (וחכמים ותלמידיהם דורשים בתורה), di deliberare su un particolare quesito posto dal sognatore (אנשים טובים כגון אברהם יצחק ויעקב משה) (ואהרן) והם הוגים פסוק בענין שאלתי וישראל שהם) (Isa. 6:3) (*Qedušah*) (מתפללים) וואומרים קדוש. Scene oniriche simili, descrittive ebrei nell'atto del pregare, recitare i *Tefillin*, o leggere lo *Šemah*, sono riscontrate anche nel trattato talmudico sui sogni – *Masseket ha-Ḥalomot*<sup>22</sup> – dove si legge, ad esempio:<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Sulla percezione visiva e auditiva dei sogni associati alla tecnica della *še'elat ḥalom*, si rimanda a BELLUSCI, *Dream Requests in the Middle East*, cit., cap. 5.

<sup>21</sup> La visione di una persona che cavalca un animale rappresentava un segno onirico molto comune nelle tradizioni *oneirocritiche* antiche. In *Masseket ha-Ḥalomot*, sognare un cammello era di buon auspicio, poiché preannunciava l'assoluzione del sognatore da una sentenza di morte emessa dalla corte celeste – cfr. b. Ber. 56b, segno n° 11 –, diversamente dunque da ciò che leggiamo nelle *še'elat ḥalom* della Genizah, dove sognare ismaeliti su cammelli era di cattivo auspicio. Su *Masseket ha-Ḥalomot* («il trattato dei sogni») e la numerazione dei sogni (*omina* («segni»)) adottati dalla scrivente in questo contributo, si veda la nota 22.

<sup>22</sup> Con l'espressione «*Masseket ha-Ḥalomot*», letteralmente «il trattato dei sogni», ci si riferisce alla *sugyiah* trasmessa in b. Ber. 55a-57b; per un'introduzione, si veda, per esempio, PH. S. ALEXANDER, *Bavli Berakhot 55a-57b: The Talmudic Dream Book in Context*, in «Journal of Jewish Studies» 46 (1995), pp. 230-248. Gli *omina* onirici si trovano in b. Ber. 56b-57b. Nel mio studio, mi riferisco alla lezione preservata nel manoscritto Oxford, Bodleian Library, Oriental Collection, Hebrew Collection 366 (Oxf. Heb. 366); seguo la numerazione proposta in H. WEISS, «All Dreams Follow the Mouth»: A Reading in the Talmudic Dreams Tractate, Devir, Beer Sheva 2011 (ebraico), pp. 175-182, mentre le traduzioni italiane proposte sono della scrivente. Sui sogni e, in particolare, sull'interpretazione onirica nella letteratura rabbinica, si vedano, inoltre, i seguenti studi: S. WOLFFSOHN, *Oneirologie im Talmud, oder der Traum nach Auffassung des Talmuds*, F.W. Jungfer, Breslau 1874; A. KRISTIANPOLLER, *Traum und*

*Traumdeutung*, in «Monumenta Talmudica», Harz Verlags, Vienna 1923, vol. 4; S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E.-IV Century C.E.*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1962 (2a ed.; 1a ed.: 1950) (*Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America* 18), pp. 68-82; B. STEMBERGER, *Der Traum in der Rabbinischen Literatur*, in «Kairos» 18 (1976), pp. 1-42; Y. BILU, *Sigmund Freud and Rabbi Yehudah: On a Jewish Mystical Tradition of 'Psychological' Dream Interpretation*, in «The Journal of Psychological Anthropology» 2 (1979), pp. 443-463; I. AFIQ, *Ḥazal's Perception of the Dream*, dissertazione PhD, Bar Ilan University 1990 (ebraico); M. NIEHOFF, *A Dream Which Is Not Interpreted Is like a Letter Which Is Not Read*, in «Journal of Jewish Studies» 43 (1992), pp. 58-94; R. KALMIN, *Sages, Stories, Authors and Editors in Rabbinic Babylonia*, Scholars Press, Atlanta 1994 (*Brown Judaic Studies* 300), pp. 61-80; D. SPERBER, *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Bar Ilan University Press, Ramat Gan 1994; G. HASAN-ROKEM, «A Dream Amounts to the Sixtieth Part of Prophecy»: On Interaction between Textual Establishment and Popular Context in Dream Interpretation by the Jewish Sages, in B.Z. KEDAR (ed.), *Studies in the History of Popular Culture*, Zalman Shazar Center for Jewish History, Gerusalemme 1996, pp. 45-54; EAD., *Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature*, Am-Oved, Tel Aviv 1996, pp. 101-120 (ebraico); Y. HARARI, *Early Jewish Magic, Research, Method, Sources*, Bialik Institute, Ben-Zvi Institute, and Hebrew University, Gerusalemme 2010 (ebraico), pp. 330-340.

<sup>23</sup> b. Ber. 57b, secondo ms. Oxf. Heb. 366; segno n° 33.

המתפלל בחלום סימן יפה לו והוא דלא מסיים. המניח תפילי בחלום ראוי שתשרה שכינה עליו אלא שאין דורו זכאי לכך. הקורא ק"ש בחלום מובטח הוא לו שהוא בן העולם הבא

(Vedere se stessi) pregare in sogno, è un buon segno per lui (= il sognatore), ma solo se egli non ha ultimato di (pregare).<sup>24</sup> (Vedere se stessi) mettersi i *Tefillin* in sogno, (significa) che egli è degno che la *Šekinah* discenda su di lui, ma la sua progenie non ne è degna. (Vedere se stessi) recitare la *Qri'at Šemah* in sogno, (significa) che ad egli verrà assicurato un posto nel mondo a venire.

Pregare, mettere i *Tefillin*, recitare la *Qri'at Šemah* (cfr. *Masseket ha-Ḥalomot*) o la *Qedušah*, e interpretare le Scritture (cfr. *še'elot ḥalom* della Genizah) erano senza dubbio una parte importante della vita quotidiana della maggior parte degli uomini ebrei che osservavano l'*halakah*. Conseguentemente, è logico che queste specifiche scene oniriche fossero state realmente sognate da ebrei e successivamente scelte come sogni-segno standard nelle ricette per *še'elat ḥalom*.<sup>25</sup>

## 2. I Sogni Segno e la Tradizione rabbinica

Studi moderni sul sonno e sull'attività onirica indicano che la maggior parte dei sogni si focalizzano sull'interazione con creature viventi, altri esseri umani, animali, esseri fantastici, eccetera.<sup>26</sup> Non sorprende, quindi, che la maggior parte dei segni onirici descritti nelle *še'elot ḥalom* della Genizah riguardino persone o categorie di persone. La tradizione di sognare personaggi ebrei, sia persone note che categorie socio-religiose, risale al *Talmud*. Dei settantotto *omina* preservati in *Masseket ha-Ḥalomot*,

sei riguardano la visione di diciannove personaggi ebrei, appartenenti alle categorie di «re» o «profeti» menzionati nella Bibbia, oppure di «saggi e studenti dei saggi» noti dalla letteratura rabbinica.<sup>27</sup> Tra i segni riscontrati nelle ricette per *še'elat ḥalom* della Genizah troviamo «saggi e studenti dei saggi» insieme a due altre categorie di personaggi biblici non menzionati in *Masseket ha-Ḥalomot*, ovvero «patriarchi» – nella fattispecie, Abramo, Isacco e Giacobbe – e «personaggi non appartenenti al popolo ebraico» – nella fattispecie, Sisera, Amalek e Balaam; sono inoltre menzionati Mosè ed Aronne.

Si riscontrano, inoltre, alcune affinità tra i segni riguardanti persone o categorie di persone registrati nei testi della Genizah e alcune espressioni tipiche della letteratura rabbinica, come se i primi avessero tratto ispirazione – almeno su un piano letterario – dai secondi. Per esempio, il segno onirico coincidente con la visione di Abramo – che nelle *še'elot ḥalom* della Genizah è sempre menzionato in relazione agli altri patriarchi nella categoria di persone buone – viene spesso posto in contrasto con «Balaam ed i suoi amici», figure scelte come rappresentanti preferenziali della categoria di persone malvage. A mio avviso, la specifica opposizione Abramo/Balaam nelle *še'elot ḥalom* della Genizah segue un paradigma rabbinico ben preciso, documentato in diversi passi della letteratura rabbinica, primo tra tutti il famoso passo della *Mišnah*, dove Abramo è associato a virtù quali bontà d'animo e rettitudine, mentre Balaam è ritratto come la personificazione della malvagità.<sup>28</sup>

כל מי שיש בו שלשה דברים טובים הללו תלמידו של אברהם וכל מי שיש בו שלשה דברים רעים הללו תלמידו של בלעם ...

<sup>24</sup> La traduzione segue l'interpretazione proposta in WEISS, "All Dreams Follow the Mouth", cit., p. 208.

<sup>25</sup> Sull'alta probabilità di sognare contenuti relativi ai ricordi e alle attività svolte durante il giorno (in termini freudiani, *Tagerest*), si veda, WEISS, "All Dreams Follow the Mouth", cit., p. 119. Alcuni passi in *Masseket ha-Ḥalomot* sottolineano la consapevolezza rabbinica di questo fenomeno: דברי ר' שמואל: בר נחמני בשם ר' יונתן אין מראין לאדם אלא מהרהורי לבו, «Queste sono le parole di R. Shmuel bar Naḥmani nel nome di R. Jonathan, ad un uomo non viene mo-

strato in sogno null'altro se non (ciò che scaturisce) dal suo proprio pensiero»; b. Ber. 55b.

<sup>26</sup> HARRIS, *Dreams and Experience*, cit., p. 16.

<sup>27</sup> I diciannove personaggi ebrei citati negli *omina* sono: Ismaele, David, Salomone, Ahab figlio di Omri, Malachia, Isaia, Geremia, Huna, Ḥanina, Ḥyninah, Johanan, Pinhas, Pappa, Rabbi Aqiva, Eliezer figlio di Azariah, Rabbi Ishmael figlio di Elisha, ben 'Aza'y, ben Zoma e Elisha ben Abuyah.

<sup>28</sup> m. Avot 5:22, secondo la lezione del manoscritto Parma, Biblioteca Palatina, 3173, fol. 116a. A mio avviso, l'espressione וחבריו, «e i suoi amici»,



Chiunque possieda queste tre qualità è tra gli studenti di Abramo e chiunque possieda queste tre caratteristiche malvage è tra gli studenti di Balaam

...

Un altro esempio interessante di locuzioni apparentemente mutuate dalla letteratura rabbinica e confluite nella tradizione dei segni associati alla *še'elat ḥalom* è rappresentato dall'espressione binomiale מדרשות ובתי כנסיות, «sinagoghe e case di studio». Ad esempio, una ricetta per ottenere una *še'elat ḥalom* in ebraico, aramaiico e giudeo-arabo, preservata su ciò che rimane di un formulario magico della Genizah risalente all'undicesimo-dodicesimo secolo, riporta:<sup>29</sup>

... שתראוני בתי כנסיות ובתי מדרשות [ואנשים טובים] כנגד אברהם ויצחק ויעקב והם הוגים [פסוק בענין שאלתי] ואם לא הראוני בתי קברות וקרקסאות וא[נשים רעים] כגון בלעם וחבריו והם מתקוננים ...

... mostratemi sinagoghe e case di studio [e persone buone]/ come Abramo e Isacco e Giacobbe che deliberano [su un verso pertinente alla mia richiesta]/ e se non sarà (di buon auspicio), mostratemi cimiteri e circhi e [persone malvage]/ come Balaam ed i suoi amici ed essi sono in disaccordo uno [con l'altro] ...

La stessa espressione linguistica è documentata centinaia di volte – in varianti leggermente diverse in base alle preposizioni usate – nella letteratura rabbinica, soprattutto nei *Midrašē Aggadah*, mentre è nettamente più rara in testi ebraici post-talmudici, come ad esempio i *responsa* dei *geonim*.<sup>30</sup> In particolare, l'espressione בתי כנסיות ומדרשות וחכמים ותלמידיהם, «sinagoghe e case di studio e i saggi e i loro studenti», riscontrata in alcune *še'elat ḥalom*, sem-

nelle *še'elat ḥalom* della Genizah sostituirebbe quella תלמידיו del passaggio mishnico.

<sup>29</sup> Cambridge, University Library, Taylor Schechter Collection, Miscellaneous Boxes, 11.125, lato sinistro del *bifolium*, *recto*, 7-10. La ricetta è pubblicata in BELLUSCI, *Dream Requests from the Cairo Genizah*, cit., pp. 50-54.

<sup>30</sup> Le prime attestazioni di queste espressioni si trovano nella *Mišnah*, specificatamente in m. Ter. 11:10 and m. Pesah 4:4.

<sup>31</sup> y. Meg. 3:3. Per il testo, si veda, Y. SUSSMAN (ed.), *Talmud Yerushalmi: According to Ms. Or*

bra parafrasare il seguente passo dal Talmud palestinese:<sup>31</sup>

תני בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש לא אוכלין ולא שותין בהן ולא מטיילין בהן ולא ישינים בהן ולא נכנסין בהן לא בחמה בימות החמה ולא בגשמים בימות הגשמים אבל שונין ודורשין בהן רבי יהושע בן לוי אמר בתי כנסיות ובתי מדרשות לחכמים ותלמידיהם

Apprendi sulle sinagoghe e sulle case di studio: al loro interno non ci si comporta con irriverenza. Al loro interno, non si mangia, non si beve, e al loro interno non si gioca, né si dorme. E non si deve entrare, (per proteggersi dalla) calura in giorni di caldo, né (per proteggersi dalla) pioggia in giorni di pioggia. Invece, al loro interno si studia e si interpreta (la Scrittura). Rabbi Yehoshuah ben Levi disse: le sinagoghe e le case di studio sono per i saggi e per i loro studenti.

Almeno due *še'elat ḥalom* registrano tra i segni di cattivo auspicio il «circo» (קרקסאות), istituzione Greco-romana – e dunque palesemente non associata alla cultura ebraica – che viene menzionata nella letteratura rabbinica dozzine di volte usando la stessa terminologia riscontrata nei frammenti magici della Genizah (קרקסאות בתי קרקסאות). Nelle fonti rabbiniche, il riferimento al circo viene spesso accompagnato da quello al teatro, in espressioni binomiali del tipo תיאטריות וקרקסיות o תיאטריות ולבתי קרקסאות, לבתי קרקסאות, לבתי תיאטריות ולבתי קרקסאות, «(in/a) teatri e circhi». Ovviamente, anche nei testi rabbinici il circo e il teatro vengono sempre associati ad una popolazione non ebrea e vengono considerati luoghi la cui frequentazione sarebbe riprovevole per un ebreo osservante, come si evince, per esempio, dal seguente passo talmudico:<sup>32</sup>

4720 [Scal. 3] of the Leiden University Library, with Restorations and Corrections, Academy of the Hebrew Language, Gerusalemme 2001, p. 765; la traduzione italiana è della scrivente.

<sup>32</sup> b. Abod. Zar. 18b. Secondo il Talmud, gli ebrei possono comunque recarsi in luoghi e istituzioni non appartenenti alla tradizione ebraica per condurre affari: ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחי: הולכין לטרטאות ולקרסאות ולבסילקאות לפקח על עסקי נן: רבביס בשבת, «E Rabbi Shmuel bar Nahmani disse nel nome di Rabbi Johanan: Uno può andare in teatri e circhi e basiliche per adempiere agli affari pubblici

תנו רבנן: אין הולכין לטרטיאות ולקרקסיות, מפני שמזבלין שם זיבול לעבודת כוכבים, דברי ר' מאיר

I nostri maestri hanno insegnato: non si deve andare in teatri o in circhi poiché là (i gentili) offrono sacrifici idolatri, queste le parole di R. Meir.

Proprio come nelle *še'elot ḥalom* medievali della Genizah,<sup>33</sup> anche in alcuni passi rabbinici, il modulo binomiale «teatri e circhi» è opposto all'espressione binomiale «sinagoghe e case di studio», al fine di creare una dicotomia incisiva tra il *modus vivendi* disdicevole dei gentili e la retta via del popolo ebraico. Queste espressioni ricorrono ad esempio nella *Preghiera del Bet Midraš*:<sup>34</sup>

מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שנתת חלקי מיושבי בית המדרש ובתי כנסיות ולא נתת חלקי בבתי תרסיות ובבתי קרקסיות שאני עמל והן עמלים אני שוקד והן שוקדים אני עמל לירש גן עדן והן עמלים לבאר שחת

Ti ringrazio, Oh Signore, mio Dio, Dio mio e Dio dei miei padri, poiché mi hai posto tra coloro che siedono nelle sinagoghe e nelle case di studio e non mi hai posto (tra coloro che siedono) nei teatri e nei circhi. Poiché io mi adopero ed essi si adoperano, io sono industrioso ed essi sono industriosi, io mi adopero per ereditare il regno dei cieli ed essi si adoperano per la fossa della distruzione.

A mio avviso, è probabile che la serie di segni opposti che ricorrono in alcune delle *še'elot*

*ḥalom* medievali della Genizah – ovvero, da un lato, i segni «sinagoghe e case di studio» accostati a segni della categoria di «persone ebrae buone d'animo», e dall'altro, i segni «cimiteri e circhi» usati insieme a segni della categoria di «persone non ebrae malvage» – non siano stati stabiliti nel primo medioevo, ma in un'epoca anteriore, probabilmente in epoca tannaitica o amoraitica, secondo lo stesso modello culturale che ravvisiamo nella preghiera tannaitica del *Bet Midraš*.

### 3. La Comunità Sognante dei Sogni-Segno

Nella loro forma attuale documentata nelle fonti esaminate, i sogni-segno associati alla tecnica della *še'elat ḥalom* sembrano rispecchiare più una standardizzazione e codificazione dell'esperienza onirica, che non la trasposizione testuale di sogni autentici. I segni onirici descritti nel responso di Hai Gaon e nelle *še'elot ḥalom* della Genizah del Cairo risultano, infatti, piuttosto omogenei e riflettono tutti uno stesso milieu culturale, a riprova che furono codificati e trasmessi nell'ambito di una tradizione testuale ben precisa. Già dall'undicesimo secolo in poi, quando le diverse ricette per *še'elat ḥalom* cominciarono a circolare e a venire attivamente usate nella pratica magica delle comunità ebraiche orientali (e forse ashkenazite), le scene oniriche in esse descritte rappresentavano meramente sogni standard, finalizzati ad orien-

di Šabbat»; b. Šabb. 150a, traduzione italiana della scrivente.

<sup>33</sup> Si veda l'esempio riportato più sopra, a p. 73.

<sup>34</sup> y. Ber. 4:2. Per il testo, si veda, SUSSMAN, *Talmud Yerushalmi*, cit., p. 36; la traduzione italiana è della scrivente. Una versione leggermente diversa della preghiera, attribuita questa volta a Rabbi Nehuniah ben ha-Qanah, è trasmessa in b. Ber. 28b. In particolare, il passaggio nel Talmud Babilonese usa l'espressione «coloro che siedono negli angoli» (מיושבי קרנות), anziché «(tra coloro che siedono) nei teatri e nei circhi», come espressione opposta a «coloro che siedono nelle sinagoghe e nelle case di studio»; cfr. y. Meg., 4. Sia la versione palestinese che babilonese della preghiera si basa su m. Ber. 4:2: רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה אמרו לו מה מקום לתפלה זו אמר להם בכניסתו תי אני מתפלל שלא תארע תקלה על ידי וביציאתי אני נותן ואלהי אבותי, שתתן חלקי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ולא

solito pregare con una breve preghiera, ogni qualvolta entrasse nel *Bet ha-Midraš* e quando vi uscisse. Gli dissero: “qual è il posto di questa preghiera?” Gli disse: “quando entro, prego che nessun'offesa ricada sulla mia mano, e quando esco, ringrazio (il Signore) per il mio destino (lett. per la mia parte)”»; traduzione italiana della scrivente. Sulla preghiera del *Bet Midraš* e sulle differenze tra la variante palestinese e babilonese, si veda, L. GINZBURG, *Commentary on the Palestinian Talmud*, 3 vols., Jewish Theological Seminary of America, New York 1941, vol. 3, pp. 221-225 (ebraico). La preghiera del *Bet Midraš* divenne presto parte delle collezioni di preghiere ebraiche; si veda, ad esempio, la versione preservata in un manoscritto del 1265, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Hebrew Collection, 599, che registra diverse preghiere secondo il *min-hag* italiano: יהי רצון מלפניך יי אלהי ואלהי אבותי, שתתן חלקי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ולא

tare la coscienza onirica dei sognatori verso uno scenario conosciuto e comprensibile, in cui avrebbero potuto identificare e comprendere facilmente la risposta al quesito da loro posto. Il condizionamento psicologico esercitato sulla mente dei sognatori dai segni onirici registrati nelle *še'elat ḥalom* ebraiche può essere paragonato, infatti, a quello delle stele ex-voto scolpite lungo le pareti del tempio di Epidauro, che accompagnavano i fedeli nel loro ingresso al santuario facilitando la transizione al sonno rituale e la conseguente esperienza onirico-curativa a cui si sottoponevano.<sup>35</sup> Nella maggior parte dei casi, gli operatori medievali della *še'elat ḥalom* si limitavano a copiare per iscritto o a ripetere oralmente le formule relative ai segni onirici che venivano tramandate, presumibilmente senza modificarle o integrarle con le loro reali aspettative o secondo la loro effettiva esperienza di sognatori. È plausibile, tuttavia, che alcuni di loro finissero per sognare realmente secondo questi modelli indotti, in conformità cioè con lo specifico paradigma culturale tramandato nelle ricette per *še'elat ḥalom*, insieme alle altre componenti rituali e letterarie proprie di questa particolare tecnica magica.

Se nel medioevo i segni onirici associati alla *še'elat ḥalom* rappresentavano modelli cristallizzati atti a pilotare la coscienza onirica dei sognatori e l'interpretazione dei sogni che ne seguiva, è plausibile che in epoche precedenti – presumibilmente in una fase anteriore alla codificazione delle formule standard che si riscontrano già nelle fonti altomedievali – essi riflettessero le forme e i contenuti di sogni autentici, alcuni tra i tanti comunemente esperiti in

seguito ad esperienze oniriche sia spontanee che indotte. In questa prospettiva, i sogni documentati nei frammenti della Genizah non rispecchierebbero direttamente la spontanea immaginazione onirica dei sognatori cairoti che ricorsero alla *še'elat ḥalom* nel medioevo, bensì quella di individui e comunità ebraiche vissuti in epoche più antiche, i quali per primi scelsero specificamente quei segni in base alla loro personale esperienza onirica o sensibilità culturale.<sup>36</sup>

A mio avviso, le formule relative ai sogni-segno tramandati nelle ricette medievali per *še'elat ḥalom* vennero create sulla base di immagini o scene oniriche realmente sognate e, in particolare, sulla base di sogni effettivamente esperiti e noti per essere particolarmente comuni e ricorrenti. È probabile che al fine di isolare i sogni più ricorrenti siano stati addirittura consultati trattati per l'interpretazione dei sogni in uso all'epoca, come ad esempio il famoso trattato talmudico *Masseket ha-Ḥalomot*, la cui diffusione non interessò meramente ambienti rabbinici.<sup>37</sup> Tutti i segni onirici associati alla tradizione medievale della *še'elat ḥalom* rispecchiano sogni che verosimilmente un ebreo della tarda antichità o del primo medioevo avrebbe potuto sognare. Considerando che la religione rappresentava uno degli aspetti più pervasivi del mondo premoderno, è altamente probabile che la maggior parte degli individui esperisse sogni simili a quelli di cui rimane traccia nelle fonti esaminate, ovvero sogni incentrati su specifici gruppi etnico-religiosi, sulle dinamiche quotidiane della propria comunità religiosa, nonché sogni concernenti individui appartenenti ad altri gruppi religiosi con cui si era in contatto o in conflitto.<sup>38</sup>

תתן חלקי בבתי קרקסאות ובבתי טיאטראות שהן יעמילין ואני עמל, אני עמל לחיי העולם הבא, והן עמילין לבאר שחת

<sup>35</sup> Sull'incubazione onirica nel mondo classico e, in particolare, nel tempio di Epidauro, si vedano le indicazioni bibliografiche fornite più sopra, nota 11.

<sup>36</sup> Nella pratica della *še'elat ḥalom* presso la comunità cairota medievale, la carica magica e rituale delle formule relative ai sogni-segno, i quali secondo l'ipotesi qui proposta erano stati scelti in epoche precedenti, veniva riattivata di volta in volta nel contesto rituale. In particolare, tali formule continuarono ad essere tramandate proprio perché considerate «efficaci» nel contesto della tradizione della *še'elat ḥalom* e, dunque, garanti del successo dell'operazione magica. Per una discussione dell'ef-

ficacia della pratica magica nel mondo antico, si veda J.F. QUACK, *Postulated and Real Efficacy in Late Antique Divination Rituals*, in «Journal of Ritual Studies» 24 (2010), pp. 45-60.

<sup>37</sup> Haim Weiss sostiene che l'*oneirocritica* talmudica (b. Ber. 56b-57b) fosse destinata anche a sognatori comuni e non soltanto a interpreti di sogni professionisti o ai *talmide ḥakamim*; si veda, WEISS, «All Dreams Follow the Mouth», cit., p. 196 e *ib.* nota 48.

<sup>38</sup> Differentemente da quanto si riscontra nella tradizione legata alla *še'elat ḥalom* medievale, in *Masseket ha-Ḥalomot* i segni onirici appartenenti alla categoria delle figure umane corrispondono tutti a personaggi ebrei, con la sola eccezione di un

I sogni descritti nelle *še'elot ḥalom* della Genizah del Cairo sembrano rispecchiare la realtà esistenziale e il mondo culturale di sognatori appartenenti ad una comunità ebraica che viveva sotto il dominio straniero e che fondava la propria identità sull'istituzione religiosa della sinagoga e della casa di studio (*bet midraš*), nonché su una netta separazione culturale dalla popolazione non ebraica.<sup>39</sup> Come nel caso dei segni onirici registrati in *Masseket ha-Ḥalomot*,<sup>40</sup> i sogni associati alla tradizione della *še'elat ḥalom* sembrano rappresentativi di una popolazione prettamente maschile. Non compaiono mai personaggi femminili, né elementi o scene riconducibili all'esperienza quotidiana femminile del tempo, come riferimenti al parto, alla cura dei bambini, allo svolgimento delle faccende domestiche, eccetera. Ovviamente, ciò non significa che coloro che usarono la tecnica della *še'elat ḥalom* nel medioevo, quando cioè i segni onirici tramandati insieme al rituale magico erano stati ormai fissati, fossero solo uomini. Al contrario, dal momento che almeno due dei nomi propri dei sognatori registrati nei frammenti della Genizah sono femminili,<sup>41</sup> è possibile affermare che la *še'elat ḥalom* fosse una tecnica magica praticata da entrambi i sessi, quantomeno per quanto riguarda la comunità ebraica cairota durante il medioevo.

L'uso specifico delle espressioni בתי קרקק e סאות קרקסיות nelle *še'elot ḥalom* della Genizah è particolarmente interessante, dal momento che queste non rientravano nel vocabolario ebraico medio degli ebrei cairoti, la cui lingua

madre, com'è noto, era il giudeo-arabo. Inoltre, il segno onirico del circo, non documentato in *Masseket ha-Ḥalomot*, risulta incoerente e anacronistico in relazione all'esperienza quotidiana degli ebrei del Cairo medievale, suggerendo dunque un contesto storico più arcaico, presumibilmente la Palestina o l'Egitto in epoca bizantina. L'immagine onirica del circo avrebbe potuto essere riconosciuta come un sogno comune o ricorrente – e pertanto appropriata dalla tradizione della *še'elat ḥalom* – soltanto in un'epoca storica in cui quest'istituzione culturale, di per sé estranea alla cultura ebraica, fosse stata ancora una realtà tangibile e quando la dicotomia tra «sinagoga/casa di studio» e «circo» fosse stata ancora percepita come un valido paradigma per distinguere la tradizione ebraica da quella dei gruppi culturali circostanti. Se la ricostruzione appena proposta è corretta, ci troviamo di fronte ad un'ulteriore prova che le *še'elot ḥalom* preservate nella Genizah del Cairo siano copie di testi magici più antichi e che questo particolare rituale magico abbia un'origine almeno tardoantica se non addirittura precedente.<sup>42</sup>

Se, come ho cercato di dimostrare, i sogni associati alla tradizione medievale della *še'elat ḥalom* riflettono l'esperienza di una comunità più antica di sognatori ebrei di genere maschile, è legittimo chiedersi chi fossero costoro. Come notato più sopra, alcuni motivi ed espressioni linguistiche che caratterizzano le formule relative ai sogni onirici potrebbero essere stati mutuati da un milieu rabbinico, dal momento che sono riscontrati solo raramente in fonti post-talmudiche

vago riferimento alla visione di arabi in b. Ber. 56b, segno n° 23.

<sup>39</sup> A tal riguardo, è importante osservare come gli ismaeliti menzionati nelle *še'elot ḥalom* della Genizah non rappresentassero necessariamente arabi musulmani in Egitto sotto il califfato fatimide, ma si potessero riferire a beduini che vivevano nel deserto, secondo quanto viene riportato già nella Bibbia: וְעַל-הַגְּמְלִים--אוֹבֵיל, הַיִּשְׁמְעֵלִי «Obil, l'Ismaelita (era preposto) ai cammelli», I Chron 27:30. Nella Fustat medievale, tuttavia, il riferimento agli ismaeliti era certamente interpretato (e visualizzato in sogno) come arabi cairoti.

<sup>40</sup> I sogni descritti in *Masseket ha-Ḥalomot* non sono popolati da figure oniriche femminili, con la sola eccezione dei sogni erotici. Sebbene comunque percepiti e descritti secondo una mentalità maschile,

i sogni erotici in *Masseket ha-Ḥalomot* includono la visione di sei personaggi femminili tipici – la madre, la sorella, la moglie di un altro, la ragazza fidanzata, la vergine e la prostituta, b. Ber. 57b, segni n° 36, 37, 38, 39, 40, e 41. Un sogno tipologico femminile potrebbe essere rappresentato dal segno onirico n° 6, קדירה, «calderone»: הרואה קדירה בחלום ישבים ויאמר: «קדירה, ה' תשפת שלום לנו שיקדימנו פסוק אחר שפת הסיר שפת, «colui che vede in sogno un calderone, si alzi presto e dica 'Signore, Tu ci darai la pace' (Isa. 26:12), prima che l'altro versetto lo preceda, 'Metti, metti la pentola' (Ezek. 24:3)», b. Ber. 56b, secondo ms. Oxf. Heb. 366.

<sup>41</sup> BELLUSCI, *Dream Requests in the Middle East*, cit., cap. 4.

<sup>42</sup> Per questa tesi, si rimanda a BELLUSCI, *A Genizah Finished Product for She'elat Ḥalom*, cit.

che. Tuttavia, a mio avviso, le specifiche tradizioni sui segni e sulle scene oniriche associate alla *še'elat ḥalom* non erano prerogativa della sola casta rabbinica e potrebbero essersi sviluppate anche in circoli non-rabbinici, i cui esponenti erano familiari con il servizio sinagogale, ipotesi corroborata anche da una ricorrenza considerevole nei testi di *še'elat ḥalom* di passaggi che ricordano lo stile del *piyyuṭ*.<sup>43</sup> A questo proposito, si tenga poi conto che anche dal punto di vista delle dinamiche rituali non si riscontrano analogie di rilievo tra la *še'elat ḥalom* e tecniche oniriche proprie della tradizione rabbinica, quali ad esempio l'interpretazione dei sogni e la pratica per cambiare in meglio il significato di un sogno nefasto, in ebraico *ḥaṭavat ḥalom*.<sup>44</sup> In particolare, se una forma rabbinizzata di interpretazione dei sogni e l'*ḥaṭavat ḥalom* riflettevano una strategia escogitata dall'élite rabbinica per dominare il potenziale oscuro dei sogni controllandone l'interpretazione,<sup>45</sup> la *še'elat ḥalom* superava quest'ingerenza esterna, svincolando il sognatore dal bisogno di rimettersi al parere di interpreti professionisti.

In questo contributo, ho offerto una lettura delle *še'elat ḥalom* della Genizah del Cairo

finalizzata alla comprensione delle particolari modalità con cui venivano percepiti i sogni indotti tramite questa tecnica magica. Nel tentativo di ricostruire alcuni aspetti dell'immaginazione e della coscienza onirica di individui storici vissuti più di un millennio fa sulla base di testi molto frammentari, mi sono limitata ad avanzare solamente alcune ipotesi interpretative e sono consapevole che si tratti di un argomento che per la sua stessa natura non può essere del tutto indagato e chiarito. Tuttavia, alla luce di quanto presentato, credo che possiamo affermare con una certa sicurezza che non soltanto le componenti rituali della *še'elat ḥalom* si siano preservate nei secoli tramite la fedele copiatura delle relative formule magiche, degli incantesimi e delle preghiere, ma che anche gli specifici contenuti onirici e la particolare immaginazione onirica legata a questa tecnica siano stati trasmessi pressoché inalterati nel passaggio dal tardo antico al medioevo, sebbene avessero ormai perso il loro specifico significato culturale.

Alessia Bellusci  
National Library of Israel  
e-mail: albellusci@gmail.com

## SUMMARY

The hundreds of thousands of manuscripts uncovered in the Cairo Genizah are among the most fundamental resources available to scholars nowadays to reconstruct the sociocultural and religious history of Jews who lived in Cairo and in the Middle Eastern area during the medieval and modern eras. Even though they were not copied before the ninth century, some of the Genizah fragments — and especially those focusing on divination and magic — transmit textual material much earlier than their palaeographic dating, thus representing valuable sources also for the reconstruction of late antique and even earlier traditions. Beside their linguistic specificities (such as Aramaisms, Graecisms, terms fallen into disuse, etc.), these texts often present content features which would have been anachronistic in the historical and cultural context of the Jewish community of Fustat and which reflect, instead, the mentality and ideology of Jews who lived in earlier epochs and possibly in different areas. In my contribution, I offer an example of this interesting phenomenon, discussing a group of magical fragments from the Cairo Genizah — most of which still unpublished — which describe and give instructions on how to perform a specific dream technique known as *še'elat ḥalom* (literally, dream request). Focusing on the specific content and forms of the dreams associated with the *še'elat ḥalom*, I attempt to reconstruct how ancient Jews dreamt — or, more correctly, how they expected to perceive their dreams. In particular, I attempt to demonstrate that the dreams associated with the *še'elat ḥalom* were in part shaped according to an oneiric imagination and ideology that can be traced back at least to Late Antiquity.

**KEYWORDS:** Cairo Genizah; *Še'elat Ḥalom*; *Masseket ha-Ḥalomot* (b. Ber. 55a-57b).

<sup>43</sup> Per uno studio della retorica della *še'elat ḥalom* e del suo stretto legame con la preghiera e il *piyyuṭ*, si rimanda a BELLUSCI, *Dream Requests in the Middle East*, cit., cap. 3.

<sup>44</sup> Sulla *ḥaṭavat ḥalom*, si veda, WEISS, “All Dreams Follow the Mouth”, cit., pp. 82-89.

<sup>45</sup> ALEXANDER, *Bavli Berakhot 55°-57b*, cit., specialmente pp. 244-248.

