

di Primavera Fisogni

Premessa

La sfida tra superpoteri che ha cambiato la storia delle civiltà si è svolta in Egitto, verosimilmente durante la XIX dinastia ramesside, al cospetto di un faraone senza nome. Da un lato Mosè, l'israelita salvato dalle acque dalla figlia del re e cresciuto a corte, dall'altro i più potenti maghi del regno. Dopo quel confronto, iniziato con la trasformazione di un bastone in un rettile, cresciuto di intensità fino a culminare nella morte di tutti i primogeniti della terra d'Egitto, un popolo (gli ebrei) si è ricompattato nel nome di Dio, mentre la magia come controllo delle leggi della natura, si è rivelata perdente in via definitiva a fronte dell'onnipotenza divina. Pochi secoli dopo la redazione del libro dell'Esodo, in età romana, il termine *hk3* in lingua copta (l'egiziano rivestito di caratteri greci) aveva ormai perso la carica sacerdotale / teologica della tradizione, per indicare i "maghi", concetto allargato comprendente gli studiosi della materia (ad esempio, i "magi" che portano doni al Bambino Gesù, nei Vangeli) e i "fattuchieri" (ben noti anche alle cronache dei nostri giorni).



Da quella parola composta di tre consonanti, raffigurata qui sopra (l'unilittero *h* + il bilittero *k3*, non si legge la figurina maschile che segue, un determinativo, indicante il dio della magia), la lingua greca ha coniato, attraverso la mediazione del copto, la parola *magheia* (μαγεία) e *magoi* (μάγοι, pl. μάγοι)[\[1\]](#), termini poi invalsi nell'uso per indicare un'arte o una sapienza con effetti sulle leggi naturali.



(copto)

Parole di peso differente

Al di là del contenuto di fede che impregna Esodo 7, si può guardare a quel testo come a un documento denso di rimandi al tema della magia come espressione performativa *sui generis*, che proprio nell'Egitto dei faraoni si caricava di una valenza assoluta, abbracciando uomini e dei (*hk3* era, s'è visto nel termine geroglifico poco sopra, era anche il nome proprio di un dio), mondo naturale e soprannaturale. In questo articolo mi propongo di esaminare il testo originale ebraico nei versetti di Esodo 7, 9-13, per portare alla luce sia aspetti del contesto magico egizio, sia per capire come Mosè, con la collaborazione del fratello Aronne, di fatto riprenda, ma per mostrarne i limiti, alcuni tratti di quella pratica magica. Da ultimo, rifletterò sull'anonimato del faraone, scelta per nulla casuale e, per certi versi "magica".

Il primo elemento che merita attenzione nel testo va cercato nel ruolo di supporto dato da Aronne. La ragione della sua presenza è nota: Mosè, quando davanti al rovelto ardente viene incaricato da Dio - il tetragramma si legge Adhonai, ovvero Signore - di presentarsi dal faraone per lasciar partire gli Ebrei verso la terra del latte e del miele, oppone la propria difficoltà / disabilità nel parlare[\[2\]](#).

Nessun problema, Aronne parlerà per lui al cospetto del faraone, farà da portavoce. Nella redistribuzione dei ruoli, mentre il fratello ne farà le veci, Mosè farà la parte di Dio stesso[3].

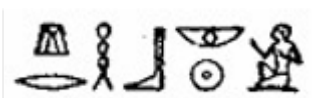
Attenzione, questo non è fatto di poco conto, nel discorso magico. Perché, in Egitto, la magia *ohk3* (heka) è tutta una questione di parola. Recitare una formula, in egiziano *dd mdw*, infatti, costituisce il primo passo per attivare la dimensione performativa del discorso, per passare dal *dire* all'*accadere*. I due termini sono poi un concentrato simbolico assoluto: *dd*, infatti, si scrive in geroglifico come un cobra, mentre *mdw* corrisponde al segno del bastone, significando insieme questo oggetto e le parole (*mdw ntr* sono i "geroglifici").

L'incontro con il faraone è il faccia a faccia con un cobra, dal momento che l'ureo (da οὐραῖος, cobra in greco) adorna la corona del sovrano, mentre il bastone è quello strumento che Dio stesso ha suggerito a Mosè di utilizzare per dare un chiaro segno di potere soprannaturale agli egiziani: come ha fatto davanti al rovetto ardente, basterà buttare a terra la verga[4] che quella si tramuterà in un "serpente", secondo la traduzione corrente[5]. Ma più correttamente si dovrebbe tradurre in "rettile da paura", o "coccodrillo". Per tornare a Mosè silente, il suo non è segno di fragilità, bensì marca una distanza nettissima rispetto alla pratica magica. L'israelita, che in quella circostanza "fa le veci" di Dio non ha bisogno di incantesimi per dare corpo a un segno soprannaturale, al contrario dei sacerdoti egizi. Guardiamo da vicino Esodo 7: 9-12, nella traduzione italiana e nell'originale ebraico.

9 «Quando il faraone vi chiederà: "fate un prodigio a vostro sostegno!", tu dirai ad Aronne: Prendi il bastone e gettalo davanti al faraone e diventerà un serpente!». **10** Mosè e Aronne vennero dunque dal faraone ed eseguirono quanto il Signore aveva loro comandato: Aronne gettò il bastone davanti al faraone e davanti ai suoi servi ed esso divenne un serpente. **11** Allora il faraone convocò i sapienti e gli incantatori, e anche i maghi dell'Egitto, con le loro magie, operarono la stessa cosa. **12** Gettarono ciascuno il suo bastone e i bastoni divennero serpenti. Ma il bastone di Aronne inghiottì i loro bastoni».

כִּי יִדְבַר אֲלֵכֶם פְּרַעֲהַ לֵאמֹר, תִּנּוּ לָכֶם מִוִּפְתֵי; וְאָמַרְתָּ אֶל-אַהֲרֹן, קַח אֶת-מִטְּדָה וְהִשְׁלַךְ לִפְנֵי-פְרַעֲהַ--יִהְיֶה לְתַנִּין וַיֵּבֵא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן, אֶל-פְּרַעֲהַ, וַיַּעֲשׂוּ כֵן, כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה; וַיִּשְׁלַךְ אַהֲרֹן אֶת-מִטְּהוֹ, לִפְנֵי פְרַעֲהַ וְלִפְנֵי עֲבָדָיו--וַיְהִי לְתַנִּין וַיִּקְרָא, גַּם-פְּרַעֲהַ, לְחַכְמִים, וְלַמְכַשְׁפִּים; וַיַּעֲשׂוּ גַם-הֵם חֲרֻטְמֵי מִצְרַיִם, בְּלִהְטֵיהֶם--כֵּן וַיִּשְׁלִיכוּ אִישׁ מִטְּהוֹ, וַיְהִיוּ לְתַנִּינִים; וַיִּבְלַע מִטְּהַ-אַהֲרֹן, אֶת-מִטְּתָם

Mentre Mosè si limita a dare indicazioni ad Aronne sul da farsi (gettare il bastone a terra), il faraone convoca sull'istante (sembra quasi che le materializzi sulla scena...) tre figure professionali: i sapienti (hahamim), gli incantatori (mehashefim) e i maghi dell'Egitto (hartummim). Di notevole interesse per la nostra indagine è il terzo termine, un vero e proprio calco della parola egiziana indicante i maghi, che vediamo qui sotto, leggibile da sinistra a destra, *hry-ḥb* (*t*), in due forme:



(forma canonica)



(variante)

L'ebraico *hartummim*, un plurale con la caratteristica desinenza maschile (-im), deriva con certezza da *hry-hb* (t), cioè "prete lettore", che lascia intendere il duplice potere di conoscere testi sacri, gli incantesimi, le formule misteriche e di entrare in connessione con il divino, sia pure, sempre, facendo le veci del faraone (Fisogni 2019; Ritner 1993; Quaegebeur 1985). Nella Bibbia il termine *hartummim* si ripresenta anche nella storia di Giuseppe e nel libro di Daniele. Un nome rispetto al quale il popolo di Israele, anche al tempo di Mosè, si rapportava con diffidenza.

Per gli israeliti, in generale, ci si doveva guardare dai professionisti delle pratiche magiche: lo mette ben in chiaro Deuteronomio (18: 9-14), dove leggiamo: «Non si trovi in mezzo a te chi immola suo figlio o sua figlia nel fuoco, né chi eserciti la divinazione, né astrologo, né chi divina da presagi, né mago», Il "mago", in questo caso, riprende la parola *mehashef*, presente nel capitoletto di Esodo 7 prima analizzato.

Torniamo al palazzo del faraone. Il re d'Egitto ha schierato tre professionalità esperte nel settore, per così dire: i sapienti, gli incantatori e i professionisti dell' *hk3*. Li accomuna la conoscenza di formule magiche. Per gli antichi egiziani era del tutto normale pensare che vi fossero parole capaci di sovvertire la realtà; chi poteva permettersi una sepoltura d'élite, decorava le pareti con passaggi del *Libro dei morti* particolarmente efficaci per raggiungere il Bell'Occidente - l'aldilà - senza problemi, bypassando il mostruoso serpente Apofi, trabocchetti vari tesi alle anime, anche grazie a trasformazioni (spesso in volatili) per le quali la conoscenza di incantesimi era necessaria. Frequente anche l'uso della formula "voi mortali che passate da questa tomba..."[6], quale esortazione a mantenere in vita il defunto attraverso la lettura di quei segni.

La triade degli specialisti convocati dal faraone vantava una competenza in cui saggezza-sapienza-magia si intrecciavano inestricabilmente; interessante notare la radice femminile di questo sapere. Se *rh-ht* (colui che conosce le cose) è il termine che designa il saggio a cui è data la conoscenza magica, questa prerogativa appartiene massimamente alla dea Iside. E, si noti, la figura della "donna saggia", dove sapienza e potere magico si sovrappongono, detta *t3 rht*, costituiva un'istituzione consolidata della società egiziana.

Ma chi era *t3 rht*? La prima delle due parole è una particella dimostrativa qui adoperata con funzione di articolo, evoluzione linguistica dell'epoca tarda del geroglifico[7], mentre la seconda è la desinenza femminile (la lettera t) del verbo *rh*, sapere e conoscere. La parola conoscere, in antico egiziano è composta dal segno r, indicante la bocca, e da una consonante aspirata h che richiama la forma della placenta. La presenza del segno h [x], posto di seguito a r, la bocca, lascia affiorare il significato generativo del conoscere, presente anche nel termine greco γινώσκω, la cui radice è comune ἀγίνωμαι, generare. Prendere conoscenza di qualcosa voleva dire incamminarsi sulla strada di quel principio di equilibrio dinamico in cui consiste la verità. Ecco perché, accanto a *rh*, la conoscenza è resa anche con *m33*, il verbo che indica la visione. Nella prospettiva egiziana la conoscenza era intesa principalmente come qualcosa di dato, di "appreso"[8]. Letteralmente *rh* esprime l'idea del fare esperienza e «denota lo stato che risulta»[9] dall'aver sperimentato o afferrato mentalmente qualcosa.

Il prodigio del bastone e del serpente / coccodrillo

Nella letteratura egiziana antica, in particolare nei racconti del papiro Westcar[10], si rileva che le prestazioni

magiche venivano impiegate a scopo ludico, per intrattenere il sovrano con qualche messa in scena che, sorprendendolo, lo scuotesse dalla noia. Il riferimento è al re Snefru (IV dinastia), il padre del più noto Cheope, che, mentre si distraeva osservando adolescenti seminude che remavano in un laghetto, chiese l'intervento dei suoi maghi quando la collanina donata a una di queste fanciulle finì nell'acqua e la giovane, in lacrime, non volle saperne di riprendere a vogare fin tanto che il gioiello non le fosse restituito. Fu a quel punto che il mago aprì le acque, individuando la collana e la fece consegnare alla rematrice. Il richiamo all'episodio dell'apertura di un passaggio nel Mar Rosso, durante l'uscita degli Ebrei dalla terra d'Egitto non può essere trascurato.

Per riprendere l'analisi dei versetti di Esodo 7, quello che vediamo accadere ha due percezioni: da un lato, per il sovrano d'Egitto riveste il carattere di uno spettacolo, mentre per Mosè esso trasmette anzitutto un segno. È quindi un evento miracoloso, oltre che mirabile: ha il fine di rivelare una Presenza, va dunque al di là della rappresentazione. Anche il bastone si carica di valenze simboliche. Per gli egiziani, s'è detto, si può leggere come metafora del più potente degli strumenti magici - la parola -, mentre per gli israeliti esso rimanda alla presenza di Dio.

Il primo segno scelto per ammutolire il faraone e i suoi specialisti di *ḥk3* consiste in una trasformazione. Da legno a rettile[11]. Solitamente le versioni della Torah indicano il serpente con il termine *nahash*; ed è appunto questa la parola che si trova nel racconto del rovetto ardente.

Tuttavia, in Esodo 7, viene scelto un altro termine - *tannin* - nel quale è presente una sfumatura semantica che va nella direzione di un rettile pauroso, come può esserlo un coccodrillo. Gli egiziani esprimevano terrore e venerazione nei confronti di questo enorme abitatore del Nilo, divinizzato con il nome di Sobek e fatto oggetto di venerazione in celebri santuari, come quello di Kom Ombo.

Termine Ebraico	Traduzione	Libro dell'Esodo
<u>Nahash</u> (נָחָשׁ)	Serpente comune	Usato nell'episodio del rovetto ardente (Esodo 4).
<u>Tannin</u> (תַּנִּין)	Grande rettile / Mostro marino / Coccodrillo	Usato davanti al faraone (Esodo 7:9-10).

Ma se la traduzione canonica preferisce "serpente", per continuità con l'episodio del rovetto ardente e per l'impatto simbolico del medesimo animale nel contesto egiziano[12], non si può non rilevare una connessione del testo ebraico con la letteratura magica egizia, nella quale è presente un celebre incantesimo con protagonista un coccodrillo. Il riferimento è, ancora una volta, al "papiro magico", com'è altrimenti noto il Papiro Westcar. La vicenda è quella del sacerdote capo lettore *ḥry-ḥb (t)* Ubainer che, appreso il tradimento della moglie con un uomo del popolo, decide di vendicarsi. A causa della lontananza dalla sua abitazione, incarica un servo di gettare la statua di un coccodrillo realizzata in cera nel fiume: si materializza così dal nulla un coccodrillo (*msh*) "di sei cubiti", circa 3 metri e 12 centimetri[13].

Una tradizione tanto antica, che si può far risalire all'Antico Regno, nonostante il Papiro Westcar sia databile al Medio Regno, fa presumere due cose: da un lato, che gli israeliti conoscessero la storia, sapendo quale impatto anche simbolico potesse avere sulla popolazione egiziana; dall'altro che, nell'idea di "giocare facile" davanti al faraone, i maghi sarebbero stati più clamorosamente sconfitti dalla potenza di Dio. E, infatti, gli specialisti dell' *ḥk3* portano a termine il compito, ma la sorpresa arriva quando il bastone gettato da Aronne inghiotte i rettili prodotti dagli incantesimi. conclO meglio, i bastoni, cioè la magia stessa se torniamo al significato di parola che appartiene a *mdw* / bastone.

Anche questa fase rimanda alla pratica magica antico egiziana. Inghiottire significava anzitutto distruggere. Ritner dà questa spiegazione (Jenkins, 2023: 57):

«La consumazione comporta l'assorbimento di un oggetto e l'acquisizione dei suoi benefici e delle sue caratteristiche. In alternativa, l'atto può assolvere a una funzione principalmente ostile, laddove "divorare" significa "distruggere" — sebbene, anche in questo caso, permanga l'idea di un'acquisizione di potere (1993: 102-3)». Quando il bastone di Aronne (trasformatosi in serpente) inghiottì quelli dei sacerdoti egizi, nella loro mentalità il bastone-serpente di Aronne, sacerdote di YHWH, attraverso la pratica della deglutizione magica, aveva appena assorbito, sottomesso e annientato il potere *heka* dei sacerdoti lettori»[\[14\]](#).

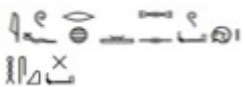
Noegel, in *Moses and Magic*, ricorda il riferimento a questa azione nell'incantesimo 612 dei Testi dei sarcofagi (Coffin Texts):

«Ho inghiottito i sette urei»[\[15\]](#)

Egli ricorda, inoltre, che il significato di "conoscere" proprio del verbo egiziano corrispondente ('3m) assegna all'assorbimento / deglutimento un senso ulteriore di possesso sull'oggetto ingoiato / assorbito.«[\[16\]](#) Dal dio Ra arrivava inoltre l'ammonizione, rivolta ai praticanti della magia, di non rivolgersi riflessivamente al proprio corpo, pena l'autodistruzione.[\[17\]](#)

Non si può non vedere in questo atto - l'ingoiare i serpenti - un'anticipazione dell'attraversamento del Mar Rosso da parte degli Israeliti, che comporterà la disfatta dell'esercito egiziano, letteralmente divorato dai marosi.[\[18\]](#)

Mentre il re e il team di esperti in incantesimi constata la superiorità della "magia" del Dio di Mosè, vengono meno i due strumenti principali della pratica magica: le parole e gli oggetti (amuleti, in particolare), grandemente investiti di una carica trasformante, performante e, spesso, curativa. Il bastone in legno dei maghi egizi poteva essere tranquillamente un oggetto con le sembianze dell'essere che si voleva materializzare. In effetti, ci rimane una cassetta degli attrezzi appartenuta a un mago o a un guaritore, portata alla luce nel 1895-96 da William Flinders Petrie e James Quibell durante gli scavi nella Tomba 5 del Ramesseum. In essa si trovavano statue, un serpente di bronzo, vari oggetti dalla valenza apotropaica. Tra le magie più potenti di cui abbiamo notizia dai testi egiziani antichi, c'è il super potere di tale Djedi, un uomo ultracentenario dalla dieta pantagruelica[\[19\]](#):



iw.f rh(w) ts t ḥsq

Egli sa come riparare una testa mozzata

Condotto a corte, sempre secondo il papiro Westcar, il prodigioso Djedi darà prova di questa sua abilità sugli animali. Ma la più grande magia risulta essere quella compiuta su di sé, ancora giovanile nonostante i 110 anni. Uno dei segreti della vitalità di Djedi, stando al testo geroglifico, va ricercato nella cura speciale del proprio corpo. Gli emissari del re lo trovano nella sua casa sdraiato a terra, impegnato in una seduta di massaggio, pratica diffusa nel mondo egizio, dove l'impiego di unguenti a base di grasso animale o vegetale è documentata per fini estetici, terapeutici, ma anche cosmetici. Di questo episodio vale la pena rilevare la connessione tra pratica magica ed età avanzata, una costante delle narrazioni sui maghi, da Merlino in poi.

Considerazioni sul faraone senza nome-espressione

Come detto, il tema della "parola" è cruciale quando si rifletta sul concetto di magia nell'Egitto antico. Questo elemento porta ad una serie di considerazioni a margine che meritano di essere conosciute.

Nelle pagine bibliche i due antagonisti - Mosé da un lato, il faraone dall'altro - manifestano una relazione asimmetrica e inversamente proporzionale, riguardo alla nomina. Del re egiziano non sappiamo come si chiami, conosciamo soltanto l'epiteto più generico del ruolo sovrano, faraone, appunto. Una parola che significa grande casa o palazzo (*par'oh* פַּרְוֹה in ebraico, dall'egiziano *pr-3* [x]). Da questa incertezza identitaria, relativa al re d'Egitto, si originano i dubbi storici sulla pagina biblica, che vede due orientamenti prevalenti: molti studiosi la negano in blocco, mentre altri ne riconoscono la storicità, ma si dividono sulla datazione, collocandola nel 1600 o nel 1200 a. C. [20] La risposta più ricorrente, da parte dei biblisti, tende a privilegiare la dimensione della fede su quella della cronaca. In altri termini, il nome proprio del re aveva, tutto sommato, scarsa importanza.

Tuttavia, non si è ragionato a sufficienza su due presupposti: 1) da un lato gli Ebrei conoscevano senza dubbio bene le tradizioni dei loro dominatori, come si è brevemente sottolineato riguardo all'ABC della magia, essendo rimasti a lungo in quella terra come minoranza straniera. Certamente erano al corrente del valore assegnato al nome del sovrano. Inoltre il testo dell'Esodo non è affatto privo di riferimenti identitari. Anzitutto 2) ce ne sono due relativi al territorio. Si parla, fin dalle prime battute di Pitom (Pi-Atum) e Ramses (Pi-Ramses), "le città deposito" (Es. 1,11) in cui i discendenti di Giuseppe si trovavano impegnati in opere di costruzione, assimilati a schiavi, per le fatiche disumane del lavoro. Di quei cantieri, riferibili alla XIX dinastia, si parla anche in documenti egiziani, relativi al faraone Ramses II (1301-1234 a. C.) e al figlio Merenptah (1234-1222 a. C.), suo successore. Grandet scrive che già sotto Horemheb esisteva una città presidio «dove prima sorgeva Avaris, antica capitale dei faraoni Hyksos». Tra le ipotesi formulate anche quella che le due città bibliche «costruite in mattoni cotti al sole» possano rimandare ad Akhet-Aton, la capitale fondata da Akhenaton nella svolta riformista "monoteista" del suo regno: il materiale di costruzione, infatti, risulta essere lo stesso. [21] Ma più di tutto, colpisce che il testo ebraico chiami in causa - per nome - le due levatrici virtuose, Shifra e Pua, che avevano contravvenuto agli ordini del sovrano perché «temevano Dio» (I, 17) [22].

Queste tracce identitarie lasciano supporre che sia intenzionale la scelta di non dare un nome al faraone. A maggior ragione in rapporto al protagonista di questa storia, Mosé, sul cui nome [23] viene portata un'enfasi speciale, attraverso le parole della principessa che gli salva la vita («L'ho tratto dalle acque»). Nel testo, infatti, leggiamo che la principessa egizia «lo considerò proprio figlio» (Es. 2, 10) un passaggio che di fatto conferma come Mosè avesse, in origine, anche il significato egiziano di figlio-di. Il nome, lo si è visto, è qualcosa di più di una parola. Esso designa un'identità e la possibilità di agire, di collocarsi nella storia e pure nell'aldilà, al contrario ogni azione volta a cancellare il nome preludeva, e non solo simbolicamente, alla morte

eterna. Nel contempo, chi ha un nome può essere chiamato e stabilire una relazione in qualche modo paritaria, in un contesto dialogico. Proprio quello che accade al protagonista dell'Esodo, nell'episodio del rovetto ardente (Es. 3, 3), chiamato due volte per nome dall'angelo del Signore. Egli risponde, dice «Eccomi». Al contrario, il faraone si qualifica come l'innominato, un *n-rh.tw.f* ("non si conosce il suo nome"), per usare un'espressione in uso dal Medio Regno in poi.

L'autore del testo biblico, che certo conosceva la cultura e le tradizioni egiziane, era consapevole che non assegnare un'identità precisa e riconoscibile significava annullare non solo il potere del sovrano, ma addirittura la sua vita presente e, soprattutto, quella futura. Pur senza nominarlo, il testo biblico dice qualcosa di molto esplicito sul sovrano, sul modo in cui egli è visto e percepito dal narratore. La parola "faraone" ha come riferimento, nella scrittura geroglifica, la piantina di una casa rettangolare, a base allargata, con un ingresso centrale. Dalla XII dinastia, accanto al termine più corrente *nsw* (☒) troviamo ☒ la formula *pr-3*, seguita da *nh(w)*, *w3(w)*, *snb(w)*: "possa vivere, prosperare, essere in salute"[24]. Fino a Thutmosis III, esponente di spicco della XVIII dinastia - cioè fino al 1300 a. C. - quel termine era per lo più impiegato per indicare il palazzo del re. Dobbiamo proprio alla Bibbia se quel modo di riferirsi al sovrano è giunto fino a noi. E, dal momento che le designazioni del re oscillavano tra epiteti relativi al suo essere padre della nazione (*ity*, dalla radice *it*, padre: ☒, più raro ☒), o signore e padrone - *nb* - oppure maestà (*hm*)[25], la scelta di "faraone" esplicita l'orientamento di parlare del sovrano nei termini più impersonali possibili. Era già successo in *Genesi* e nei capitoli dedicati alla storia di Giuseppe[26]. Il re dell'Egitto appare in qualche modo ridimensionato nel suo potere mediante la sottrazione del nome e l'assegnazione di un epiteto privo di qualsiasi umanità.

Conclusioni

La breve lettura dei versetti di Esodo 7 che incorniciano l'azione di Mosè suggerisce, sul piano storico, una densità di rimandi sulla magia egiziana che continua a sorprendere, specialmente se li si incrocia con i testi antichi. Per contro, il patriarca Mosè si presenta come l'anti-mago per eccellenza. Mentre gli specialisti delle arti oscure fanno leva sulla parola performativa, egli si affida a Dio, divenendo egli stesso "bastone", strumento della volontà dell'Onnipotente. Se la magia egizia si caratterizza per le trasformazioni, la componente spettacolare - non a caso, s'è ricordato, essa veniva impiegata anche a scopo ludico, a corte - i prodigi annunciati da Mosè, e posti in essere da Dio, al di là dell'impatto sugli spettatori, agiscono come impressionante rimando dalla terra al cielo. Tuttavia, il duello performativo tra i maghi egizi e Mosè fa emergere se non il rispetto per le arti magiche, quanto meno il loro riconoscimento come strumenti di azione sulle leggi naturali. Lo rileva uno dei più grandi esperti di mistica ebraica, il premio Nobel per la letteratura Isaac Bashevis Singer:

«Gli ebrei, che portarono al mondo la fede in un unico Dio - il Creatore del Cielo e della Terra -, non negarono mai il potere della magia, dei demoni, della stregoneria. La magia era uno strumento a disposizione dell'umanità per l'esplorazione delle proprie forze segrete. Il libro dell'Esodo narra che i maghi egiziani ottenevano con i loro incantesimi risultati quasi pari a quelli di Mosè e Aronne. Dal libro di Samuele apprendiamo che, quando il re Saul fu sconfitto, si recò a Endor da una strega, la quale evocò lo spirito del profeta Samuele perché comparisse davanti al re (...)».[27]

Bibliografia

Allen, J. P. (2010), *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge

University Press.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. (1966-1967). Deutsche Bibelgesellschaft.

Fisogni, P. (2019). *Nel segno del pensiero. Come pensavano gli antichi egizi*. Santelli.

Fisogni, P. (2022). *Prima della psiche. Energia e disagio spirituale nell'Antico Egitto*. Lupi.

Fisogni, P. (2024). *La vieillesse est arrivée*. Les Lys Bleu.

Gardiner, A. H. (1957). *Egyptian Grammar: Being an introduction to the study of hieroglyphs*. Griffith Institute.

Grandet, P., & Mathieu, B. (2007). *Corso di egiziano geroglifico* (C. Orsenigo, a cura di). Ananke.

Grimal, N. (2011). *Storia dell'Antico Egitto*. Laterza.

Jenkins, C. M. (2023). *A Culture of Magic in Ancient Egypt and Its Impact on Ancient Israel, Master's Theses*.

Da: <https://digitalcommons.andrews.edu/theses/212/>

La Bibbia. (1983). Piemme.

Loprieno, A. (1995). *Ancient Egyptian: A linguistic introduction*. Cambridge University Press.

Noegel, S. B. (1996). Moses and magic: Notes on the book of Exodus. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 24, 45-59.

Pinch, G. (2006). *Magic in ancient Egypt*. University of Texas Press.

Quaegebeur, J. (1985). On the Egyptian equivalent of biblical Hartummim. In S. Israelit-Groll (A cura di), *Pharaonic Egypt, the Bible, and Christianity* (pp. 162-172). Hebrew University.

Ritner, R. K. (1993). *The mechanics of Ancient Egyptian magical practice*. The Oriental Institute of the University of Chicago.

Singer, I. B. (2025). *A cosa serve la letteratura?*, Adelphi.

Wallis Budge, E. A. (1901). *Egyptian Magic*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.

Wilkinson, R. H. (1994). *Symbol and magic in Egyptian art*. Thames and Hudson.

[1] Ritner, R. (1993). The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, *Studies in Ancient Oriental Civilization*, N. 54. Citazione: pag. 14.

[2] Esodo, 3: 10 Mosè disse al Signore: «Mio Signore, io non sono un buon parlatore; non lo sono mai stato prima e neppure da quando tu hai cominciato a parlare al tuo servo, ma sono impacciato di bocca e di lingua». 11 Il Signore gli disse: «Chi ha dato una bocca all'uomo o chi lo rende muto o sordo, veggente o cieco? Non

sono forse io, il Signore? 12 Ora và! Io sarò con la tua bocca e ti insegnerò quello che dovrai dire». 13 Mosè disse: «Perdonami, Signore mio, manda chi vuoi mandare!». 14 Allora la collera del Signore si accese contro Mosè e gli disse: «Non vi è forse il tuo fratello Aronne, il levita? Io so che lui sa parlar bene. Anzi sta venendoti incontro. Ti vedrà e gioirà in cuor suo. 15 Tu gli parlerai e metterai sulla sua bocca le parole da dire e io sarò con te e con lui mentre parlate e vi suggerirò quello che dovrete fare».

[3] Esodo, 3: «16 Parlerà lui al popolo per te: allora egli sarà per te come bocca e tu farai per lui le veci di Dio».

[4] Esodo, 3: «Terrai in mano questo bastone, con il quale tu compirai i prodigi».

[5] Esodo, 3: Mosè rispose: «Ecco, non mi crederanno, non ascolteranno la mia voce, ma diranno: Non ti è apparso il Signore!». 2 Il Signore gli disse: «Che hai in mano?». Rispose: «Un bastone». 3 Riprese: «Gettalo a terra!». Lo gettò a terra e il bastone diventò un serpente, davanti al quale Mosè si mise a fuggire. 4 Il Signore disse a Mosè: «Stendi la mano e prendilo per la coda!». Stese la mano, lo prese e diventò di nuovo un bastone nella sua mano. 5 «Questo perché credano che ti è apparso il Signore, il Dio dei loro padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe».

[6] Nota come “appello ai mortali”.

[7] Loprieno, A. (1995). *Ancient Egyptian. A linguistic introduction*, Cambridge, Cambridge University Press

[8] «(...) Egyptian conceived 'knowing' as 'having learnt'; hence (...) n rḥ.f may mean 'he does not know' just as well as 'he did not know'», Gardiner, A. (1957). *Egyptian Grammar*, Oxford, Griffith Institute, pag. 376.

[9] Allen, J. P. (2010), *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge, Cambridge University Press, pag. 236.

[10] Westcar Papyrus, <https://mjn.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/Westcar.pdf>

[11] Un incantamento che, secondo Wallis Budge era un grande classico della magia egiziana: «The turning of a serpent into what is apparently an inanimate, wooden stick, and the turning of the stick back into a writhing snake, are feats which have been performed in the East from the most ancient period and the power to control and direct the movements of such venomous reptiles was one of the things of which the Egyptian was most proud, and in which he was most skilful, already in the time when the pyramids were being built. But this was by no means the only proof which Moses gives that he was versed in the magic of the Egyptians, for, like the sage Abaaner and king Nectanebus, and all the other magicians of Egypt from time immemorial, he and Aaron possessed a wonderful rod by means of which they worked their wonders». Wallis Budge, E. A. (1901). *Egyptian Magic*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co; citazione: pag. 5.

[12] Il cobra viene definito wrt hk3w, grande in magia, ma è anche “madre adottiva” del sovrano.

[13] **Un cubito regale egiziano** corrisponde a circa 52-52,5 centimetri. Si veda il reperto conservato al Museo Egizio di Torino, XVIII Dinastia.
[https://collezioni.museoegizio.it/it-IT/material/S_8647#:~:text=Il%20cubito%20regale%20\(lat.,\(circa%2052%20cm.\)](https://collezioni.museoegizio.it/it-IT/material/S_8647#:~:text=Il%20cubito%20regale%20(lat.,(circa%2052%20cm.))

[14] «Magical swallowing is described by Ritner as “Consumption entails the absorption of an object and the

acquisition of its benefits and traits. Alternatively, the act can serve as a principally hostile function, whereby “to devour” signifies “to destroy”—though even here the concept of acquiring power may be retained (1993: 102-3).” When Aaron’s rod (turned into a serpent) swallowed those of the priest, in their minds, the serpent wand of Aaron, the Priest of YHWH, by way of magical swallowing, just absorbed, subdued, and destroyed the heka power of the lectors». Testo tratto da: Jenkins, C. M. (2023). *A Culture of Magic in Ancient Egypt and Its Impact on Ancient Israel, Master’s Theses*.

Da: <https://digitalcommons.andrews.edu/theses/212/>

[15] «For instance, we read in spell 612 of the Coffin Texts: “I have swallowed the seven uraei.” Swallowing gods (like the uraeus) was proscribed by Egyptian magic as a potion for death». Noegel, S.B. (1996). Moses and magic : Notes on the book of Exodus. *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 24 (1996), 45-59

[16] «c3m “to swallow,” is “to know:’31 and “to know” someone is to have power over that person», ibidem, pag. 49.

[17] «For example, in the Book of the Heavenly Cow we find Ra’s warning against the magicians who employ the magic in their bodies: Moreover, guard against those magicians who know (rb) their spells, since: the god Heka is in them himself. Now as for the one who ingests/knows (C3111) him. I am there». Ibidem, pag. 49.

[18] Si veda la tesi di laurea Burnett, J. C. (2019). Was Moses perceived as a magical? A socio-historical exploration of Moses’ wonder working in the narratives of the Pentateuch within the context of ancient Egyptian and Israelite magic, University of Manchester. Da: <https://research.manchester.ac.uk/en/studentTheses/was-moses-perceived-as-a-magician-a-socio-historical-exploration/>

[19] Per l’esame del testo egiziano e il commento, rinvio al mio Fisogni, P. (2024). *La vieillesse est arrivée*, Paris, Les Lys Bleu.

[20] Nicolas Grimal colloca Mosè all’epoca di Horemheb (morto nel 1292 a. C.). «Mosè avrebbe ricevuto l’educazione egiziana di cui parla la Bibbia (...) in modo tale da poter rappresentare la propria comunità nei confronti dell’amministrazione egiziana. Si potrebbe anche pensare che la sua educazione “a corte” (Esodo 2,10-11) non indichi necessariamente la sua familiarità con gli intimi del faraone, ma semplicemente che egli aveva ricevuto l’insegnamento statale impartito ai futuri funzionari». Grimal, N. (2011). *Storia dell’Antico Egitto*, op. cit., pag. 292-293.

[21] Sabbah, M. R. (2005). *I segreti dell’Esodo. L’origine egizia degli Ebrei*, Udine, Marco Tropea Edizioni, 2005, pag. 346.

[22] Il discorso del faraone alle ostetriche, che precede la nascita di Mosé, è molto dettagliato e puntuale. «Quando assisterete ai parti delle ebreo, guardate bene sopra le due pietre. Se è un figlio, fatelo morire; se è una figlia, lasciatela vivere» (1, 16). Le due pietre sono il punto d’appoggio su cui, sedendosi, la donna egiziana partoriva: lo documenta un altorilievo presente sulle pareti del tempio di Kom Ombo. Nel medesimo tempio viene raffigurato il parto della dea Iside che, accucciata, dà vita al figlio Horus.

[23] Nel nome di Mosé è compresa la radice egiziana *ms* che indica l’essere-figlio-di. Molto comune nella lingua egizia, questa parola si rinviene nei nomi di alcuni celebri sovrani - come quello dei Ramessidi, ad

esempio - o di aristocratici (es: Ahmose).

[24] Gardiner A. (1957) *Egyptian Grammar*, Oxford, Griffith Institute, pag. 75.

[25] Grandet, P. Mathieu, B. (2007) *Corso di Egiziano geroglifico*, Torino, Ananke, pag. 147

[26] Tre secoli circa separano la morte di Giuseppe, con l'Esodo di Israele.

[27] Singer, I. B. (2025). *A cosa serve la letteratura?*, Adelphi, Milano, pag. 169.