LA MAGIA DEGLI ALTRI
Appunti per una storia degli הַחַרְטֻמִּים (*ḥărṭummîm*)*

FRANCESCO BIANCHI
Roma

In un piccolo ma singolare corpus di testi formato dalla storia di Giuseppe (Gen 37-45), dai primi sei capitoli del libro di Daniele (Dn 1 in ebraico; Dn 2-6 in aramaico) e dal racconto sacerdotale delle "piaghe" d'Egitto (Es 7-11) ricorre per sedici volte la parola חַרְטֻמִּים (*ḥărṭummîm*) al plurale o allo stato costrutto plurale. Undici sono le attestazioni in ebraico[1] e cinque quelle in aramaico[2]. Gli הַחַרְטֻמִּים vivono sempre in un paese straniero, l'Egitto o Babilonia, cercando senza successo di interpretare i sogni del sovrano o di servirlo con le loro arti magiche. Al loro costante fallimento si oppone il trionfo dell'eroe israelita il quale, grazie all'aiuto di YHWH, riesce dove gli חַרְטֻמִּים hanno fallito. Lo sfondo letterario e ideologico di questi testi è quello delle novelle in cui un eroe giudaita ottiene il favore di un re straniero e un posto alla sua corte[3]. Il "tocco di colore locale" che caratterizza queste storie include tal-

* Una prima versione di questo articolo fu letta in occasione del convegno "*Magia. Costruzione e Percezione del mondo magico dall'antichità all'età contemporanea*" tenutosi a Velletri presso il Museo delle Religioni "Raffaele Pettazzoni" fra il 14 e il 18 Giugno 2016. Per ragioni indipendenti dalla volontà di chi scrive quel testo non è mai stato pubblicato. Quello che qui presento con correzioni e aggiunte dovute ad anni di ulteriori ricerche rappresenta a tutti gli effetti un testo nuovo.

1 Gen 41,8; 41,24; Es 7,11; 7,22; Es 8,3.14.15; Es 9,11 (x2); Dn 1,20; 2,2.

2 Dn 2,10 (singolare!); 2,27; 4,4 (con altri operatori dell'occulto); 4,6 e Dn 5,11 riferite a Baltassàr cioè Daniele.

3 Cfr. A. MEINHOLDT, "Die Gattungen der Josephsgeschichte und die Esterbuches. Diasporanovelle Part I", in *ZAW* 87 (1975), 306-324; ID., "Die Gattungen der Josephsgeschichte und die Esterbuches. Diasporanovelle Part II", in *ZAW* 88 (1976), 72-93; W.L. HUMPHREYS, "A Life Style for the Diaspora: a Study of the Tales of Ester and Daniel", in *JBL* 92 (1973), 211-223; L.M. WILLS, *Jew in the Court of the Foreign King: Ancient Jewish Court Legends* (Harvard Dissertations in Religion), Minneapolis 1990.

Bibbia e Oriente LXVII, 304 (2025), pp. 72-102
ISSN 0006-0585 © Sardini Editrice

volta la magia[4] di cui gli הַחַרְטֻמִּים sono esperti. Dalle pagine seguenti si vedrà come le versioni antiche e l'esegesi giudaica fraintesero a lungo il significato del titolo finché gli egittologi dimostrarono che a esso soggiaceva l'egiziano *hry-tp*, la forma abbreviata del titolo *ḥry ḥb.t ḥr-tp* cioè "primo portatore dei rotoli sacri" che operava soprattutto nella Casa della Vita. Il vivace dibattito che scaturì sull'epoca in cui l'egiziano *hry-tp* sarebbe entrato in ebraico e sul ruolo che gli agiografi attribuirono agli חַרְטֻמִּים continua ancora. Ci sembra perciò opportuno riaprire questo intricato *dossier* partendo da come le versioni antiche della Bibbia tradussero חַרְטֻמִּים e dalle spiegazioni che i lessicografi e i commentatori ebrei diedero della parola. Questo breve viaggio nella storia dell'interpretazione servirà a introdurre l'analisi del titolo egiziano *hry-tp* che sottostà appunto a חַרְטֻמִּים e dei passi biblici in cui questi personaggi compaiono. Sarà così possibile chiarire il significato di חַרְטֻמִּים e la datazione di quei brani.

* * *

La tavola seguente riporta le traduzioni di חַרְטֻמִּים (ebraico) nelle versioni antiche. Sono necessarie due annotazioni previe: la prima riguarda l'assenza del Pentateuco Samaritano dalla tabella poiché le attestazioni coincidono con quelle del Testo Massoretico[5]; la seconda concerne la presenza di due traduzioni greche del libro di Daniele: quella dei LXX di ambiente egiziano (fine II-I sec. a.C.) e quella attribuita a Teodozione (I sec. d.C. in Asia minore o in terra di Israele) che ne è una revisione basata sul testo massoretico[6]. In

4 Nel libro di Ester l'etimologia della festa di Purim potrebbe alludere a una tecnica divinatoria, mentre in quello di Tobia sono presenti il demone Asmodeo e la guarigione di Tobia dalla cecità grazie a un rimedio "magico".

5 M. FLORENTIN - A. TAL, *The Samaritan Pentateuch*, *An English Translation with a Parallel Annotated Hebrew Text*, Cambridge 2024 per i singoli passi. חַרְטֻמִּים sopravvive nella poesia religiosa samaritana in lingua ebraica.

6 Cfr. A.A. DI LELLA, "The Textual History of Septuagint-Daniel and Theodotion-Daniel" in J.J. COLLINS - P.W. FLINT - C. VANEPPS (eds.), *The Book of Daniel: Composition and*

questo caso riporterò, se attestate, entrambi le traduzioni di הַחַרְטֻמִּים.

	TM	*LXX*	*Vulgata*	*Targum*
Gen 41,8	כָּל־חַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם	πάντας τοὺς ἐξηγητὰς Αἰγύπτου[7]	Omnes coniectores[8] Aegypti cunctosque sapientes	מִצְרַיִם חָרָשֵׁי[9]
Gen 41,24	הַחַרְטֻמִּים	ἐξηγηταῖς	Narravi coniectoribus somnium	חָרָשַׁיָּא
Es 7,11	חַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם בְּלַהֲטֵיהֶם	[συνεκάλεσεν δὲ Φαραω τοὺς σοφιστὰς[10] Αἰγύπτου καὶ τοὺς φαρμακούς] καὶ ἐποίησαν καὶ οἱ ἐπαοιδοὶ[11] τῶν Αἰγυπτίων ταῖς φαρμακείας	Vocavit autem pharao sapientes et maleficos[12]	חָרָשֵׁי מִצְרַיִם

Reception vol. II, Leiden 2002, 586-607.

7 J. LANCKAU, "hartummim – die Traumspezialisten? Eine methodische Problemanzeige in der Suche nach Josefs Kontrahenten in Gen 41,8.24", in *BN* 119/120 (2003), 101-117; 101-102. Gli ἐξηγητὰι, versati nel diritto sacro, erano poco coinvolti nell'oniromanzia.

8 M. DICKIE, *Magic and Magicians in Greco-Roman World,* London - New York 2001, 157.

9 M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London-New York 1903, 507. In aramaico חרש "incidere, scolpire". Lo stesso vale per l'aramaico giudaico palestinese: M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990, 216.

10 Σοφίστας (Erodoto, *Storie* 2,49) e Claudio Eliano (*De Natura Animalium* 11,1) sono esperti dei misteri religiosi. In Daniele LXX il termine connota negativamente i saggi babilonesi rispetto a Daniele e ai suoi tre amici che sono davvero saggi (σοφὸι): cfr. S. CERIANI, *Daniele*, in L. Rosso Ubigli (ed.), *La Bibbia dei Settanta. IV. I Profeti*, Brescia 2019, 1080-1081 n. 18.

Es 7,22	יַחַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם בְּלָטֵיהֶם	ἐποίησαν δὲ ὡσαύτως καὶ οἱ ἐπαοιδοὶ τῶν Αἰγυπτίων ταῖς φαρμακείαις αὐτῶν	Feceruntque similiter malefici Aegyptiorum incantationibus suis	חָרְשֵׁי מִצְרַיִם
Es 8,3	הַחַרְטֻמִּים בְּלָטֵיהֶם	ποίησαν δὲ ὡσαύτως καὶ οἱ ἐπαοιδοὶ τῶν Αἰγυπτίων ταῖς φαρμακείαις αὐτῶν	Fecerunt autem et malefici per incantationes suas	חָרְשַׁיִּא
Es 8,14	הַחַרְטֻמִּים בְּלָטֵיהֶם	ἐποιήσαν δὲ ὡσαύτως καὶ οἱ ἐπαοιδοὶ ταῖς φαρμακείαις αὐτῶν	Feceruntque similiter malefici incantationibus suis	אחָרְשַׁיִּא
Es 8,15	הַחַרְטֻמִּם	οἱ ἐπαοιδοὶ	et dixerunt malefici ad pharaonem	חָרְשַׁיִּא

11 Gli incantatori curavano le ferite con incantesimi e formule magiche: DICKIE, *Magic and Magicians*, 16; 24; 33.

12 DICKIE, *Magic and Magicians,* 246s. L'aggettivo *maleficus* denota una persona o un'idea cattiva, ma diventa un sostantivo solo alla metà del IV secolo d.C. nel paragrafo quinto del Codice di Costanzo *de maleficis et mathematicis*; "*Chaldaei, ac magi, et ceteri, quos maleficos vulgus appellat*".

Es 9,11 (x2)	וְלֹא־יָכְלוּ הַחַרְטֻמִּים לִפְנֵי מֹשֶׁה מִפְּנֵי הַשְּׁחִין כִּי־ הָיָה הַשְּׁחִין בַּחַרְטֻמִּם וּבְכָל־מִצְרָיִם	καὶ οὐκ ἠδύναντο οἱ φαρμακοὶ[13] στῆναι ἐναντίον Μωυσῆ διὰ τὰ ἕλκη ἐγένετο γὰρ τὰ ἕλκη ἐν τοῖς φαρμακοῖς καὶ ἐν πάσῃ γῇ Αἰγύπτου	Nec poterant malefici stare coram Moyse propter ulcera	חָרַשַׁיָּא
Dn 1,20	הַחַרְטֻמִּם	LXX ὁ βασιλεύς κατέλαβεν αὐτοὺς σοφωτέρους δεκαπλασίως ὑπὲρ τοὺς σοφιστὰς[14] καὶ τοὺς φιλοσόφους τοὺς ἐν πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ	rex invenit in eis decuplum super cunctos hariolos[15] et magos	חָרַשַׁיָּא

13 Sinonimo di *pharmakeus* "stregone, mago". Platone se ne serve per descrivere l'abilità di Socrate con la parola e non con la scrittura. I LXX lo usano qui e per tradurre כַּשְׁפִּים. Cfr. DICKIE, *Magic and Magicians,* 15; 24. Ap 9,21; 21,8; 22,15 li annovera fra i peccatori destinati a morte eterna.

14 Cfr. la nota 13.

15 DICKIE, *Magic and Magicians*, 155.

Dn 2,2	הַמֶּלֶךְ יְאמֶר לְקָרְֹא לַחַרְטֻמִּים וְלָאַשָּׁפִים וְלַמְכַשְּׁפִים וְלַכַּשְׂדִּים	LXX; καὶ ἐπέταξεν ὁ βασιλεὺς εἰσενεχθῆναι τοὺς ἐπαοιδοὺς καὶ τοὺς μάγους καὶ τοὺς φαρμακοὺς τῶν Χαλδαίων	praecepit autem rex, ut convocarentur harioli et magi et malefici	חָרְשַׁיָּא

Per le cinque attestazioni aramaiche di חַרְטֻמִּים sono necessarie alcune osservazioni preliminari: a) ho aggiunto la colonna con la traduzione greca di Teodozione; b) per alcuni versetti manca la traduzione dei LXX; c) non c'è evidentemente la colonna del Targum perché questi passi sono già in aramaico.

	TM	*LXX*	*Teodozione*	*Vulgata*
Dn 2,10	שְׁאֵל֙ לָ֣א כְדָנָ֔ה מַלְכָּ֖א וְאַשָּׁ֣ף לְכָל־חַרְטֹ֑ם וְכַשְׂדָּֽי׃	τοιοῦτο πρᾶγμα οὐκ ἐπερωτᾷ πάντα σοφὸν[16] καὶ μάγον καὶ Χαλδαῖον	ὁ βασιλεύς εὗρεν αὐτοὺς δεκαπλασίονας παρὰ πάντας τοὺς ἐπαοιδοὺς καὶ τοὺς μάγους τοὺς ὄντας ἐν πάσῃ τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ	magnus et potens verbum huius cemo disciscitatur ab omni hariolo et mago et Chaldaeo.
Dn 2,27	אָשָׁפִ֣ין חַכִּימִ֔ין גָּזְרִ֖ין חַרְטֻמִּ֑ין	οὐκ ἔστι σοφῶν καὶ φαρμακῶν καὶ ἐπαοιδῶν καὶ γαζαρηνῶν ἡ δήλωσις	οὐκ ἔστιν σοφῶν μάγων ἐπαοιδῶν γαζαρηνῶν ἀναγγεῖλαι τῷ βασιλεῖ	sapientes, magi et harioli et haruspices

[16] σοφός indica in greco classico una persona saggia o esperta in qualche arte.

Dn 4,4	חַרְטֻמַּיָּא כשדיא אָשָׁפַיָּא וְחַלְמָא וְגָזְרַיָּא דָּאֲי	manca	manca	harioli, magi, Chaldaei et haruspices
Dn 4,6	חַרְטֻמַּיָּא רַב riferito a Baltassàr/ Daniele	manca	καὶ εἰσεπορεύοντο οἱ ἐπαοιδοί μάγοι γαζαρηνοί Χαλδαῖοι	princeps hariolorum
Dn 5,11		ἐπιστήμων ἦν καὶ σοφὸς καὶ ὑπερέχων πάντας τοὺς σοφοὺς Βαβυλῶνος	ὁ βασιλεὺς Ναβουχοδονοσορ ὁ πατήρ σου ἄρχοντα ἐπαοιδῶν μάγων Χαλδαίων γαζαρηνῶν κατέστησεν αὐτόν.	principem magorum, incantatorum, Chaldaeorum et haruspicum constituit eum

Nella letteratura cristiana antica greca e latina i pochi autori che commentarono questi passi scelsero sempre di dare a חַרְטֻמִּים il significato generico di maghi. Così faranno Gregorio di Nissa, *Vita di Mosè* I. 24-26 e Agostino di Ippona[17], *Sermo De decem plagis et decem praeceptis*. Passiamo adesso alle interpretazioni dei principali esegeti ebraici:

[17] Il *Sermo De decem plagis et decem praeceptis* pronunciato a Cartagine nella basilica di s. Cipriano mette in parallelo le dieci piaghe d'Egitto con i dieci comandamenti.

Autore	*Etimologia di* הַחַרְטֻמִּים	*Fonte*	*Spiegazione*
Saadia Gaon (892-942)[18]	Deriva dal verbo hrt "scolpire", "incidere"	*Tafsir al-Sab'ina Lafẓah*. Commento alla Genesi.	Sono un gruppo di "studiosi" capaci di ricorrere a incantesimi e pratiche magiche
Abraham ibn Ezra[19] (1092-1167).	Parola quadrilittera (*hrtm*) aramaica o egiziana.	Commento alla Genesi Commento all'Esodo.	Indica "uno scienziato"[20]. Conoscevano i segreti della natura[21].

[18] Capo dell'accademia rabbinica di Sura (Iraq) approfondì lo studio dell'ebraico; lo *Tafsir al-Sab'ina Lafzah* analizza un centinaio di parole ebraiche e aramaiche.

[19] Di origine spagnola, ma vissuto in Spagna, Francia, Italia e Inghilterra scrisse di grammatica, filosofia, scienze e poesia. I commenti biblici seguono il *peshat*, il senso piano, con grande attenzione al lessico e alla grammatica.

[20] מלה מרובעת ויתכן להיותה ארמית או מצרית והם חכמי התולדה **.חרטומי**: cfr. H.N. STRICKMAN - A.M. SILVER, *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis* (*Bereshit*)*,* New York 1988 ad locum.

[21] H.N. STRICKMAN - A.M. SILVER. *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch Exodus* (*Shemot*), New York 1997 ad locum.

Rashi[22]	È scomposta in due parole: בטימי הנחרים "quelli che si eccitano con le ossa dei morti". L'interpretazione di טימי si basa su *mOholot* 17,3 che allude a una casa piena di ossa. (טמיא)[23]	Commento a Gen 41,8 Commento a Esodo	Sono dei negromanti. בְּלָטֵיהֶם faceva credere che sussurravano formule magiche con l'aiuto dei demoni.
Mosè ben Nachman[24] o Nachmanide (1190-1270)		Commento alla Torah: Esodo[25].	I poteri degli חַרְטֻמִּים derivano dalla conoscenza di incantesimi e formule magiche capaci di dominare gli angeli della distruzione e i demoni invisibili.

22 Shelomoh ben Itzaqi cioè Rashi, nacque a Troyes e studiò alla *yeshivà* di Worms. Nel 1070 fondò un'accademia di studi rabbinici dove commentò quasi tutti i libri della Bibbia, servendosi del Midrash, del Talmud, dell'Haggadà e della cultura locale per ricavarne sempre il *peshat*.

23 RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi,* Casale Monferrato 1985, 337 e n. 6. Lo stesso vale per Dn 1,20.

24 Esegeta, cabalista, medico rappresentò il giudaismo catalano e lo difese nella disputa di Barcellona dalle accuse del convertito Pau Christiani. Il Commento alla Torah polemizza con Rashi e Ibn Ezra, proponendo interpretazioni esoteriche.

25 C.B. CHAVEL (ed.), *Moses ben Nachman Ramban, Commentary on the Torah. Exodus*, New York 1973, 80-81; 85 n. 141.

David Altschuler [26] (1687-1769)		*Metzudat David*, Commento a Daniele 2,20.	Gli חַרְטֻמִּים sono paragonati agli scienziati (*hem hakime teva*) che interpretano le immagini che l'anima vede nel sonno.
Samuel David Luzzato[27] (1800-1866).	Cfr. l'etimologia di Saadia Gaon.	Commento a Gen 41,8 Commento a Esodo 7,11	I segni incisi dagli חַרְטֻמִּים erano geroglifici (!) di carattere magico, comprensibili ai soli saggi. Avevano poteri magici tali da far schiudere in fretta le uova delle rane.

* * *

Alla fine dell'800 prevale l'idea che חַרְטֻמִּים derivasse dalla radice *ḥrṭ* "scolpire, incidere", designando degli scribi possessori però, di una scienza occulta[28]. Soltanto a partire dagli anni venti del secolo scorso, W. Spiegelberg, A. Erman e J. Stricker riconobbero che all'ebraico *ḥărṭummîm* sottostava l'egiziano *ḥry-tp* "sacerdote lettore" o "mago/esperto di cose magiche"[29]. Erman precisò che

[26] Di origini galiziane fu rabbino di Praga. *Metzudat David* commenta in modo semplice i Profeti (anteriori e posteriori) e gli Scritti per contrastare la decadenza degli studi ebraici.
[27] Cfr. G. LUZZATTO VOGHERA, "Samuel David Luzzatto", in *Dizionario Biografico degli Italiani* 66 (2006) consultato su LUZZATTO, Samuel David - Enciclopedia - Treccani.
[28] BDB 355. Il *millon ha^{c}ivrit hayeshanah wehadashah* di Eliezer ben Yehudà (ultimo accesso 12 agosto 2025) oscilla nella spiegazione di חַרְטֹם fra la radice חטם "scrivere" e quella חטם (khotam), "parlare attraverso il naso" (dall'arabo), riconoscendo l'origine straniera della parola.
[29] Per uno *status quaestionis* TH. O. LAMBDIN, "Egyptian Loan Words in the Old Testament", in *JAOS* 73 (1953), 144-155; 150-151; J. QUAEGEBEUR, "On the Egyptian Equivalent of Biblical Hartummim", in S.I. GROLL (ed.), *Pharaonic Egypt: the Bible and Christianity*, Jerusalem, 1985, pp. 162-172.

hry-tp era un'abbreviazione di un titolo ben più esteso, *ḥry-ḥb(t) ḥr-tp* "primo portatore dei rotoli rituali". La sua importanza religiosa e sociale, ribadita da una approfondita ricerca di J. Forshaw[30], traspare bene dalla stessa iconografia egiziana che lo rappresenta stringere un rotolo chiuso in una mano e con una fascia che dalla spalla scende in diagonale sul suo petto. *Hry-tp* fece la sua comparsa durante la Seconda Dinastia, partecipando regolarmente alla vita cultuale e ai riti funerari a partire dalla Quinta Dinastia. La duplice dimensione di "esperto-saggio" e di mago nasce dall'assidua frequentazione della "Casa della Vita"[31] che si riflette ancora nella resa del titolo egiziano in greco[32] e nella traduzione di חַרְטֻמִּים in copto[33]. In una delle tante "Case della Vita" l'*hry-hp* studiava e metteva in pratica le scienze indispensabili alla vita del faraone, degli dèi, dei vivi e dei morti – la medicina, l'astronomia, le scienze occulte – recitava incantesimi e preparava medicine o amuleti per la guarigione dei malati[34]. Nei riti funerari l'*hry-tp*, per conto del dio Toth, eseguiva i riti che permettevano al defunto di diventare un

30 R. FORSHAW, *The Role of the Lector in Ancient Egyptian Society* (Archeopress Egyptology 5), Oxford 2014, 1-16, ma già R. KIECH RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC 54), Chicago 1993, 220-223.

31 J.M. HUSSER, *Dream and Dream narrative in Biblical World*, Sheffield 1999. Su questo aspetto H. TE WELDE, "Theology, Priests and Worship in Ancient Egypt" in J.M. SASSOON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* 3, New York 1995, 1746-1747 distingue fra *hrj-hb* che era uno studente di teologia e *hrj-hb hrj-hb* che aveva funzioni amministrative e conoscenze religiose e magiche. J.M. BOURGHOUTS, "Witchcraft, Magic and Divinization in Ancient Egypt", in *Civilizations*, 1784. S. SAUNERON, *Les Prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris 1998[2], 74ss. si soffermano sulle competenze "magiche".

32 Giuseppe Flavio, *Contro Apione* I, 32-33 dopo aver esposto la versione dell'Esodo di Manetone riporta quella del filosofo stoico Cheremone, direttore della Biblioteca di Alessandria: lo ἱερογραμματεὺς Phritibates avrebbe consigliato ad Amenofi di espellere dall'Egitto gli ebrei afflitti da varie malattie della pelle. Alla loro testa c'erano Mosè, un semplice scriba, e lo ἱερογραμματευς Giuseppe. Sulla presenza dei "sacerdoti sapienti" – fra i quali Mosè – nella letteratura tardo ellenistica egiziana cfr. L. TROIANI, "Osservazioni sopra alcune tradizioni egiziane sugli ebrei", in S. Bussi e L. Capponi (eds.), *Paideia e ginnasi in Egitto ellenistico e romano*, Milano 2024, 146-157; 149-150.

33 Cfr. il copto *sphraneš* che rimanda all'egiziano *sš pr anḫ* "scriba della casa della vita" per Gen 41,8.

34 SAUNERON, *Les Prêtres*, 186.

akh cioè "un essere trasfigurato". Non mancavano i compiti di rappresentanza da svolgere alla corte faraonica: un *hry-hp* preparò la titolatura della regina Hatsepsut, un altro intervenne alla festa Sed e altri ancora parteciparono, visti i loro poteri magici, alle spedizioni per estrarre i blocchi di pietra da costruzione. Nel corso dei secoli il titolo *hry-hp* fu concesso a funzionari civili (visir, figli del faraone, scribi)[35]. Fra queste attività così diverse che posto aveva l'interpretazione dei sogni? S. Sauneron[36] la attribuì genericamente a scribi laici e religiosi che operavano nella Casa della Vita dove fu composto "il Libro dei Sogni" (la copia è di epoca ramesside, ma l'originale risale forse all'inizio del secondo millennio a.C.) oggi parte del papiro Chester Beatty III. K. Szpakowska[37] ha ipotizzato che l'*hry-hp* – come medico e interprete della volontà divina – avrebbe potuto copiare l'opera e usarla nella pratica quotidiana, tanto più necessaria in età ramesside per decodificare la volontà degli dei[38]. Questo "*grand maitre de la sorcellerie*", come lo definì S. Sauneron[39], divenne ben presto il protagonista di storie e di racconti che ne esaltarono le doti di mago potente[40], di interprete di

35 J. QUAEGEBEUR, "On the Egyptian Equivalent of Biblical Hartumim" propose il significato di "Eccellenza" sulla scia di Spiegelberg che aveva diviso in titolo in due parti: sacerdote lettore e capo, H. GOEDICKE, "hartummim", in *Or* 66 (1996), 26-30 confinò il titolo *hry tp* alla sfera amministrativa e al significato di "capo". Dietro gli *ḥărṭummîm* biblici vi sarebbe stato però lo *hry-tm*' "colui che siede sul tappeto di canne", un consigliere "laico" che assisteva il faraone, il visir o altri funzionari. Alla traduzione "mago, indovino" D.J. CLINES (ed.), *Dictionary of Classical Hebrew Mem – Nun*. Volume V, Sheffield 2001, 316 affianca, infatti, quella di "*minister of state*".

36 S. SAUNERON, "Les songes et leur interpretation dans l'Egypte Ancienne", in AA.VV. *Les songes et leur interpretation* (Sources Orientales 2) Paris 1959, 38-39. Cfr. anche SAUNERON, *Les Prêtres*, 183.

37 K. SZPAKOWSKA, "Dreams Interpretation in the Ramesside Age", in M. COLLIER and S. SNAPE (eds.), *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*, Bolton 2011, 509-517; cfr. sempre EAD., "Through the Looking Glass. Dreams and Nightmares in Ancient Egypt", in K. Bulkeley (ed.), *Dreams. A Reader on the Religious, Cultural, Psychological Dimensions of Dreaming,* New York 2001, 29-43.

38 J. ASSMAN, "State and Religion in New Kingdom", in *Yale Egyptological Studies* 3 (1989), pp. 55-88; 81.

39 SAUNERON*, Les Prêtres*, 183.

40 Ubainer e Djandaemanj, i protagonisti del vetustissimo Papiro Westcar, portano questo

sogni[41] e di difensore dell'Egitto come nel ciclo di Horus ben Panichi[42]. Questa situazione fece sì che la fama dello *hry-hp* potesse "affascinare" anche chi non apparteneva alla cultura egiziana, come provano i due testi assiri della prima metà del VII sec. a.C. che menzionano gli *hartibi*[43]. Si tratta della prima testimonianza del passaggio dal demotico *hr-tb* in assiro; il suo interesse non risiede nelle modalità linguistiche del prestito – il passaggio da /p/ a /b/ è dovuto alla nasalizzazione[44] – ma nella provenienza dalla corte assira. Il primo testo risalente al regno di Esarhaddon elenca fra gli "specialisti" egiziani (veterinari, scribi, carradori e carpentieri navali) che il re assiro portò in Assiria gli *har-di-bi*. La tavoletta 851 conservata presso il British Museum e datata a cavallo del VII secolo a.C. (prima o durante il regno di Assurbanipal)[45] menziona diversi individui di estrazione sacerdotale: del primo gruppo di specialisti egiziani fanno parte Gishi, Ra'ashi e Sihui, chiamati *har-dibi* e "scribi egiziani" (*A.BA.MES mu-sur-a-a*). Oppenheim[46] propose di considerarli degli interpreti di sogni egiziani che avrebbero trasmesso le proprie competenze ai colleghi assiri. I testi neoassiri

titolo producendosi in operazioni di alta magia.

41 Una stele proveniente dalle vicinanze di Elefantina e datata al II sec. a.C. narra che al tempo del faraone Djoser (2667-2648 a.C.), *l'hry-hp hry-hb* Imhotep, consultati i libri sacri, attribuì la diminuzione della portata del Nilo al malcontento del dio Khnum. Avendo Khnum promesso in sogno a Djoser di riportare le cose alla normalità, quest'ultimo concesse ai sacerdoti dei terreni presso la prima cateratta del Nilo.

42 S. SAUNERON, "Le monde du magicien égyptien", in S. Sauneron (ed.), *Le monde du sorcier: Égypte, Babylone, Hittites, Israël, Islam, Asie centrale, Inde, Nepal, Cambodge, Vietnam, Japon*, Paris 1966, 34; 53-56.

43 A.L. OPPENHEIM, *The Interpretations of Dreams in the Ancient Near East*, TAPA, Philadelphia 1956, 238. LAMBDIN, "Egyptian Loan Words" 150-151 fu il solo a respingere, per ragioni linguistiche, un rapporto diretto fra *hry-tp* e *hartibi*- חַרְטֻמִּים. Alla base dell'accadico e dell'ebraico ci sarebbe stato l'egiziano **hr-db* (') cosicché "*the earlier attestations of the Hebrew word make an Egyptian original very likely, but it is not yet demonstrable"* (p. 151). Le argomentazioni sembrano piuttosto contraddittorie.

44 QUAEGEBEUR, "On the Egyptian Equivalent of Biblical Hartumim", 168-169.

45 Cfr. S. PARPOLA, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal* (AOAT 5), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1983, 456-457.

46 A.L. OPPENHEIM, "New Fragments of the Neo-Assyrian Dream-Book", in *Iraq* 31 (1969), 153–165

rappresentano il termine *ad quem*, mentre il discorso è più complesso per gli חַרְטֻמִּים biblici. Linguisticamente il prestito in ebraico non crea problemi né per il passaggio da /t/ egiziano all'ebraico /ṭ/ come pure per quello da /b/ a /m/ sempre dovuto alla nasalizzazione. C'è un certo consenso sul fatto che il passaggio avvenne attraverso il demotico fra il VII e il VI sec. a.C.[47] anche perché la spiegazione è linguisticamente più economica rispetto a quella di considerare חַרְטֻמִּים un "fossile" linguistico di età ramesside[48] recuperato in epoca saitica o ellenistica. La lunga interazione fra l'Egitto e la terra di Canaan che fu, direttamente o indirettamente, sotto il controllo politico e l'influsso culturale egiziani potrebbe aver fatto sì che un dignitario israelita o giudaita avesse incontrato uno degli *hartummim* o ascoltato le storie delle loro imprese mirabolanti.

* * *

La storia di Giuseppe

La Storia di Giuseppe (Gen 37-45) che continua a segnare la storia culturale dell'umanità[49] rappresenta l'anello di congiunzione

[47] D. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)* (VTS 20), Leiden 1970, 49; 203 e H.J. MULLER, "hartom magician", in J. BOTTERWECK - G. RINGREEN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* V, Grand Rapids MI 1986, 176-180; J. VERGOTE, *Joseph en Égypte: Genèse chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, Louvain 1959, 210 la attribuì allo stesso Mosè.

[48] N. SHUPAK, "The Egyptian Background of the Joseph Story: Selected Issues Revisited", in R. Averbeck - K.L. Younger (eds.). "*An Excellent Fortress for His Armies, a Refuge for the People": Egyptological, Archaeological, and Biblical Studies in Honor of James K. Hoffmeier,* Winona Lake IN 2020, 340-352. EAD. "The Joseph Story (Genesis 37-50) from an Egyptological Perspective: Multilayered Story or Exilic Novella?", in *JAOS* 145 (2025), 349-369; 360 n. 54 e n. 69.

[49] A. CATASTINI - C. GROTTANELLI, *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50*), Venezia 1994, 30-45; 18-19; J.A. SOGGIN, "Dating the Joseph History and Others Remarks", in F.W. Golka - W. Weiss, *Joseph. Bibel und Literatur*, Oldenburg 2000, 13-26; L. RUPPERT, Genesis. *Ein kritischer und theologicher kommentar. 4. Teilbard: Gen 37,1-50,26*, Würzburg 2008, 568-576.

fra le storie dei Patriarchi e l'Esodo[50]. La data di composizione, collocata in un primo tempo verso la fine del X sec. a.C. come esempio del cosiddetto "illuminismo della corte di Salomone"[51] è stata progressivamente abbassata, soprattutto dopo le ricerche di D. Redford[52], fra il VII e il V sec. a.C., accentuando due caratteristiche della diaspora giudaita egiziana rispetto alla diaspora giudaita babilonese: l'assenza di divieti alimentari e di unioni con donne egiziane. Benché altri esegeti ne abbiano abbassato la datazione all'età ellenistica, facendo di Giuseppe "l'eponimo" della vivace diaspora alessandrina[53], sono frequenti oggi i tentativi di "parcellizzarne" la redazione fra più strati di epoche diverse[54]; il primo sarebbe un racconto orale databile alla fine del secondo millennio a.C.[55], l'ultimo di età persiana o ellenistica. Ai fini di questa ricerca concentriamoci sui sogni e sulla loro interpretazione[56]. Già nella casa paterna i dieci fratelli si fanno beffe di Giuseppe il quale racconta apertamente i propri sogni, apostrofandolo con l'epiteto *ba'al haḥalomôt* cioè "signore dei sogni" o "sognatore" (Gen 37,19)[57]. I sogni costeranno a Giuseppe – "eroe cercatore e eroe 'vittima'" – come lo definì Grottanelli[58] – l'ira dei fratelli, timorosi di essere

50 La possibilità che si tratti di miti di fondazione in concorrenza fra loro è studiata da K. SCHMID, "Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel", in *Bib* 93 (2012), pp. 187-208.

51 SOGGIN, "Dating the Joseph History" 2000, 13-26; ID. *Storia d'Israele. Introduzione alla storia d'Israele e Giuda dalle origini a Bar Kochba*, Brescia 2002. 103-106.

52 REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph*.

53 GROTTANELLI - CATASTINI, *Storia di Giuseppe,* 56-58.

54 E. BLUM - K. WEINGART, "The Joseph Story: Diaspora Novella or North-Israelite Narrative?", in *ZAW* 129/4 (2017), 501-521 dopo aver notato i legami con la storia di Sinuhe la datano al regno di Israele durante il regno di Geroboamo II (prima metà dell'VIII secolo), negando eventuali riferimenti alla diaspora.

55 Ancor più complessa e stratificata è la proposta di SHUPAK, *The Joseph Story (Genesis 37–50)* che vi coglie almeno quattro strati.

56 F. EDE, "Dreams in the Joseph Narrative", in E.J. HAMORI - J. STÖKL (eds.), *Perchance to Dream. Divination in the Bible and the Ancient Near East*, (Ancient Near East Monographs 21), Atlanta GA 2018, 93-107.

57 L.A. SCHÔKEL, *Dov'è tuo fratello*, Brescia 1987, 318.

58 GROTTANELLI - CATASTINI, *Storia di Giuseppe*, 18.

estromessi dall'asse ereditario e la "forzata" migrazione in Egitto. Benché la sua presenza veicoli la benedizione di YHWH sulla casa di Putifarre, l'adamantina resistenza alle *avances* della moglie del padrone gli costerà la prigione. In una situazione apparentemente disperata, dopo aver conquistato la fiducia del capo dei secondini, Giuseppe sarà chiamato a interpretare i sogni del panettiere e del coppiere del re e ne anticiperà il destino: la morte per il primo e il ritorno alla vita di corte per il secondo[59]. Come notò S.B. Noegel[60], l'interpretazione dei due sogni è possibile giocando con il significato, ambiguo e contraddittorio delle immagini, secondo una tecnica ben nota nel mondo mesopotamico. Nel caso biblico il contesto tipicamente sapienziale della storia (Qo 3,1: "C'è un tempo e un momento per ogni affare sotto il sole") fa sì che il panettiere si ricordi di Giuseppe soltanto al momento opportuno quando cioè il Faraone non troverà nessuno capace di interpretare i sogni delle vacche grasse e delle vacche magre, delle sette spighe piene e vuote[61]. Qui faranno una breve comparsa *ḥakāmîm* e חַרְטֻמִּים (Gen 41,8) che non riescono a dare nessuna spiegazione. La loro incapacità è funzionale all'entrata in scena di Giuseppe e a sottolineare, come anticipato già in Gen 40,8, che l'interpretazione dei sogni spetta solo a Dio (לֵאלֹהִים הֲלוֹא פִתְרֹנִים). Giuseppe li interpreta in virtù dello Spirito di Dio che è in lui. La sua tecnica interpretativa segue, però, la tipica oniromanzia vicino-orientale, poiché "gioca" sui numeri (il numero tre e il numero sette), sulla paronomasia e sulla scomposizione del sogno fra l'immagine e la successiva interpretazione[62]. Abbiamo a che fare con il lavoro di un professionista che, pur con-

59 G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico*, Torino 1999, 85 rileva che le immagini sulle quali Giuseppe lavora sono desunte dall'esperienza quotidiana della natura e dei campi, ma capaci di contenere i destini dell'individuo e del popolo.

60 S.B. NOEGEL, "Dream Interpreters in Mesopotamia and in the Hebrew Bible (Old Testament)", in K. Bulkeley (ed.). *Dreams, and Dreaming*, 45-71; 56-57.

61 HUSSER, *Dream and Dream Narrative*, 107-111.

62 F.H. CRYER, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern environment: a socio-historical Investigation* (JSOT.S. 142), Sheffield 1994,156-160.

dividendo una tradizione comune al Vicino Oriente[63], sottolinea però che il successo è dovuto soltanto a Dio. Senza l'arrivo dei fratelli il trionfo sarebbe completo. Ma è l'apparizione dei "parenti-serpenti" – certamente funzionale alla soluzione del dramma e al trasferimento di Israele in Egitto – a far inceppare il meccanismo. Quando, infatti, i fratelli stanno per ripartire dopo la prima visita, Giuseppe ordina al maggiordomo di nascondere nel sacco di grano che toccherà a Beniamino la sua coppa d'oro (אֶת־גְּבִיעִ֣י גְּבִיעַ֔ הַכֶּ֖סֶף. Gen 44,2), di inseguirli e fermarli. Allora il maggiordomo dovrà rivelare loro che quella coppa[64] è "la coppa in cui beve il mio signore e per mezzo della quale egli suole interpretare i presagi" (Gen 44,5)[65]. Delle due l'una: o il maggiordomo sta razionalizzando la capacità del padrone di interpretare i sogni o il nostro eroe non gioca così pulito. In ebraico la frase suona – הֲלוֹא֩ זֶ֨ה אֲשֶׁ֤ר יִשְׁתֶּה֙ אֲדֹנִ֣י בּ֔וֹ וְה֥וּא נַחֵ֖שׁ יְנַחֵ֣שׁ בּ֑וֹ – richiamando il verbo נַחֵשׁ che nel Levitico indica la divinazione. Ma di quale divinazione potrebbe trattarsi? L'ebraico גְּבִיעַ è altrimenti attestato soltanto al plurale indicando i "boccioli" del candelabro (Es 25,31.33-34) o le coppe di vino rifiutate dai Recabiti (Ger 35,5). Tutto fa pensare alla lecanomanzia, pratica divinatoria che consiste nel versare olio in una coppa d'acqua. Ben nota in Egitto[66] e in Mesopotamia[67] seguiva un complesso rituale che all'alba richiedeva di volgere lo sguardo a nord e a est[68]. S. Cavalletti[69] ne dimostrò la diffusione nel

63 M. FISHBANE, *Biblical Interpretations in Ancient Israel*, Oxford 1986, 447-456.

64 Gen 44,5 allude in modo generico alla coppa.

65 Il motivo del furto della coppa fu studiato da C. GROTTANELLI, "The ancient Novel and the biblical Narrative", in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 27 (1987), 27-56.

66 F. CUNEN, "Les pratiques divinatoires attribuées Joseph d'Egypte", *Revue des Sciences religieuses* 33 (1959), 396-404 e S. DEMICHELIS, "La Divination par l'huile à l'époque ramesside", in Y. Koenig (ed.), *La magie en Égypte: À la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le Musée du Louvre, les 29 et 30 septembre 2000*, Paris 2003, 149-165.

67 A. LANGE, "Becherorakel und Traumdeutung: zu zwei Formen der Divination in der Josephsgeschichte", in A. Wenin (ed.), *Studies in the Book of Genesis* (BEThL 155), Leuven 2001, 371-379; 375.

68 CRYER, *Divination in Ancient Israel,* 145-150. Vergote, *L'Histoire de Joseph*, 172-176)

mondo giudaico, continuata fino ai cabalisti di Safed (XV secolo). Dobbiamo immaginare nella storia di Giuseppe una sorta di evoluzione? Giuseppe avrebbe esercitato prima la lecanomanzia, ma quando la divinazione cadde sotto l'anatema del Deuteronomio, divenne un più prosaico interprete dei sogni, per i quali la Bibbia non formula un divieto specifico?[70].

Le piaghe d'Egitto

Se nella storia di Giuseppe gli חַרְטֻמִּים hanno un ruolo marginale, la situazione cambia completamente nel racconto delle "piaghe"[71] d'Egitto che domina la prima parte del libro dell'Esodo (Es 7,11-11,10). Nonostante i tentativi di dare credibilità storica ai singoli fenomeni[72] che hanno affascinato la tradizione ebraica e quella cristiana, il racconto tradisce una serie di problemi storico-letterari nati sia dalla *Lust zum Fabulieren* dei tradenti[73] sia dall'intensa attività redazionale. Gli esegeti considerano Es 7,11-11,10 la fusione di due cicli, l'uno di tradizione Jahvista-Elohista oppure NON P (non sacerdotale) e l'altro sacerdotale, successivamente assemblati dalla redazione[74]. La tensione fra i cicli si avverte nelle versioni differenti che delle piaghe daranno il Sal 78 e il Sal 105. In questo senso il numero dieci fu raggiunto artificiosamente[75]. Accettando la

riconobbe il fatto, senza trarne nessuna conseguenza.

69 S. CAVALLETTI, "Di alcuni mezzi divinatori nel giudaismo" in *SMSR* 29 (1958), 77-91; EAD. "Qualche notizia sulla mantica giudaica" in *SMSR* 29 (1958), 183-214.

70 A. LANGE, "Becherorakel und Traumdeutung", 371-379.

71 Rimando a TH. B. DOZEMAN, *Esodo* (Commentario Paideia Antico Testamento 2), Torino 2021, 245-276, ma la bibliografia sul tema è immensa. Fra gli studi italiani ricordo almeno D. LO SARDO, "Le piaghe d'Egitto (Es 7:8-11:10): castighi o prodigi divini? Lettura teologico-narrativa dell'epidemiologia biblica", in *Laurentianum* 61 (2020) 237-266 e L. LEPORE, "Le dieci piaghe d'Egitto", in *BeO* 65 (2023), 3-32.

72 J.K. HOFFMEIR, "Egypt, Plagues in", in *ABD 2, D-G* (1992), 374-378.

73 J.A. SOGGIN, *Storia d'Israele*, Brescia 2002, 113-115;

74 Seguo DOZEMAN, *Esodo*, 261s.

75 Agostino, *Sermo de decem plagis*, 61ss. le paragonò ai dieci comandamenti; Z. Zevit pensò, invece, al racconto della creazione in Genesi 1 (Z. ZEVIT, "The Priestly Redaction

soluzione di Dozeman possiamo immaginare che la redazione organizzò il racconto in tre cicli. Ciascuno di essi era composto da due piaghe relative all'acqua, all'aria e alla terra e introdotto da un episodio proprio della fonte sacerdotale. L'intervento di quest'ultima nelle singole piaghe offre così la chiave di lettura di tutto il ciclo. In questo senso, come ha acutamente notato K. Schmid, il racconto sacerdotale delle cinque piaghe esprime una visione piuttosto pacifista, poiché la popolazione "civile" verrà risparmiata. Sono piuttosto Aronne e Mosè a scontrarsi con i maghi egiziani i quali, in una specie di crescendo, dovranno riconoscere la superiorità di YHWH[76]. La redazione sacerdotale fa entrare in scena gli חַרְטֻמִּים proprio all'inizio della tenzone (Es 7,11) in una sorta di introduzione alle piaghe che colpiscono l'acqua: è Aronne, per ordine di Mosè a gettare il proprio bastone[77] ai piedi del Faraone che non si trasforma in un serpente, ma in una sorta di drago marino. I maghi egiziani faranno, però, altrettanto grazie ai propri incantesimi[78]. Ciò che è interessante notare non è il fatto che il papiro Westcar[79] descrive un episodio analogo di sovrapposizione umana o animale che evoca il controllo e il dominio, ma che il bastone di Aronne si

and Interpretation of the Plague Narrative in Exodus, in *JQR* 67 (1976) 193-211); altri autori giudicarono ciascuna delle piaghe un attacco a una divinità egiziana in particolare (G. RENDSBURG, "Reading the Plagues in their Ancient Egyptian Context", TheTorah.com, 2015. *https://thetorah.com/article/reading-the-plagues-in-their-ancient-egyptian-context* (ultimo accesso 12 agosto 2025)).

76 K. SCHMID, "Distinguishing the World of the Exodus Narrative from the World of Its Narrators: The Question of the Priestly Exodus Account in Its Historical Setting", in TH. E. LEVY et al. (Eds.), *Exodus in Transdisciplinary Perspective*, Heidelberg 2015, pp. 331-346 rileva che l'unica eccezione al "pacifismo" di P è rappresentata dall'esercito di Faraone che viene sommerso al Mar Rosso.

77 A. ANGELINI, "Bastoni magici e silenzio efficace nell'Antico Testamento. Tra magia e miracolo", in *SEL* 28 (2011), 55-66. All'Horeb il bastone di Mosè si era trasformato in un serpente.

78 Come notava SAUNERON, *Le monde du magicien egyptien*, 31 tutto il potere del mago si basa sulla parola.

79 G. RENDSBURG, "Moses the Magician" in T.E. Levy et al. (eds.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective*, Heidelberg 2015, 243-256; 254-255 cita questo papiro in cui Webaoner trasforma il proprio bastone in un coccodrillo e lo tiene per la coda.

chiami תַּנִּין. Nel quinto giorno della creazione Gen 1,20-21 aveva narrato che Dio creò אֶת־הַתַּנִּינִם הַגְּדֹלִים fra i quali ci sono i due mostri primordiali Raab e Leviatano che abitano appunto il mare. Dal momento che YHWH creò il תַּנִּין questo lo rende così superiore ai draghi marini nati dai bastoni degli egiziani da ingoiarli. Il testo biblico sembra sottolineare ironicamente, come rileva S. Noegel[80], la superiorità del תַּנִּין biblico su Apofi, l'acerrimo nemico di Ra, rappresentato come un serpente gigantesco. I sacerdoti egiziani che nottetempo lo tengono a bada non sanno proteggere l'Egitto, mentre YHWH ha creato e sottomesso questi mostri del mare[81].

Un evento analogo si verifica durante la trasformazione delle acque in sangue da parte di Aronne per ordine di Mosè (Es 7,22), benché le fonti presentino forti differenze. Nella fonte non sacerdotale è soltanto l'acqua del Nilo a trasformarsi in sangue; in quella sacerdotale, invece, tutta l'acqua d'Egitto subisce questa sorte. La reinterpretazione del primo racconto fa ancora una volta degli חַרְטֻמִּים egiziani gli avversari di Aronne. Alcuni autori vi hanno rintracciato nuovi riferimenti al mondo egiziano: descrivendo il caos del Primo Periodo Intermedio (2181-2040 a.C.) il racconto di Ipuwer dichiara: "*Perché davvero il fiume (Nilo) è sangue. Se qualcuno vi beve lo respinge e resta assetato di acqua*"[82]; il sangue evoca il valore negativo che il colore rosso aveva per gli egiziani. Chi scrive immagina che per questi motivi i maghi erano perciò capaci di riprodurre il prodigio.

L'equilibrio continua con l'invasione delle rane (Es 7,25-8,11) che conclude le piaghe relative all'acqua. Anche qui l'autore sacerdotale allinea il racconto alle due piaghe precedenti e vi aggiunge gli abituali חַרְטֻמִּים. Si è voluto cogliere nella piaga delle rane, che spezza la divisione fra terra e acqua e rappresenta un cibo impuro,

80 S.B. NOEGEL, "Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus", in *JANES* 24 (1996), 45-59.

81 Questa spiegazione ci sembra preferibile a quella di G. RENDSBURG, "Moses the Magician" 245-246 che pensa, come abbiamo detto, a un coccodrillo.

82 RENDSBURG, Moses the Magician 246 senza nessuna spiegazione.

un riferimento alla dea egiziana del parto Hekhet, rappresentata con la testa di rana. La riuscita dei maghi egiziani suscita qualche perplessità, anche se possiamo immaginare un nuovo caso di magia per sovrapposizione. Le rane diventeranno in Ap 16,13 simbolo dei maghi e degli stregoni. Se il ciclo delle piaghe imperniate sull'acqua si conclude con un nulla di fatto, l'equilibrio si spezza proprio all'inizio del secondo ciclo, quello delle piaghe dedicate alla terra. Gli חַרְטֻמִּים egiziani tentano[83] infatti di replicare la quarta piaga, quella delle zanzare, che Aronne fa uscire dalla polvere del suolo (Es 8,12-15), ma non ci riescono. Secondo Rendsburg[84], le "bolle" provocate dagli insetti rendevano i sacerdoti inadatti al servizio sacerdotale. A questo punto gli חַרְטֻמִּים riconoscono che la potenza di Aronne e Mosè nasconde "il dito di Dio" (אֶצְבַּע אֱלֹהִים), una frase di solito riferita a Yhwh che redige le tavole della legge (Es 31,18; Dt 9,10). Secondo Noegel[85] i maghi egiziani la sostituiscono all'espressione "mano di Dio" che in ebraico descrive l'azione stessa di Dio (Es 9,39). Si tratterebbe di un'ennesima allusione all'indice, il dito che era adoperato nei riti che precedevano l'attraversamento di corsi d'acqua. In questa occasione un sacerdote recitava la formula magica, mentre l'altro "neutralizzava" la pericolosità del corso d'acqua puntando l'indice verso di lui. Altri testi egiziani evocano il dito di Toth o quello di Seth quando parlano di queste divinità. Dopo aver riconosciuto la superiorità di YHWH, gli הַחַרְטֻמִּים egiziani saranno colpiti dalla piaga delle ulcere che nella tradizione sacerdotale apre il ciclo delle piaghe relative all'aria. Prodotto della fuliggine dispersa nell'aria da Mosè che è il protagonista indiscusso di questo ciclo di piaghe (Es 9,8-12)[86] le ulcere

83 NACHMANIDES, *Commentary to the Torah Exodus*, 85 e n. 141 dichiara che i maghi cercarono di percuotere la terra e con l'aiuto dei demoni di farne venire fuori le zanzare. La procedura era corretta, ma "la volontà del Santo, Benedetto sia il suo nome, era quella di rimuovere da loro quel potere".

84 RENDSBURG, "Moses the Magician", 247.

85 NOEGEL, "Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus", 45-56.

86 TH. RÖMER, "Competing Magicians in Exodus 7-9: Interpreting Magic in Priestly Theology", in T.E. Klutz (ed.), *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the*

colpiscono in modo irreparabile gli חַרְטֻמִּים. Costretti a nascondersi da Mosè, essi riconoscono la vacuità e l'inutilità delle conoscenze mediche apprese e insegnate presso la casa della Vita[87]. La loro uscita di scena segna la disfatta della religione egiziana dal momento che l'assenza dei sacerdoti rende impossibile il culto nel tempio, inefficaci le divinità e consegna l'Egitto al caos[88].

La letteratura apocrifa giudaica elaborata forse già a Qumran[89] e ripresa da quella cristiana in 2 Tim 3,8-9[90] attribuirà loro dei nomi e ne narrerà la storia con infinite variazioni che attraverseranno la tradizione ebraica, aramaica, siriaca, araba, greca, latina, medioevale per approdare alla cultura popolare contemporanea[91].

Daniele

Gli חַרְטֻמִּים sono una presenza ricorrente nella prima parte del libro di Daniele (Dn 1-6). In questi racconti, nati nella diaspora orientale fra l'epoca persiana e quella ellenistica e poi andati incontro a una tormentatissima storia testuale[92], gli חַרְטֻמִּים rappresentano la magia babilonese; il trionfo di Daniele[93] su di loro non dipende

Ring of Solomon, London 2003, 12-22.

87 DOZEMAN, *Esodo*, 300. NOEGEL, "Moses and Magic: Notes on the Book of Exodus", 57.

88 RENDSBURG, "Moses the Magician", 248.

89 A. PIETERSMA, *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians*, *P. Chester Beatty XVI (with New Editions of Papyrus Vindobonensis Greek inv. 29456 + 29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. v f. 87)*, Leiden 1994 editò il testo greco datato al I sec. d.C. Uno dei due si chiama Yohanan.

90 2 Tim 3,8-9 così descrive i peccatori degli ultimi tempi: "Sull'esempio di Iannes e di Iambrès che si opposero a Mosè, anche costoro si oppongono alla verità: gente dalla mente corrotta e che non ha dato buona prova nella fede. Ma non andranno molto lontano, perché la loro stoltezza sarà manifesta a tutti, come lo fu la stoltezza di quei due".

91 Nel film di animazione "*Il Principe d'Egitto*" di S. Spielberg (1998) Iannes e Iambres diventano i sacerdoti Hotep e Huy (Hoy nella versione italiana) e hanno nel racconto delle piaghe il ruolo degli חַרְטֻמִּים.

92 J.J. COLLINS, "Daniel, Book of", in *ABD* 2 *D-G*, New York 1992, 29-37.

93 J. DAY, "The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel", in *VT* 30 (1980), 174-184. C. PERI, *Poemi ugaritici della Regalità. I poemi di Keret e di Aqhat*,

dalle proprie capacità ma dall'aiuto di YHWH. Nell'ottica del libro Daniele diviene il pio rappresentante dei giudaiti deportati in almeno tre riprese a Babilonia dopo la distruzione di Gerusalemme del 586 a.C. e reinsediati nella Mesopotamia meridionale per rivitalizzarne l'economia[94]. Alcuni "archivi" come quello di Al Yahudu (non lontano da Nippur), scoperti in scavi clandestini, ne narrano la vita ordinaria e la lenta integrazione nei meccanismi economici e sociali della regione, poi evidente nella successiva epoca persiana dall'archivio Murashu. Come questa documentazione dimostra[95], i giudaiti rivestivano cariche modeste nell'amministrazione economica e giudiziaria del sistema "feudale" creato da Nabuccodonosor e mantenuto dai persiani, ma non a corte. Chi aveva contatti con quest'ultima era il gruppo che circondava il re esiliato Geconia, del quale sappiamo molto poco. Comunque sia Daniele, come Giuseppe, si trova al servizio di un re straniero e idolatra, ma incontrerà maggiori difficoltà per conservare la propria fede. Sin dal primo capitolo in lingua ebraica l'agiografo afferma "su qualunque argomento in fatto di sapienza e intelligenza il re li (Daniele e i suoi tre compagni) interrogasse, li trovava dieci volte superiori a tutti i maghi e indovini che c'erano in tutto il suo regno (Dn 1,20). Il testo ebraico elenca soltanto due gruppi di specialisti[96] mettendo al primo posto gli חַרְטֻמִּים, mentre le liste dei successivi brani aramaici conteranno fino a quattro diversi specialisti[97]. Per quanto gli חַרְטֻמִּים

Brescia 2004 discutono le relazioni con il Dani'el, il re saggio e giusto, protagonista di alcuni miti ugaritici e con il Daniele citato da Ezechiele (Ez 16,1-4) insieme a Noè e a Giobbe, per sottolineare la responsabilità personale di ciascun individuo.

94 F. BIANCHI, "Le presenze ebraiche nell'impero achemenide fra incidenze locali e idealizzazione di Gerusalemme", in *Ricerche Storico Bibliche* 1, 2013, 123-156.

95 Cfr. almeno T. ALSTOLA, *Judeans in Babylonia: A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE* (CHANE 109), Leiden 2019, e A. BERLEJUNG, "A Sketch of the Life of the Golah in the Countryside of Babylonia Risks and Options of Unvoluntary Resettlement in the Sixth Century BCE", in *HeBAI* 11 (2022), 224-264.

96 K. VAN DER TORN, *Scholars at the Oriental Court: The Figure of Daniel Against Its Mesopotamian Background*, in J.J. Collins - P.W. Flint - C. VanEpps (eds.), *The Book of Daniel*, *Composition and Reception.* vol. I, Leiden 2001, 37-54.

97 J. SCURLOCK, "Magic (ANE)", in D.N. Freedman (ed.), in *ABD 4 K-N* (1992), 464-468.

abbiano negli elenchi una posizione variabile e diano una pennellata di colore locale[98], la loro presenza servirà alla strategia narrativa[99]. Il secondo capitolo allude, infatti, a un sogno che avrebbe turbato Nabuccodonosor. Come narra Dn 2,2 il re convoca un gruppo di specialisti che include לַחַרְטֻמִּים וְלָאַשָּׁפִים וְלַמְכַשְּׁפִים וְלַכַּשְׂדִּים e intima loro di raccontare il sogno e di interpretarlo. Gli אַשָּׁפִים sono gli (*w*)*āšipu(m)* un noto termine babilonese che indica vari operatori della magia. In ebraico significa incantatori; מְכַשְּׁפִים, che non ha invece un equivalente accadico, indica nella Bibbia i "fattucchieri"; כַּשְׂדִּים "i caldei", in origine un etnico, sono una classe di astrologi. La richiesta del re, che oltrepassa qualsiasi possibilità umana, è impossibile da soddisfare. Tutti rischiano di essere messi a morte e Daniele, Anania Misaele e Azaria con loro. Avendo ottenuto da Nabuccodonosor tempo per spiegare il sogno, Daniele chiede ai compagni di implorare la misericordia di YHWH a proposito del sogno e si affida alla preghiera. In sogno Daniele otterrà la spiegazione. Visto il precedente colloquio è singolare che Daniele debba chiedere a quell'Arioc, che avrebbe avuto il compito di uccidere tutti gli indovini, di presentarlo al re. Ancora più singolare che Daniele sia presentato con il nome babilonese di Baltassàr e come uno dei giudei deportati da Gerusalemme. Daniele spiegherà infine il sogno che riguarda la statua fatta di diversi metalli e poi distrutta da una pietra staccatasi da un monte. Siamo di fronte a una sorta di teologia della storia nella quale il merito dell'interpretazione, inaccessibile ai saggi, agli indovini, ai maghi e agli astrologi[100] (Dn

98 VAN DER TORN, *Scholars*, 41 ma già N. PORTEOUS, *Daniel* (OTL), London 1979, 39.

99 M. SEGAL, "From Joseph to Daniel: the Literary Development of the Narrative in Daniel 2", in *VT* 59 (2009), 123-149 ritiene che in Dn 2 e in Dn 5 la lista fu aggiunta verso la metà del secondo secolo a.C. in concomitanza con la composizione di Dn 7.

100 Anche i גְּזְרִין erano degli indovini. A uno di loro 4QorNab – un'opera scoperta a Qumran e paleograficamente databile alla metà del I sec. a.C. ma che attinge a tradizioni orientali – attribuisce la guarigione del re Nabonedo da una malattia durante il suo soggiorno di sette anni nell'oasi nordarabica di Tayma. Cfr. P.W. FLINT, "The Daniel Tradition at Qumran", in J.J. Collins - P.W. Flint - C. VanEpps (eds.), *The Book of Daniel. Composition and Reception. Vol. II*, 329-367.

2,27: גָּזְרִין חַרְטֻמִּין אָשְׁפִּין חַכִּימִין) è tutto di YHWH[101]. "La bancarotta della sapienza babilonese"[102] deve essere completa per poter esaltare l'aspetto mantico della sapienza di Daniele.

Altre tre attestazioni appartengono invece al successivo sogno di Nabuccodonosor in Dn 4. Questa volta il re convoca gli specialisti וְגָזְרַיָּא כַּשְׁדָּאֵי כשדיא אָשְׁפַּיָּא חַרְטֻמַּיָּא (Dn 4,4), ma racconta loro il sogno e ne richiede inutilmente la spiegazione. Si presenta di nuovo a corte Daniele che porta sempre il nome di Baltassàr e il titolo di רַב־חַרְטֻמַּיָּא cioè "principe dei maghi". A lui che è dotato dello spirito degli dèi santi il re racconterà il proprio sogno, quello dell'albero grande e fronzuto che per ordine di un vigilante celeste viene tagliato, mentre il suo ceppo incatenato per sette tempi. Dopo aver reso grazie Daniele spiegherà il sogno e consiglierà al re di sostituire l'atteggiamento arrogante con l'elemosina e con la misericordia verso gli afflitti (Dn 4,20). Consiglio che verrà seguito soltanto dopo che il sogno si avvera e che il re avrà fatto ammenda della sua superbia. Anche qui il ruolo degli חַרְטֻמִּים e degli altri specialisti serve soltanto ad esaltare la capacità superumana di Daniele.

Gli חַרְטֻמִּים interverranno per l'ultima volta nel quinto capitolo in occasione del banchetto offerto da Baldassàr che l'agiografo considera come il successore di Nabuccodonosor. Quando il re ormai alticcio ordina di esibire agli invitati i vasi d'oro e d'argento sottratti al tempio di Gerusalemme, le celeberrime dita di una *mano* scriveranno sul muro la celeberrima frase *menè teqel uparsim*. Il re convocherà allora indovini, caldei e astrologi אָשְׁפַּיָּא כשדיא כַּשְׁדָּאֵי וְגָזְרַיָּא (mancano però gli חַרְטֻמִּים) promettendo a colui che ne fornirà la spiegazione il terzo posto nel governo del regno (Dn 5,5). Questa volta è la regina madre, così come il coppiere nella storia di Giuseppe, a ricordarsi di Daniele che sotto Nabuccodonosor era stato רַב־חַרְטֻמִּין אָשְׁפִּין כַּשְׁדָּאִין גָּזְרִין cioè il capo dei maghi, degli indovini, dei Caldei e degli astrologi. Grazie alle sue doti superumane che

101 A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Torino 1989, 33ss.
102 PORTEOUS, *Daniel*, 67.

già la regina madre aveva sottolineato Daniele si limita a interpretare la frase: essa rimanda, come è noto, a tre differenti unità ponderali[103] e vaticina la fine del regno caldeo. La notte stessa, infatti, Baldassàr sarà ucciso e il regno passerà ai persiani. Anche qui il ruolo degli מְּגִיסחַרְטֻ e degli altri specialisti dimostra *ex contrario* la sapienza superiore di Daniele. Come abbiamo visto, pur senza esserne una semplice ripetizione, la storia di Daniele presenta diverse affinità con la storia di Giuseppe[104]. Daniele condivide con Giuseppe il ruolo di messaggero della divina conoscenza e l'intima relazione con Dio che vince gli חַרְטֻמִּים stranieri[105]. Non mancano, però, alcune significative differenze nei sogni dei rispettivi sovrani stranieri. I sogni di Nabuccodonosor hanno un respiro universalistico ed escatologico, quelli del Faraone spingono Giuseppe a sottolineare la sua relazione con Dio. La storia di Daniele vuole rafforzare l'autostima di una comunità in un tempo di prova e la fiducia nei propri valori tradizionali. Daniele prega, infatti, in direzione di Gerusalemme, digiuna e mangia cibi ritualmente puri. C'è infine una discreta ironia nel racconto di Daniele, dal momento che Daniele finisce per diventare il capo di tutti gli indovini, essendo provvisto dello spirito divino che gli altri non hanno. Nelle more dei racconti gli חַרְטֻמִּים si confondono con gli specialisti della magia che in Babilonia formavano un universo complesso e strutturato in virtù di un'educazione approfondita. La loro presenza conferma *a fortiori* la sapienza di Daniele anche in un campo, come l'interpretazione dei sogni, già noto in Mesopotamia dall'epoca sumerica e strettamente collegato al re[106]. L*'Iskar Zaqiqu* cioè il li-

103 "Mina. Dio ha contato il tuo regno e gli ha posto fine; Siclo. Sei stato pesato sulla bilancia e stato trovato mancante; Peruta. Il tuo regno è stato diviso e dato ai Medi e ai Persiani".

104 S. BEYERLE, "Joseph and Daniel. Two Fathers in a Court of a Foreign King", in F.W. Golka and W. Weiss, *Joseph Bibel und Literatur*, Oldenburg 2000, 48-66.

105 BEYERLE, *Joseph and Daniel*, 64.

106 Il sogno legittima il sovrano che era "il primo sognatori dello stato": cfr. Gudea, il re sumerico di Lagash, Sargon il Grande e soprattutto Nabonedo (cfr. D. WISEMAN, *Nebuchadrezzar and Babylon. The Schweich Lectures*, Oxford 1985, 92-93 per i sogni di

bro assiro dei sogni[107] conosceva, per esempio, una serie di rituali per neutralizzare i sogni cattivi. Autori ed editori di Dn 1-6 fanno trionfare dunque il proprio eroe sui presunti specialisti nell'interpretazione di sogni e presagi. Da persona ispirata[108] Daniele può leggere il futuro oscuro nascosto dai sogni rendendo visibile il passaggio a una vera e propria attività mantica.

* * *

Ritornando alla domanda posta all'inizio di questa lunga e complessa ricerca, la datazione dei passi biblici in cui agiscono gli חַרְטֻמִּים va collocata fra la tarda età esilica e quella postesilica. Come abbiamo già visto il passaggio da *hry tp* a הַחַרְטֻמִּים si colloca fra il VII e VI secolo a.C. ma con esiti letterariamente e ideologicamente diversi. Il racconto delle piaghe secondo la tradizione sacerdotale (VI-V sec. a.C.) riconosce agli חַרְטֻמִּים un certo potere e la capacità di riprodurre grazie ai loro incantesimi alcuni dei prodigi compiuti da Aronne e Mosè, anche se in ultima analisi riconoscono la propria impotenza di fronte all'azione di YHWH. Gli altri blocchi di materiale, che relegano gli חַרְטֻמִּים al campo dell'oniromanzia, risalgono alla piena età postesilica (V-IV sec. a.C.). Di questo fatto sembra dar contezza il passaggio dell'egiziano *hry-tp* all'assiro dove indica proprio gli interpreti dei sogni. Gli autori della storia di Giuseppe e del libro di Daniele attingono alla comune koinè culturale sui sogni, per far trionfare la sapienza ispirata di Giuseppe e di Daniele sulle tecniche usate in Egitto e Babilonia. In conclusione dobbiamo interrogarci sul rapporto del mondo biblico con l'interpretazione dei sogni. Dt 18,9-22 condanna un gruppo di "professionisti" dell'occulto e delle arti magiche[109] che facevano

quest'ultimo).

107 OPPENHEIM, The Interpretations of Dreams; ID., "New Fragments of the Neo-Assyrian Dream-Book", in *Iraq* 31 (1969) 153-165.

108 BUSI, *Simboli*, 85.

109 Fra di essi c'è chi faceva passare il proprio figlio o la propria figlia per il fuoco (rife-

parte delle nazioni che Israele non aveva sterminato, dopo essere entrato nella terra promessa**.** Proprio in relazione all'idolatria Dt 13,2-4 aveva messo in guardia dal profeta o dal sognatore che esponeva al popolo un sogno o un prodigio che si avvera e che lo invitava ad adorare dèi stranieri, ordinandone la morte. Questi sognatori non autorizzati, le cui pratiche più o meno estatiche comportano visioni o rivelazioni già note a Mari e nell'iscrizione di Deir Alla, affiorano fra i giudaiti esiliati in Babilonia: un passo della lettera di Geremia (Ger 29,8) li ammonisce, infatti, a non ascoltare i profeti nati in mezzo a loro e gli indovini (*qôsemîm*) che fanno sogni[110]. Soltanto in Gl 3,2 in cui l'effusione dello Spirito di Dio farà sì che i vecchi avranno sogni e i giovani visioni. Un'esplicita proibizione dell'oniromanzia limitata al sogno individuale manca, cosicché il sogno – auditivo o visivo – appare un mezzo accettabile per conoscere la volontà divina[111]. Forse perché la loro interpretazione spettava ai sacerdoti? Anche se non è possibile rispondere a questa domanda, dall'età ellenistica e fino al VI sec. d.C. il sogno avrà un'importanza sempre più grande[112] se è vero che, secondo il Talmud babilonese, operavano a Gerusalemme ben 24 interpreti di sogni, disposti a spiegarli dietro compenso (*Berakhot* 55a-55b), Qo 5,6 aveva ironizzato sull'agitazione prodotta dai sogni e Siracide 34,1-8 aveva ammonito lo stolto che ripone in essi la sua fiducia. Anche la lettera di Aristea 214-216 criticava questo

rimento al culto di Moloch), l'indovino o interprete, chi scrutava le nubi alla ricerca di presagi; lo "stregone" che scaccia il malocchio; l'incantatore che pronuncia formule magiche o incantesimi e i negromanti**.** Sulla magia nell'Antico Testamento cfr. A. JEFFERS, *Magic and Divination in Ancient Palestina and Syria*, Leiden 1996 e i *collected essays* a cura di T. Klutz, *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon* e H.R. JACOBUS, A.K. DE HEMMER GUDME - PH. GUILLAUME (eds.), *Studies on Magic and Divination in the Biblical World* (Biblical Intersections 11), Piscataway 2013.

110 Ger 23,25-32 aveva censurato i profeti che dicevano di aver fatto un sogno e lo divulgavano al popolo. Qui, tuttavia, il criterio discriminante è fra vero e falso profeta, sogno e visione.

111 BUSI*, Simboli*, 85.

112 BUSI, *Simboli*, 87-99; H. WEISS, "Dreams", in R. Patai - H. Bar Itzak (eds.), *Encyclopaedia of Jewish Folklore and Traditions*, vol. I, London New York 2015, 127-129.

atteggiamento. Nonostante parte della letteratura talmudica condivida questa critica, la maggioranza dei saggi considera i sogni "una varietà della profezia" (*Bereshit Rabba* 17,5) o pensa che contengano "un sessantesimo della profezia". I rabbini stabiliscono che "nessuno è capace di interpretare i propri sogni" (*Yoma* 28b) e che era necessaria la buona volontà dell'interprete perché il sogno si avverasse. È interessante notare però la sfiducia verso gli interpreti non giudaiti che è ben rappresentata dalla storia di Bar Hedia. Era costui un interprete caldeo, provvisto di un manuale per l'interpretazione dei sogni, che Raba e Abaye, capi delle accademie rabbiniche intorno al 350 d.C., consultano. L'uomo chiede di essere pagato in cambio di un'interpretazione favorevole, ma senza compenso darà un'interpretazione sfavorevole. Costretto a fuggire a Roma l'uomo rifiuta di interpretare un sogno che avrebbe potuto impedire la distruzione del guardaroba del re e sarà messo a morte (*Berakhot* 56b). Una fine che fa risaltare ancora di più l'esempio di Giuseppe e Daniele.

RIASSUNTO

L'articolo esamina la figura degli חַרְטֻמִּים (*ḥărṭummîm*), maghi egiziani e babilonesi citati in tre blocchi biblici: la storia di Giuseppe (Gen 37-45), le piaghe d'Egitto (Es 7-11) e i primi capitoli di Daniele (Dn 1-6). In Genesi 41, i *ḥărṭummîm* falliscono nell'interpretare i sogni del faraone, mentre Giuseppe, "signore dei sogni" (Gen 37,19), riesce grazie all'aiuto divino. In Esodo, tentano di imitare le piaghe con incantesimi (Es 7,11.22; 8,3.14.15; 9,11), ma soccombono alla potenza di Dio. In Daniele, non riescono a decifrare i sogni del re (Dn 2,2.10.27; 4,4.6; 5,11), mentre Daniele, ispirato da Dio, li interpreta con successo. Le versioni antiche (LXX, Vulgata, Targum) li traducono come incantatori, sapienti, negromanti o scribi. Gli esegeti ebrei medievali ne offrono letture diverse: studiosi, scienziati, negromanti, scribi magici. Gli egittologi moderni hanno ricondotto il termine all'egiziano *hry-tp*, "lettore-sacerdote" della Casa della Vita, figura esperta in medicina, astronomia e arti magiche. Il prestito linguistico in ebraico risalirebbe al VII-VI sec. a.C., come attestano testi assiri che menzionano gli hartibi. L'articolo intreccia filologia, esegesi e storia delle religioni per

chiarire il significato e la funzione dei ḥărṭummîm, mostrando come la "magia degli altri" serva a esaltare la superiorità del Dio d'Israele e il valore dell'interpretazione dei sogni nel giudaismo antico.

SUMMARY

The article examines the figure of the חַרְטֻמִּים (*ḥărṭummîm*), Egyptian and Babylonian magicians mentioned in three biblical sections: the story of Joseph (Gen 37-45), the account of the plagues of Egypt (Ex 7-11), and the early chapters of the Book of Daniel (Dan 1-6). In Genesis 41:8,24, the *ḥărṭummîm* fail to interpret Pharaoh's dreams, while Joseph, the "master of dreams" (Gen 37:19), succeeds with God's help. In Exodus 7:11,22; 8:3,14,15; 9:11, the Egyptian magicians attempt to replicate the plagues through enchantments but are defeated by divine power. In Daniel 1:20; 2:2,10,27; 4:4,6; 5:11, the Babylonian *ḥărṭummîm* cannot decipher the king's visions, whereas Daniel, inspired by God, interprets them successfully. Ancient versions (LXX, Vulgate, Targum) translate *ḥărṭummîm* as enchanters, wise men, necromancers, or scribes. Medieval Jewish commentators (Saadia Gaon, Ibn Ezra, Rashi, Nachmanides, Luzzatto) offered varied interpretations: scholars, scientists, necromancers, magical scribes. Modern Egyptologists have traced the term to the Egyptian *hry-tp*, "lector-priest" of the House of Life, an expert in medicine, astronomy, and magical arts. The linguistic borrowing into Hebrew likely occurred in the 7th-6th centuries BCE, as confirmed by Assyrian texts mentioning the *hartibi*. By weaving together philology, biblical exegesis, and the history of religions, the article seeks to clarify the meaning and role of these figures, showing how the "magic of others" serves to highlight the superiority of Israel's God and the significance of dream interpretation in ancient Judaism.