



TOMMASO BRACCINI

## CURARE CON IL DIAVOLO: ASPETTI PERFORMATIVI DI ALCUNI ESORCISMI BIZANTINI E POSTBIZANTINI

*Many Byzantine folk-exorcisms take the form of *historiolae*, i.e. short stories about the victorious confrontation of a saint or an angel with the devil, providing both the mythical foundation and the guarantee of effectiveness of the actual exorcism, often intended to free the “patient”, as well as from the demon, from the diseases caused by it. Sometimes, the *historiola* ends with a prayer by the holy protagonist, asking and obtaining from God the grant of special blessings for those who will copy the text of the story or will read it aloud, in this way “performing” it. In the case of the so-called “exorcisms of Gello”, some manuscripts have retained the names of the people who had copied the text, or of their family members, literally introduced into the story and into the characters’ dialogues. The most remarkable case, however, is that of a 15th century manuscript of the Testament of Solomon, where an unknown exorcist added his instructions on how to treat the possessed while reading aloud the text. The celebrant repeated on the unfortunate “patient” the same, often violent, actions that Solomon practiced against disease-inducing demons, beating, binding and abusing him in different ways: this provided a kind of performative shock-therapy focused on the re-enactment of the text.*

Oltre agli esorcismi canonici contenuti in eucologi e collezioni più o meno ufficiali, nel mondo bizantino e postbizantino circolavano anche testi in qualche misura clandestini<sup>1</sup>, spesso sottoposti a sanzioni da parte delle gerarchie ecclesiastiche (anche se gli esponenti degli strati inferiori del clero spesso non avevano problemi a servirsene), che in molti casi presentavano la forma di *historiolae*. Un’*historiola*, com’è noto, è una narrazione mitica che funge contemporaneamente da paradigma e da fonte di efficacia per un atto rituale; un’altra definizione possibile è quella di D. Frankfurter (2001: 464), per cui l’*historiola* può essere intesa come «the performative transmission of power from a mythic realm articulated in narrative to the human present»<sup>2</sup>: la performatività inerente al rituale esorcistico, e che costituisce una parte importante del suo *appeal*<sup>3</sup>, risulta dunque potenziata dall’intreccio con una narrazione o un mito fondativo inquadrabile in tale categoria.

<sup>1</sup> Per una panoramica su collezioni e *corpora* contenenti esorcismi più o meno ufficiali, cf. almeno Kotansky (1995: 148-149); cf. anche la rapida messa a punto di Taft e Kazhdan (1991).

<sup>2</sup> Cf. anche Graf 2006.

<sup>3</sup> Sottolinea (pur non occupandosi di *historiolae*) l’importanza per i fedeli e per il celebrante di vari aspetti performativi dell’esorcismo, da lui studiato in occasione di affollate cerimonie pubbliche durante un *fieldwork*



Un caso di questo tipo studiato in anni recenti è quello di una serie di *Passioni* apocrife greche, tradotte in slavonico prima del XII secolo: in questi resoconti, il santo o la santa di turno, nel contesto dei cimenti cui viene sottoposto o sottoposta, dapprima smaschera e neutralizza un demone, anche in maniera molto violenta, costringendolo a rivelare il proprio nome e le proprie attività; e alla fine, nell'imminenza del martirio, eleva una preghiera a Dio nella quale ottiene concessioni speciali per chi leggerà o "riprodurrà" il testo della *Passione*, leggendola a voce alta o copiandola. Si è così potuto affermare che «the ending prayer in these hagiographic texts is not just a formulaic cliché. It is an epitome of the performativity of the text (Atanassova 2013: 370)».

Per fornire qualche esempio si può prendere innanzitutto il testo greco di una versione del *Martirio del santo martire Niceta* (BHG 1346, dal manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 769, del XIII secolo), dove il protagonista, incarcerato e avvicinato da un demone che per traviarlo ha assunto l'aspetto di un angelo, per grazia divina

κρατήσας τὸν δαίμονα ἔρριψεν αὐτὸν χαμαὶ καὶ τοῖς ποσὶν αὐτοῦ καταπατῶν ἔτυπεν αὐτὸν σφοδρῶς λέγων· «Λέγε μοι, δαίμον, τίς σέ ἀπέστειλεν ἐνταῦθα; Μιὰρὲ καὶ ἀκάθαρτε, πῶς ἐτόλμησας τοῦτο καὶ ἦλθες πρὸς με; [...] τίς εἶ σὺ καὶ τί τὸ ὄνομά σου;»

Dopo aver afferrato il demone, lo gettò a terra e avendolo calpestato con i piedi lo picchiava violentemente dicendo: «Dimmi, demone, chi ti ha inviato qua? Odioso e impuro, come hai osato questo e sei giunto da me? [...] Chi sei e qual è il tuo nome?»

Il demone implora il santo di risparmiarlo, ma Niceta continua a picchiarlo e così alla fine il demone è costretto a rivelargli la sua identità: si tratta di «Verziovarizar Savèl Zevèerze, del primo reggimento del diavolo». Dopo questa rivelazione, Verziovarizar sciorina al suo persecutore tutte le proprie malefatte.

Più oltre, nell'imminenza del proprio martirio, Niceta s'inginocchia e implora da Dio questa concessione:

ἐὰν δέ τις τὴν ἐμὴν μήμην τελέση ἢ θυσιαστήριον ἀνεγείρη ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου ἢ τὸ μαρτύριον τῆς ἀθλήσεώς μου γράψωσιν καὶ ἀναγινώσκουσιν, δὸς αὐτοῖς, Κύριε, πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα, τοῖς ἱερεῦσι συλλειτούργησον, ἐπισκόπων θρόνους διαφύλαξον, χήρας ὑπεράσπισον, ὀρφανούς ἀντιλαβοῦ, καταπονουμένους βοήθησον, ἀσθενοῦντας ἐπίσκεψαι, καὶ πάντας τοὺς θλιβομένους μετὰ τοῦ ἐν χερσὶ συγγράψαντός με ἐλέησον, καὶ ῥῦσαι ἀπὸ πάσης ἀνάγκης καὶ

---

avvenuto nel 2004-2005 in una comunità monastica greco-cattolica dell'Ucraina occidentale, anche Naumescu (2010: 167), che cita espressamente «*the repetitious singing, pungent aromas, the almost imperceptible movement of the crowd in the church, the initially sporadic cries that later transform into unbearable shouting, and the dramatic struggles between exorcists and possessed*».



θλίψεως τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον καὶ ἀξίωσον πατεῖν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτῶν πάντα τὰ ἀφανῆ εἶδωλα.

E qualora uno festeggi la mia memoria o eriga un santuario nel mio nome, o qualora alcuni scrivano e leggano la testimonianza del mio martirio, concedi a essi, Signore, tutto quanto ti chiedono per la salvezza, concelebra insieme ai sacerdoti, conserva i troni dei vescovi, proteggi le vedove, assisti gli orfani, aiuta gli afflitti, provvedi agli ammalati, ed abbi pietà di tutti gli oppressi insieme a chi mi ha scritto di suo pugno, e salva da ogni angoscia e afflizione coloro che invocano il Tuo santo nome e concedigli di calpestare sotto i loro piedi tutti gli idoli oscuri<sup>4</sup>.

In un altro testo analogo, gli *Atti di santa Marina* (BHG 1165), la protagonista dapprima uccide dall'interno, facendosi il segno della croce, il terribile drago nel quale si era trasformato il demone Rufo; poi inizia a malmenare violentemente un altro demone, al quale strappa metà della barba e cava addirittura un occhio, per infliggergli infine una gragnuola di martellate, prima di iniziare a interrogarlo. Il diavolo confessa di chiamarsi Belzebù e parla a lungo delle proprie attività criminali e di vari aspetti della biologia dei demoni, che apprendiamo nascere dalle uova deposte dalla moglie di Satana, la «figlia di Zeus». Marina lo ricaccia all'inferno e, dopo altre peripezie, nell'imminenza del martirio rivolge un'elaborata preghiera a Dio, chiedendo e ottenendo che

εἶ τις δᾶν τὸ μαρτύριόν μου γράψῃ ἐκ τῶν κόπων αὐτοῦ, καὶ εἶ τις αὐτὸ κτήσεται, γενηθήτω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς καὶ ἔνθα ἂν ἀναγνωσθῇ, ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἂν ἐστὶ, γενηθήτω ἐκεῖ σημεῖον εἰς ἀγαθόν, καὶ οἱ δαίμονες φυγαδευθήσονται ἀπὸ τοῦ τόπου ἐκείνου. Ἐὰν δὲ καὶ βεβαρημένος τις ὑπὸ ἁμαρτιῶν ἢ καὶ ἀκούσῃ τοῦ μαρτυρίου μου, ἐλευθέρωσον αὐτὸν ἀπὸ πάσης θλίψεως καὶ ἀπόλυσον τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ· καὶ εἶ τις εἰς χειρᾶς ἐστὶ τὸ βιβλίον μου καὶ θήσῃ αὐτὸ πρὸς τὰ γόνατα αὐτοῦ, ἀπαλλαγῆσεται τῶν παραπτωμάτων, καὶ οὕτως ἐλευθερωθεὶς τιμήσει τὸν τόπον ἔνθα ἔμεινεν. Καὶ ἔτι δέομαί σου, Κύριε, ἂν γράψῃ καὶ ἀναγνώσῃ αὐτὸ καὶ ἐπακούσῃ αὐτοῦ τῇ ἀναγνώσει, ἐλευθερωθήσονται ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας πάντες ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ ἀνομιῶν· καὶ μὴ ἐγγίσῃ ἐκεῖ ὄρμη τῶν δαιμόνων· καὶ τὸ θέρος αὐτοῦ καὶ ἡ τρύγη μὴ βλαβῆσεται· καὶ τὸ παρὰ σοῦ ἀνατέλλον φῶς τοῦ ἡλίου τῆς θέρμης μὴ ἀδικήσῃ αὐτούς· εἰ δὲ καὶ πρὸ τούτου ἔπασχόν τι, μετὰ τὸ ἐπακούσαι τῶν γραφῶν μου σωθήσονται καὶ μὴ γένηται ἐκεῖ λιμὸς ἢ θάνατος βοῶν, καὶ διὰ πταῖσμα μικρὸν ὁ ἐπακούσας αὐτῶν μὴ καταδικασθήσεται, ἀλλ' ἀκατάπαυστον εἰς τὴν καρδίαν αὐτῶν παράσχου πάντων τὴν ἐνέργειαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν (Usener 1886: 43-44).

E se uno scriva personalmente il resoconto del mio martirio, e se uno ne sarà il possessore, che il suo nome sia nel libro della vita, e che nel luogo in cui verrà letto, là abbia luogo un segno di buon auspicio, e i demoni saranno messi in fuga da quel posto. E se anche uno sia gravato da peccati e

<sup>4</sup> Il testo greco è tratto da Istrin (1899: 71 e 75), con le correzioni di Kurtz (1901: 243-244).



ascolti il resoconto del mio martirio, liberalo da ogni afflizione e assolvilo dai suoi peccati; e se il mio libro è nelle mani di qualcuno e se lo porrà sulle ginocchia, sarà scagionato dalle colpe, e così liberato onorerà il luogo dove stava. E ancora ti prego, Signore, se qualcuno lo scriva, lo legga, e ascolti la sua lettura, da quel giorno tutti saranno liberati dai loro peccati e iniquità, e là non si avvicinerà l'assalto dei demoni, e la sua messe e la sua vendemmia non saranno danneggiate, e la vampa ardente del sole che sorge da te non nuocerà a loro. E se anche in precedenza hanno subito qualche danno, dopo aver udito i miei atti saranno salvati e là non ci sarà carestia né moria di buoi, ma fornisci inestinguibile al cuore di tutti loro l'energia dello Spirito Santo nei secoli dei secoli, amen.

L'aspetto performativo inerente agli *Atti di Marina* è evidente, così come la strategia che viene messa in atto, nella preghiera finale della martire, per assicurare e propagandare la copiatura, il possesso e la lettura del testo.

Si sarà notato come in questo caso tra i benefici che derivano da tali attività venga espressamente menzionato anche un effetto esorcistico di allontanamento dei demoni. Questo è ancora più vero per una costellazione molto diffusa e importante di *historiolae* che si possono collettivamente raggruppare sotto la denominazione di "esorcismo di Gello", e che erano finalizzate, sempre in un contesto performativo, a neutralizzare le ansie e i timori provocati dalla vera e propria piaga costituita dalla mortalità infantile.

Per motivi di spazio in questa sede non è possibile dilungarsi sulla figura di Gello, un demone femminile infanticida attestato (per quanto sporadicamente) già nell'antichità, e poi destinato ad avere una lunghissima fortuna in epoca bizantina e postbizantina, e non solo in ambito greco<sup>5</sup>. All'interno delle decine di *historiolae* conservate in manoscritti datati dal XIV al XX secolo (ma le origini sono ben più remote, come dimostra la variante incisa su una tavoletta plumbea cipriota datata all'VIII secolo<sup>6</sup>, per non parlare dei paralleli aramaici risalenti alla tarda antichità, sui quali v. sotto) che la vedono come protagonista, censite alcuni anni fa da Richard Greenfield (1989), sono state rintracciate due tipologie principali. Nella prima, minoritaria, una donna di nome Melitene viene vessata da Gello, che le uccide uno dopo l'altro tutti i figli; alla fine Melitene viene aiutata dal proprio santo fratello, di nome Sisinnio (talora accompagnato da ulteriori fratelli), il quale per intercessione divina dopo un rocambolesco inseguimento cattura il demone. Quest'ultimo, sottoposto a tortura, non solo restituisce i bambini che aveva ucciso, ma rivela i propri nomi segreti, la conoscenza dei quali garantisce l'efficacia

<sup>5</sup> La trattazione più recente ed esaustiva è costituita da Patera (2015: 145-248), alla quale si rinvia anche per la bibliografia precedente; per una breve introduzione italiana si rimanda a Braccini (2012: 73-79 e 123). Varie tradizioni e vere e proprie versioni orali greche sono trattate in ultimo da Passalis (2014).

<sup>6</sup> Cf. Giannobile (2004: 728-731); si rimanda anche alle considerazioni di Chaniotis – Corsten – Stroud – Tybout (2004); un frammento di una tavoletta coeva proveniente probabilmente dalla medesima area è riportato in Giannobile e Jordan (2006: 84 n. 13), censito in *SEG* 56-1836.



dell'esorcismo, che può essere letto o tenuto a mo' di amuleto (*phylakterion*) nelle stanze ove erano presenti neonati e puerpere. Nella seconda variante, più diffusa, l'arcangelo Michele (o Salomone, o un'altra figura assimilata) incontra casualmente Gello, di cui viene descritto l'aspetto orrendo. Interrogata dal santo, la diavolessa confessa le proprie malefatte e, come nel caso precedente, rivela i propri nomi tramite i quali potrà essere tenuta a bada.

Il testo aveva dunque un carattere performativo e i suoi copisti spesso adottavano espedienti per evidenziare l'attualizzazione dell'evento "mitico" narrato, per esempio lasciando indicazioni per inserire, o comunque recitare nei momenti chiave (spesso all'interno dei discorsi diretti dei protagonisti dell'*historiola*) il nome delle persone che l'esorcismo avrebbe dovuto proteggere, e che dunque si sarebbero trovate proiettate all'interno della storia che in quel momento veniva letta.

In una variante dell'esorcismo stampata già nel Seicento, i due santi fratelli Sisinnio e Sinidoro riescono finalmente a mettere all'angolo la diavolessa (Allatius 1645: 127).

Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ κρατήσαντες τὴν μιὰν Γυλοῦν ἀπὸ τῶν τριχῶν ἔρριψαν αὐτὴν χαμαὶ, καὶ ἤρξαντο τύπτειν αὐτὴν σφοδρῶς λέγοντες· «Παῦσαι μιὰν Γυλοῦ, μὴ ἀποκτείνης τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν, μήτε τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα. [...] Ἐὰν μὴ ὁμώσης ἡμῖν τοῦ μηκέτι πολεμεῖν τὰ βρέφη τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα, καὶ ἀποδώσης ἡμῖν καὶ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελιτηνῆς, ἐν ᾧ ἀπέκτεινας, οὐκ ἐῶμεν σὲ τοῦ ζῆν».

I santi di Dio, avendo afferrato l'odiosa Gello per i capelli la gettarono a terra, e cominciarono a picchiarla violentemente dicendo: "Odiosa Gello, smettila! Non uccidere i neonati dei cristiani, né della serva di Dio tal dei tali. [...] Se non ci giurerai di non assalire più i neonati della serva di Dio tal dei tali, e non ci renderai i figli della nostra sorella Melitene, che hai ucciso, non ti permetteremo di vivere".

Il demone dichiara che acconsentirà alle richieste dei santi se questi riusciranno a compiere un'impresa apparentemente impossibile, quella di rigurgitare il latte materno che avevano succhiato da bambini. Ma con l'aiuto di Dio niente è impossibile, e a quel punto Gello è costretta a restituire i neonati che aveva ucciso. I santi però non sono ancora soddisfatti e ricominciano a picchiarla esclamando:

«Παῦσαι μιὰν Γυλοῦ, μὴ ἀποκτείνης τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν, μηδὲ τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα». Ἡ δὲ μιὰν Γυλοῦ ἐπαρεκάλει τοὺς ἁγίους λέγουσα· «Ἐάσατε με, ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιε καὶ Συνίδωρε, καὶ μὴ με εἰς τέλος ἀποκτείνετε. Καὶ εἶπω ὑμῖν τι δὴ ποιήσετε, καὶ οὐκ εἰσελεύσομαι ἐκεῖ πώποτε, ἀλλὰ ἀπέχω στάδια ἑβδομήκοντα πέντε». «Τὶ δὴ ποιήσομεν, μιὰν Γυλοῦ;» Ἡ δὲ λέγει αὐτοῖς· «Εἴ τις δυνήθῃ τοῦ γράψαι τὰ δώδεκα ἡμυσὶ μου ὀνόματα, οὐ μὴ εἰσελεύσομαι εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος τοῦ ἔχοντος τὴν εὐχὴν ταύτην, μήτε εἰς τὴν σύμβιον αὐτοῦ



τὴν δεῖνα, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν, ἀλλὰ νὰ ἀπέχω ἀπὸ τὸν οἶκον αὐτῶν σταδίους ἑβδομήκοντα πέντε».

Odiosa Gello, smettila! Non uccidere i neonati dei cristiani, né *della serva di Dio tal dei tali*". L'odiosa Gello supplicava i santi dicendo: "Lasciatemi, santi di Dio, Sisinnio e Sinidoro, e non annientatemi completamente. E vi dirò che cosa dovrete fare, e non entrerà mai là, ma anzi ne starò lontana settacinque stadi". "Che cosa dovremo fare, odiosa Gello?" Quella risponde: "Se uno sarà in grado di scrivere i miei dodici nomi e mezzo, non entrerà nella casa *del servo di Dio tal dei tali* che sia in possesso di questa preghiera, né nella sua coniuge *tal dei tali*, né nei loro figli, ma starò distante dalla loro casa settantacinque stadi.

Come si accennava in precedenza, talora i nomi dei beneficiari dell'esorcismo compaiono direttamente all'interno del testo. È il caso di un manoscritto epirota del 1862, copiato da un tal Panagiotis Ruvalis, che tra i vari scongiuri che contiene riporta anche quello che viene intitolato Τῆς στρίγκλας ξόρκι, «Esorcismo della strega», nome generico con cui qui viene indicata Gello. Si narra dunque di come Melitene, dopo aver perduto già alcuni bambini per colpa del demone, rimasta nuovamente incinta avesse costruito una torre nella quale si era barricata insieme a due ancelle, e lì

ἔτεκεν υἱὸν παιδίον ἄρσεν, τὸ ὄνομα Ἀβουζῆν, Εὐθύμιον<v> καὶ Ἰωάννην καὶ Μαρίαν, καὶ ἐφύλαξαν αὐτοὺς εἰς πύργον ὕψηλόν.

Partorì un figlio maschio, di nome Avuzis, Eutimio e Giovanni e Maria, e li custodirono in un'alta torre.

L'odiosa *strigla* tuttavia non si dà per vinta e allora Melitene, spaventata, prega Dio che le mandi il prima possibile i fratelli Sinesio e Sinidoro, affinché salvino

τοὺς παῖδας τούτους Εὐθύμιον, Ἰωάννην καὶ Μαρίαν ἐκ τῆς ἀκαθάρτου στρίγκλας. Καὶ ἄκουσαν οἱ ἄγιοι τοῦ Θεοῦ τὴν δέησιν αὐτῆς καὶ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ Εὐθυμίου, Ἰωάννου καὶ Μαρίαν καὶ στεναγμῶν αὐτῶν ἐκ τῆς καρδίας καὶ δάκρυα αὐτῶν καὶ ἦλθεν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πρὸς τοὺς αὐτοὺς λέγουσα: Σινιένη καὶ Σηνίδωρε ἀπήλθετε εἰς τὸ κατοικητήριον τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ (Ἀνδρέου, Θεοδώρας, εἰς Εὐθύμιου, Ἰωάννην, Μαρίαν) (καὶ Στεργίου, Χαΐδως, Παναγιώτου, Ἰωάννου) Μελητινῆς ἀδελφὴν σας καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν ἐκ τῆς ἀκαθάρτου στρίγκλας.

Questi bambini Eutimio, Giovanni e Maria dall'impura strega. E i santi di Dio udirono la preghiera di quella e del servo di Dio Eutimio, Giovanni e Maria, e i gemiti provenienti dal loro cuore e le loro lacrime e giunse a essi una voce dal cielo che diceva: "Siniene [sic] e Sinidoro, recatevi all'abitazione dei servi di Dio (Andrea, Teodora, per Eutimio, Giovanni, Maria) (e Stergio, Caido, Panagiotis, Giovanni) di Melitene vostra sorella e [*scil.* salvate] i loro figlia dall'impura strega".



Dopo il solito rocambolesco inseguimento, i santi riescono a catturarla e a estorcerle la promessa che se qualcuno scriverà i settantadue nomi del demone e li terrà in casa sua, ella non entrerà

εις τὸν οἶκον τῶν δούλων τοῦ Θεοῦ (ἐδῶ γράφει τὰ ὀνόματα τοῦ σπιτιοῦ ὅσα θέλει) (Στεργίου, Χάϊδως, Παναγιώτη) οὔτε νὰ βλάψω ἀπ'αὐτοὺς οὔτε μικρὸν οὔτε μεγάλον, ἀλλὰ φεύγομαι ἀπὸ αὐτοὺς μίλλια δέκα πέντε.

Nella casa dei servi di Dio (qui scrive i nomi della casa quanti vuole) (Stergio, Caido, Panagiotis), né danneggerò di loro né piccolo né grande, ma mi allontanerò da loro per quindici miglia<sup>7</sup>.

Si sarà notato come nel corso dell'esorcismo ricorrono, inseriti o meno tra parentesi, e non senza istruzioni esplicite nell'ultima sezione, i nomi di alcuni familiari di Panagiotis Ruvalis che ne aveva copiato il testo (e forse anche quello dello stesso copista)<sup>8</sup>. Ascoltando la lettura dell'*historiola*, i vari Andrea e Teodora, Stergio, Caido e Panagiotis potevano udire i loro nomi menzionati espressamente nel dialogo tra i santi e la diavolessa, e sentire come Melitene si fosse barricata nella propria torre non solo insieme al figlio Avuzis, ma anche con i bambini di una delle coppie menzionate: Eutimio, Giovanni e Maria. La famiglia, in altri termini, riviveva letteralmente la scena narrata nell'esorcismo. L'indicazione generica della menzione di un "tal dei tali" ricorre in varie altre versioni del testo<sup>9</sup>, e un nome proprio è filtrato anche in una versione riportata da un manoscritto datato al XV-XVI secolo, alla fine della quale l'arcangelo Michele ingiunge a Gello di non entrare εις τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ Φλουρηῆ, "nella casa del servo di Dio Fluris" (Sathas 1872-1894: V, 576-577, dal manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale de France, gr. 395). I nomi dei beneficiari ricorrono peraltro già in due antichissime versioni aramaiche dell'*historiola*, che vedono protagoniste creature angeliche (peraltro dai nomi assonanti a quelli di Sisinnio e fratelli) alle prese con il demone Sideros, che ha ucciso i figli di una donna di nome Smamit. Queste narrazioni erano scritte su due *incantation bowls* mesopotamiche (risalenti all'incirca al VI sec. d.C., conservate rispettivamente presso la Jewish National and University Library di Gerusalemme e il Metropolitan Museum di New York), ovvero coppe di terracotta che, grazie ai testi e alle invocazioni di cui erano coperte, si ritenevano capaci di imprigionare i demoni. Sulla prima il demone Sideros, una volta sottomesso, dichiara dunque che non farà del male ad «Agbalta figlio di Qarqoy» e a sua moglie «Qaqay figlia di Poziqtoy», insieme a tutti i figli «che hanno e che avranno»; sulla seconda invece afferma che non nuocerà ai figli di «Zabinu figlio di Zuni» e della «figlia di Gusi» (Naveh e Shaked 1985: 188-193).

<sup>7</sup> Il testo greco è tratto da Oikonomidis (1953-1954: 19-23); cf. anche Greenfield (1989: 102).

<sup>8</sup> Cf. Oikonomidis (1953-1954: p. 21 n. 2).

<sup>9</sup> Cf. Greenfield (1989: 121); Patera (2015: 162-163).



Non stupisce che già da tempo l'esorcismo di Gello, che come si vede si colloca in una tradizione dalle origini molto remote, sia stato definito «a kind of 'psycho-drama', a means of visualising and of portraying in graphic form, a particular type of affliction; that involving illness or death during pregnancy, childbirth and infancy (Greenfield 1989: 140)». Questa sorta di psicodramma, innescato dalla performatività dell'*historiola*, vedeva il proprio effetto potenziato da una serie di elementi strutturali tipici degli esorcismi, a partire dalla ripetitività straniante di vari passaggi del testo<sup>10</sup>, peraltro spesso redatto in una lingua arcaizzante, per culminare con le liste di inquietanti appellativi della diavolessa, che alternavano veri e propri incomprensibili *nomina barbara* a epiteti parlanti come «Bevitrice di sangue» (*Haimatopinousa*), «Strozzabambini» (*Paidopniktria*) e quant'altro. L'impatto emotivo di queste liste, è stato sottolineato, poteva essere molto forte alle orecchie degli uditori<sup>11</sup> che, come si è visto, vivevano letteralmente lo svolgersi della narrazione.

Oltre all'uso di nomi "personalizzati" e alle particolarità fonetiche, la performatività dell'esorcismo si concretizzava anche nella gestualità, che poteva assumere la forma di atti minacciosi nei confronti del demone. In un esorcismo contenuto in un manoscritto del XII secolo, assimilabile a quello di Gello (nella tipologia che vede protagonista san Michele), nel quale la diavolessa è chiamata Avra, il lettore dopo aver invocato Dio Padre, Gesù Cristo e le potenze angeliche esorcizza il demone dichiarando *κατακόπτω χαλεπή δρεπάνη τήν σήν κεφαλήν*, «taglio la tua testa con una falce inesorabile» (Dmitrievskij 1901, a cura di: 118-119, dal manoscritto Sinai, Moni tis agias Ekaterinis, gr. 973, del 1153). La frase è stata spiegata tramite una comparazione con i rituali praticati ancora agli inizi del secolo scorso dai guaritori dell'Epiro per guarire ascessi e foruncoli. Recatisi nella stanza del malato, di fronte a tutta la famiglia riunita, borbottavano formule inintelligibili tenendo in mano un'ascia ben affilata, con la quale poi menavano un violento colpo in aria esclamando di «tagliare l'ascesso» (Arnaud 1913: 297-298). In effetti, il demonio Avra nel medesimo testo è accusato di provocare affezioni fisiche ben precise (divora le ossa e fa sparire la carne, una sorta di consunzione): l'esorcismo, in questo caso, è dunque effettivamente curativo. Un altro celebre episodio è narrato nel dialogo *De operatione daemonum*, attribuito tradizionalmente a Michele Psello ma oggi in genere ritenuto posteriore. Una donna sperimentava parti difficili e malattie di ogni sorta; un giorno, subito dopo un parto, aveva iniziato a stracciarsi le vesti e a gridare in una lingua incomprensibile. Alcune donne le avevano portato un vecchio guaritore armeno, che si era piazzato accanto al letto con una spada sguainata e aveva iniziato a inveire violentemente contro la donna, che gli rispondeva con altrettanta veemenza – in armeno, lingua che ignorava del tutto. La puerpera aveva anche tentato di aggredire fisicamente il guaritore, che dal canto suo aveva assunto un atteggiamento ancora più

<sup>10</sup> Su questo aspetto, in relazione a un altro esorcismo bizantino, cf. Arnaud (1913: 294).

<sup>11</sup> Cf. Patera (2015: 183-184). L'inintelligibilità di molti degli appellativi, d'altro canto, garantiva un'aura di affidabilità allo scongiuro, che avrebbe veicolato parole in un linguaggio differente da quello umano: cf. almeno Gager (1992: 9-10), anche per paralleli di interesse antropologico.





minaccioso recitando gli esorcismi uno dopo l'altro: a un tratto, la donna iniziò a tremare, poi a parlare umilmente, e infine si assopì. Al risveglio, avrebbe rivelato di essere stata assalita da un demone di forma femminile, e poi di non ricordarsi più nulla (Gautier 1980: 163 rr. 435-459).

In effetti, la presenza di simili minacce non deve stupire: già nella demonologia popolare bizantina, che in qualche caso fa sentire il suo influsso anche sulla letteratura demonologica in lingua dotta (non senza influssi sulle teorie demonologiche dell'Occidente moderno), era presente la concezione secondo cui i demoni fossero dotati di un corpo, per quanto sottile e tenue, capace di provare dolore<sup>12</sup>, e non mancano descrizioni di esorcismi in cui il celebrante andava oltre le parole e ricorreva alle maniere forti, infierendo sul posseduto per far del male allo spirito maligno annidato al suo interno. Ci si può limitare a citare un passo dalla *Vita di san Teodoro di Siceone* (18), risalente al VII secolo, in cui al giovane Teodoro si presenta un padre che gli reca il figlio, “posseduto da uno spirito impuro”, pregandolo di guarirlo. Il santo, ancora inesperto, non sa bene come comportarsi, ma è l'uomo a mostrargli come fare:

Ἵ δὲ πατὴρ τοῦ δαιμονιῶντος ἐπέδωκεν αὐτῷ φραγγέλλιον, καὶ μετὰ δακρῶν εἶπεν αὐτῷ· «κύριέ μου, δοῦλε τοῦ Χριστοῦ, λαβὼν τοῦτο καὶ ἐμβριμησάμενος τῷ τέκνῳ μου τύψον αὐτὸν λέγων· “ἔξελθε, ἔξελθε, ἀκάθαρτον δαιμόνιον, ἐκ τοῦ παιδίου τούτου ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου μου” (Festugière 1970, a cura di: I, 15)».

Il padre dell'indemoniato gli consegnò un flagello, e tra le lacrime gli disse: “Mio signore, servo di Cristo, dopo aver preso questo ed esserti scagliato contro mio figlio, colpiscilo dicendo: ‘Esci, esci, spirito impuro, da questo fanciullo nel nome del mio signore!’”.

Teodoro gli obbedisce e, dopo tre giorni di questo trattamento, il demonio decide finalmente di sloggiare.

In questi casi sembra di essere perlopiù di fronte ad azioni estemporanee, per quanto diffuse e probabilmente ricorrenti nel *modus operandi* di esorcisti e guaritori popolari. La questione è se la performatività dei testi esorcistici potesse giungere a contemplare, in forma codificata e ritualizzata, anche queste forme di violenza o coercizione fisica, finalizzate a “guarire” il posseduto dall'infestazione demoniaca e, contemporaneamente, dai malanni fisici a essa associati. La risposta è senz'altro positiva, come dimostra il caso del *Testamento di Salomone*, forse l'opera più rappresentativa di quella che è stata definita da E.V. Maltese (1995: 146) «demonologia clinica», che assume la funzione di «medicina destinata alle fasce sociali inferiori o emarginate, alternativa alla medicina scientifica».

<sup>12</sup> Cf. Maltese (1995: 139-156), con particolare riferimento al *De operatione daemonum*.



Il *Testamento* è un'opera dalla tradizione molto complessa (si tratta di un “testo vivo” nel quale quasi ogni singolo manoscritto fornisce una versione a parte, per quanto siano possibili raggruppamenti più o meno ampi), originatasi nella tarda antichità ma sopravvissuta, se si eccettuano alcuni frammenti papiracei, in codici datati dal XII secolo alla prima età moderna<sup>13</sup>. La cornice narrativa è costituita dal racconto di come Salomone ha ottenuto da Dio un prodigioso anello che gli permette di sottomettere i demoni, e delle vicissitudini che seguono fino all'innamoramento del re per una idolatra che lo porta alla rovina, alla quale segue il ravvedimento finale. In questo contesto viene introdotta una vera e propria lunga e pittoresca carrellata di spiriti maligni, ciascuno dei quali, descritto in dettaglio nel suo aspetto spesso mostruoso, intavola un dialogo, se non un battibecco, con il sovrano, confessandogli tutte le proprie malefatte e fornendo istruzioni per essere neutralizzato; alla fine Salomone punisce in qualche modo il demone, e passa oltre. Gli spiriti maligni (nelle versioni più estese ne vengono passati in rassegna una sessantina) sono responsabili molto spesso, oltre che della possessione vera e propria e di varie turbe psicologiche, anche di malattie e affezioni fisiche<sup>14</sup>, descritte molto nel dettaglio: si passa così dalla febbre semiterzana al mutismo, dalla cecità agli attacchi epilettici, dalle morti infantili (di cui è colpevole Obyzouth, corrispondente a Gello) al mal di testa, dal mal di gola al tetano, e poi ancora paralisi, coliche, diarrea, emorroidi, etc. I demoni rivelano a Salomone, che a sua volta la tramanda ai posteri, la cura esorcistica per queste affezioni, che consiste perlopiù nell'invocazione di un particolare angelo, talora accompagnata da gesti specifici.

Che il *Testamento* potesse essere adoperato come un testo esorcistico a carattere performativo è dimostrato dall'esistenza di varie versioni chiaramente adattate a un simile uso. Un caso notevole è quello del manoscritto Athina, *Ethnikì Vivliothiki tis Ellados*, 825 (datato 1710), che ai ff. 8v-12v, all'interno di una preghiera di liberazione ascritta ad «Atanasio d'Alessandria il Grande», riporta un'ampia sezione, purtroppo mutila, che riassume la carrellata demonologica del *Testamento di Salomone*, dove gli spiriti in questione sono esorcizzati lasciando, ancora una volta, metaforicamente “in bianco” lo spazio destinato al nome dell'afflittito. Basterà citare un paio di esempi:

Ὁρκίζω σε, δαιμόνιον πονηρὸν τὸ καλούμενον Φόνος, τὸ ἔχον μὲν πάντα τὰ μέλη τοῦ ἀνθρώπου, ἀκέφαλον δὲ ὄν, τὸ βλέπον διὰ τῶν μασθῶν, τὸ ποιοῦν βουβούς τοῦς ἀνθρώπους, τὸ καταργούμενον διὰ τῆς ἐμπύρου ἀστραπῆς, ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὀδεῖνα.

Ti scongiuro, malvagio demonio chiamato Phonos (“Omicidio”), che hai tutte le membra di un uomo ma sei senza testa, tu che vedi dalle mammelle, tu che rendi gli uomini muti, soggiogato per mezzo della folgore infuocata, allontanati *dal servo di Dio tal dei tali*.

<sup>13</sup> L'edizione di riferimento è ancora McCown (1922, a cura di), da integrare però, soprattutto per una importante messa a punto sulla storia della tradizione, con Bailey (2018).

<sup>14</sup> Per le attestazioni di questa credenza nell'ambito della demonologia popolare bizantina, cf. Joannou (1971: 19).



Ὅρκίζω σε, τὸ δεύτερον δαιμόνιον τὸ καλούμενον Βαρσαφαήλ, τὸ ἡμικράνους ποιοῦν τοὺς ἀνθρώπους τοὺς τῆ σῆ ὥρα κοιμωμένους, ἄκουσον, Γαβριήλ, ἔγκλεισον· καὶ εὐθέως ἀναχώρησον ἀπὸ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ ὀδεῖνα.

Ti scongiuro, il secondo demonio chiamato Barsaphaël, tu che procuri l'emicrania agli uomini che dormono nella tua ora, ascolta: "Gabriele, rinchiudilo!", e subito allontanati *dal servo di Dio tal dei tali*<sup>15</sup>.

L'esempio probabilmente più impressionante della performatività degli esorcismi curativi si può tuttavia rintracciare in un manoscritto del *Testamento di Salomone* conservato alla British Library (Harley 5596 = L), risalente al XV secolo. Da molto tempo era stato notato che il testo riportato dal codice presentava una serie di strane interpolazioni, talora contrassegnate a margine da una seconda mano con una crocetta, che rompevano il filo della narrazione, ma la cui natura non era stata compresa: si era pensato addirittura che potessero essere osservazioni estemporanee di un copista in merito a quello che accadeva nello *scriptorium* intorno a lui<sup>16</sup>. In realtà, com'è stato intuito e argomentato da Howard M. Jackson (1988), le enigmatiche interpolazioni di L sono istruzioni per il guaritore o esorcista che legge, in presenza del "paziente", il *Testamento* stesso. Probabilmente non sono state composte direttamente dal copista del manoscritto di Londra, ma erano presenti (forse a margine o nell'interlinea, anche con l'uso di parole-segnaie come rimando) in un antenato di quest'ultimo, e poi sono erroneamente confluite nel testo, peraltro spesso viziate da errori e fraintendimenti di ogni sorta.

Non sarà fuori di luogo passarle in rassegna. All'inizio (1.2, McCown 1922, a cura di: 7\*), quando si descrive la persecuzione da parte del demone Ornia ai danni di un fanciullo molto amato dal re Salomone, la didascalia inglobata nel testo recita

Εἶτα λέγει ὁ ἀναγινώσκων ἐκ τρίτου μεγαλοφῶνος ἐπᾶνω τοῦ ὀχλουμένου<sup>17</sup>.

Poi chi legge dice per tre volte a gran voce sopra il posseduto.

<sup>15</sup> Il testo greco è tratto da Delatte (1927-1939: I, 234 e 236), riscontrato sul manoscritto; su questa versione, che peraltro presenta notevoli punti di interesse, rimando a Braccini (2014: 292-294), oltre a una mia nuova edizione del testo di prossima pubblicazione.

<sup>16</sup> La surreale supposizione è avanzata da Duling (1983: 961 nota "d").

<sup>17</sup> Il testo greco, ricontrollato sul manoscritto e sulla base di A. Coppo, *Il manoscritto Harleianus 5596 del Testamento di Salomone: trascrizione, traduzione e commento a loci selecti*, diss. Torino 2015, è stato normalizzato in termini di spiriti e accenti, e sono state anche ricondotte alla norma alcune grafie itacistiche.



Segue la frase successiva del *Testamento*, secondo cui il demone Ornia «prende il dito della mano destra del fanciullo e lo succhiava». Il quadro presentato *in nuce* dall'istruzione è chiaro: c'è un celebrante che legge il testo sopra un indemoniato, e in circostanze precise deve ripetere, magari a voce più alta, particolari frasi.

In seguito (2.5, McCown 1922, a cura di: 15\*), appena prima che il demone Ornia venga condannato dallo stesso Salomone a tagliare le pietre per il tempio di Gerusalemme, L aggiunge una nuova istruzione:

καὶ σφραγίσας αὐτὸν μετὰ δακτυλιδίου εἶτα λαμβάνει ὁ ἀναγινώσκων μεθετέρων λίθων βαρυτάτων καὶ ἐπιθένει ἐπάνω τοῦ ὀχλουμένου ἕως οὗ βοῆσαι· ὅταν βοήσῃ ὁ ὀχλούμενος ὑπόταξον τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον τοῦ ἐξελθεῖν, καὶ εἶπεν αὐτῷ ἐξελθε ἀπὸ ὀνόματι τοῦ ἐπουρανίου βασιλέως θεοῦ ἡμῶν, καὶ τῆς σφραγίδος τῆς δωθείσης τῷ βασιλεῖ Σολομῶντι.

E avendolo sigillato con l'anello, poi chi legge prende ulteriori pesantissime pietre e le colloca sul posseduto finché non si metta a urlare; quando il posseduto urlerà, ingiungi allo spirito impuro di uscire, e digli<sup>18</sup>: “Esci, nel nome del re celeste nostro Dio, e del sigillo dato al re Salomone!”.

Subito dopo, appena prima che nel testo si accenni alla paura provata dal demone Ornia nei confronti degli strumenti di ferro necessari a tagliare le pietre, compare quest'interpolazione:

φοβουμένου[ς] δὲ αὐτοῦ λαβὲ ὁ ἀναγινώσκων σίδηρον ἄλυσσον ἐπίθεε ἐπὶ τοῦ ὀχλουμένου τῷ τραχήλῳ καὶ δῆσον σφόδρα ἕως οὗ βοήσῃ.

Temendo quello, tu che leggi prendi una catena di ferro, mettila al collo del posseduto e stringi forte finché non si metterà a gridare.

Nel prosieguo del testo, o forse è meglio dire del rituale, il demone femminile Onoscelide, colpevole di soffocare gli uomini o di pervertirli, è condannata a intrecciare canapa per i lavori di costruzione del tempio (4.12, McCown 1922, a cura di: 20\*). Le istruzioni, ancora una volta, prevedono che l'esorcista applichi al “paziente” ciò che legge:

εἶτα λαβὼν σχοινίον δῆσας τοῦ ὀχλουμένου<sup>19</sup> ἀσφαλῶς.

Poi avendo preso una corda, legando saldamente il posseduto.

<sup>18</sup> Il trådito εἶπεν è verosimilmente da correggere in εἰπέ.

<sup>19</sup> Verosimilmente da intendere come τὸν ὀχλούμενον.



La situazione per il malcapitato non è rosea, e in seguito è destinata a peggiorare. Quando Salomone ordina che il demone Asmodeo, responsabile tra l'altro di far appassire la bellezza delle fanciulle e di insidiare le giovani coppie di sposi, sia legato e preso a bastonate<sup>20</sup> (5.6, McCown 1922, a cura di: 22\*), il manoscritto L aggiunge

καὶ πάλιν περισφιγξον αὐτοῦ τοῦ ὀχλούμενου τὰς χεῖρας καὶ ἐξόρκισον αὐτοῦ τοῦ ἐξελεθεῖν καὶ τύψας τῆ<v> κεφαλῆ<v> τοῦ ὀχλούμενον<sup>21</sup> μετὰ κάλαμον καὶ μετὰ ἄρτίκου λέγε[ι] ἔξελεθε πονηρὸν δαιμόνιον ἐπ' ὀνόματι τοῦ Κυρίου καὶ τοῦ παιδὸς Σολομῶντος.

E di nuovo stringi le mani del posseduto e intimagli di uscire e colpendo la testa del posseduto con una canna e con ortica (?)<sup>22</sup> di': "Esci, malvagio demonio, nel nome del Signore e del Suo servo Salomone!".

Il capitolo su Asmodeo si rivela uno dei più temibili per il posseduto, giacché poco dopo (5.9, McCown 1922, a cura di: 23\*) compaiono nuove preoccupanti istruzioni. Asmodeo ha appena confessato di essere contrastato dall'angelo Raffaele, nonché dal fegato e dalla bile di un pesce affumicati su carboni, e il manoscritto L puntualmente aggiunge:

καὶ λαβὼν ὁ ἀναγινώσκων τὴν ἀγίαν διαθήκην ταύτην ἰχθύος χολὴν καπνίσας τὸν ὀχλούμενον λέγων· διώκει σε Ῥαφαήλ ὁ παρεστηκὸς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ λέγε τοῦτο τρις καὶ ἄρξου.

E tu che leggi questo santo testamento, avendo fumigato il posseduto con la bile di pesce, dicendo: "Ti caccia Raffaele che sta innanzi a Dio", di' questo tre volte e inizia.

Poco dopo Salomone condanna Asmodeo a portare ferri (il ferro, come si è visto, è un metallo aborrito dagli spiriti maligni) e a impastare malta per la costruzione del Tempio (5.12, McCown 1922, a cura di: 24\*). In due successive istruzioni, L prescrive:

<sup>20</sup> Sulla bastonatura del demonio da parte di asceti e santi bizantini, che in questa maniera riescono a metterlo in fuga, cf. almeno Joannou (1971: 26).

<sup>21</sup> Da intendere come ὀχλούμενου.

<sup>22</sup> Il greco μετὰ ἄρτίκου non dà senso, come rileva anche Jackson (1988: 39), che propone dubitativamente di emendare in ἀρτίφου, da una glossa in Esichio che significa "origano". Altrettanto dubbiosamente in questa sede traduco ipotizzando un qualche contatto tra questa parola e derivati del latino *urtica*, "ortica", che talora possono assumere una forma simile come il napoletano e abruzzese *ardike* e soprattutto *artica*, attestato presso gli Arumeni stanziati nella zona dell'Olimpo (Meyer-Lübke 1935: 757 n. 9090). Come mi segnala Sonia Macri, che qui ringrazio, in ambito siciliano la maggiorana, strettamente affine all'origano, è connessa alla protezione dell'onore femminile contro i seduttori; l'ortica a sua volta compare in molte tradizioni europee come rimedio contro apparizioni, sortilegi e fattucchiere (De Gubernatis 1878-1882, II: 220-221 e 271-274).



ποίησον σίδηρον ὡσπερμανιάκην καὶ βαλὼν τοῦ ὄχλουμένου εἰς τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἀναγινώσκων τὴν ἄνω<sup>23</sup> ταύτην διαθήκην εἶτα λέγει ὁ ἀναγινώσκων...

καὶ λαβὼν ὁ ἀναγινώσκων ἐκ τῶν τεσσάρων γωνιῶν τοῦ ναοῦ τοῦ δεσποτικοῦ χωριγὴν<sup>24</sup> ἐκ τῆς ἐπικειμένης ὕλης καὶ τοίχους καὶ τρίψας αὐτὸν καὶ ποιήσας ψηλὸν<sup>25</sup> εἶτα λαβὼν ὑδρίας δέκα γεμᾶται ἐπὶ τὴν χωριγίαν καὶ σταλάξας ἀπὸ ἐκάστης ὑδρίας καὶ πηλὸν χρίσας ὁ ἀναγινώσκων ἐπὶ τὸ μέτοπον τοῦ ὄχλουμένου καὶ τὸν πύγωνα καὶ τῶν δύο ὠτίων, εἶτα ἀπογυμνῶσας τὸν ὄχλούμενον καὶ ἀνατρίψας αὐτοῦ ὅλον τὸ σῶμα μετὰ τῆς χωριγίας ἀπὸ τοῦ ἀμφαλοῦ<sup>26</sup> καὶ ἄνω εἶτα ὁ ἀναγινώσκων πάλιν τὴν ἄνω<sup>27</sup> ταύτην διαθήκην...

Fai un ferro come un collare e mettilo al collo del posseduto e leggendo questo santo testamento poi il lettore dice...

E avendo preso il lettore materiale dai quattro angoli del tempio del Signore, dal legno di rivestimento e dal muro, e avendolo pestato e avendolo reso malta, poi avendo preso dieci recipienti li riempi di materiale, e il lettore versando da ciascun recipiente e ungendo di malta la fronte del posseduto, la barba e le due orecchie, e poi avendo spogliato il posseduto e avendone frizionato tutto il corpo con il materiale dall'ombelico in su, poi di nuovo chi legge questo santo testamento...

Per quanto il testo delle istruzioni sia spesso corrotto e oscuro, è chiaro che qui è in atto un vero e proprio *re-enactment* delle sequenze narrative del *Testamento*. A questo proposito si può osservare che Jackson (1988: 43) si era interrogato sul riferimento al «tempio del Signore», ritenendo che fosse «sheer fantasy» finalizzata in un certo senso a calare il celebrante, che svolge le veci di Salomone, ancora di più nella parte. In realtà qui si può ritenere che il tempio in questione non sia quello di Gerusalemme, ma più semplicemente un qualunque luogo di culto cristiano presso il quale opera l'esorcista al quale sono rivolte le istruzioni.

Quando in seguito Salomone ordina a Belzebù di tagliare i marmi pregiati per il tempio (6.9, McCown 1922, a cura di: 27\*), appena prima della frase “tutti i demoni iniziarono a gridare a gran voce per il loro re Belzebù”, L prescrive che il lettore si avvicini al petto del posseduto ripetendola tre volte a gran voce (ὁ ἀναγινώσκων ἐγγίσας τοῦ ὄχλουμένου ἐπὶ τοῦ στήθους λέγων ἐκ τρίτου μεγαλοφώνως); subito dopo, appena prima che il re dei demoni insegni a Salomone una fumigazione a base, tra l'altro, di incenso, nardo e zafferano, per sostenere le case durante i terremoti, il manoscritto di Londra riporta “e avendo preso chi legge nardo e zafferano e avendo fumigato il posseduto...” (καὶ λαβὼν ὁ ἀναγινώσκων νάρσιν καὶ κρόκον καὶ καπνίσας τὸν ὄχλούμενον). In questo caso, la

<sup>23</sup> Si tratta con ogni verosimiglianza di una corruzione per ἄγιαν.

<sup>24</sup> Da intendere verosimilmente come χορήγιν: cf. Braccini (2014: 297).

<sup>25</sup> Con ogni probabilità da intendere come πηλόν.

<sup>26</sup> Ovviamente da leggere ὀμφαλοῦ.

<sup>27</sup> Se non è una corruzione per ἄγιαν (v. sopra), potrebbe indicare la parte precedente del *Testamento*?



performatività si distacca dal senso del testo (la fumigazione in questione non ha nulla a che vedere con la messa in fuga del demone, ma con la stabilità degli edifici), e si concentra invece sulle suggestioni verbali, forse giocando sulla capacità di comprendere solo parzialmente un testo in lingua dotta da parte del “paziente” e dei suoi familiari.

L’ultima interpolazione è stata inserita nella sezione riguardante il demone *Helix tephros*, “Spirale di cenere”, personificazione di tempeste di sabbia e trombe d’aria<sup>28</sup>. Lo spirito rivela (7.6, McCown 1922, a cura di: 30\*) che, se qualcuno pronuncerà le parole *vultalà, thallà, melchàl*, lo curerà dalla febbre semiterzana. Appena prima dei tre *nomina barbara* in questione, L inserisce

καὶ κράτει τοὺς δύο δακτύλους τοῦ ὀχλουμένου καὶ εἶπε οὕτως εἰς τὸ δεξιὸν τοῦ ὀτίον ἐπτάκις.

E afferra le due dita del posseduto e digli per sette volte nell’orecchio destro.

Con quest’ultima istruzione, fortunatamente meno invasiva di altre nei confronti del “paziente”, si conclude l’apporto, veramente straordinario, che il manoscritto di Londra fornisce per comprendere le modalità performative con cui, certo in maniera disapprovata dalle gerarchie ecclesiastiche ma verosimilmente accettata dai fedeli e dagli strati più bassi del clero, aveva luogo un esorcismo, il cui fine, come si è visto, era quello di restituire la salute, spirituale ma anche fisica, ai “posseduti”.

Intervenire sul diavolo permette insomma di intervenire sul corpo del “paziente”, ma per farlo nella maniera più efficace occorre far rivivere al “pubblico” dell’esorcismo l’evento mitico dal quale è scaturito il rituale, e che costituisce contemporaneamente il suo modello e la garanzia della sua operatività. Il *performer* dell’esorcismo può inserire nella narrazione i nomi di chi gli sta davanti, facendo sì, come si è visto nel caso di Gello, che san Sisinnio o san Michele ottengano dalla diavolessa la garanzia espressa che non farà del male a una determinata famiglia; oppure, come nel caso del manoscritto L del *Testamento di Salomone*, lo stesso *performer* può intervenire direttamente sul posseduto, percuotendolo, urlandogli contro, legandolo, cospargendolo di malta esattamente come Salomone fa ai demoni che di volta in volta gli si presentano. Il *re-enactment* è un meccanismo molto importante, che indubbiamente sembra potenziare le parole più o meno arcane dell’*historiola* e del rituale e costituisce un culmine, particolarmente sconvolgente, degli aspetti performativi che percorrono l’esorcismo. In anni recenti non sono mancati studi ad ampio raggio sulle valenze psicologiche e neurobiologiche di presunte possessioni ed esorcismi, ma, forse anche per il difficile accesso alle fonti, quest’aspetto sembra essere stato trascurato, così come l’elemento della violenza esercitata sul posseduto per colpire lo spirito maligno dentro di lui<sup>29</sup>. L’auspicio è che questo contributo

<sup>28</sup> Sulla denominazione di questo demone, resa in maniera molto discorde nella tradizione, cf. Braccini (2011).

<sup>29</sup> Il riferimento principale è McNamara (2011), che pure si sofferma (e.g. pp. 138-139), nel contesto di una teoria più estesa, sul ruolo di capro espiatorio che il posseduto si trova a svolgere rispetto a una serie di tensioni



possa in qualche modo portare a una conoscenza più ampia testi che sono stati diffusi e importanti dalla tarda antichità fino quasi ai nostri giorni, e che gettano una luce importante, anche se per molti versi inquietante, sul modo di concepire la malattia e di attuare performativamente la sua cura in un mondo che si riteneva infestato da demoni.

## Bibliografia

- Allatius, L. (1645), *De templis Graecorum recentioribus, ad Ioannem Morinum; de narthece ecclesiae veteris, ad Gasparem de Simeonibus; nec non de Graecorum hodie quorundam opinionibus, ad Paullum Zacchiam, apud Iodocum Kalcovium et socios, Coloniae Agrippinae.*
- Arnaud, L. (1913), *L'exorcisme κατὰ τῆς ἄβραç attribué à saint Grégoire*, in «Échos d'Orient», XVI, pp. 292-304.
- Atanassova, D. (2013), *Narrating Exorcism and Performing Prayers (Aspects of Performativity of Some Early Martyria Spread in South Slavic Milieu)*, in «Старобългарска литература», XLVII, pp. 362-376.
- Bailey, R. (2018), *Greek Manuscripts of the Testament of Solomon in the Biblioteca Apostolica Vaticana*, in Di Tommaso, L. – Henze, M. – Adler, W. (2018, a cura di), pp. 170-212.
- Braccini, T. (2011), *Demoni e tempeste: su un passo del Testamento di Salomone*, in «Medioevo greco», XI, pp. 23-33.
- Braccini, T. (2012), *La fata dai piedi di mula: licanotropi, streghe e vampiri nell'Oriente greco*, Encyclomedia, Milano.
- Braccini, T. (2014), *Per il testo e l'esegesi del Testamento di Salomone: in margine a una recente pubblicazione*, in «Medioevo greco», XIV, pp. 289-305.

---

presenti nella comunità. Cenni assai interessanti sull'uso, in varie culture del Vecchio Mondo, di percosse e violenza ai danni del posseduto per espellere gli spiriti maligni compaiono in Parrinder (1994: 220, 222 e 224) e Crapanzano (1996: 517). La prassi non manca di attestazioni nemmeno in ambito occidentale, come emerge per esempio già nei *Dialogi* di Gregorio Magno, in cui compare un'indemoniata che i parenti, prima di ricorrere a esorcismi ufficiali, affidano a più rustici *malefici* che la immergono in un fiume (1.10.2-5), per non parlare dello stesso Benedetto che libera un fratello posseduto tirandogli uno schiaffo (2.30.1).





- Cancik, H. – Schneider, H. (2006, a cura di), *Brill's New Pauly*, edizione online (2006), consultato il giorno 10/1/2018 all'indirizzo [http://dx.doi.org.bibliopass.unito.it:2048/10.1163/1574-9347\\_bnp\\_e515850](http://dx.doi.org.bibliopass.unito.it:2048/10.1163/1574-9347_bnp_e515850).
- Chaniotis, A. – Corsten, T. – Stroud, R.S. – Tybout, R.A. (2004), *SEG 54-1564. Trikomo. Christian exorcistic text on a lead leaf, early 8th cent. A.D.*, in *Supplementum Epigraphicum Graecum*, LIV, consultato online il giorno 20/1/2018 all'indirizzo [http://dx.doi.org.bibliopass.unito.it:2048/10.1163/1874-6772\\_seg\\_a54\\_1564](http://dx.doi.org.bibliopass.unito.it:2048/10.1163/1874-6772_seg_a54_1564).
- Charlesworth, J.H. (1983-1985, a cura di), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Doubleday, GardenCity, 2 voll.
- Crapanzano, V. (1996), s.v. *Possessione spiritica*, in Eliade, M. (1993-2010), III, pp. 511-520.
- De Gubernatis, A. (1878-1882), *La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal*, C. Reinwald et C<sup>ie</sup>, Paris, 2 voll.
- Delatte, A. (1927-1939), *Anecdota Atheniensi*, H. Vaillant-Carmanne – É. Champion, Liège – Paris, 2 voll.
- DiTommaso, L. – Henze, M. – Adler, W. (2018, a cura di), *The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone*, Brill, Leiden – Boston.
- Dmitrievskij, A.A. (1901, a cura di), *Описание литургических рукописей, II: Εὐχολόγια*, Тип. Universiteta sv. Vladimira, Kiev.
- Duling, Ch. (1983), *Testament of Solomon*, in Charlesworth, J.H. (1983-1985, a cura di), I, pp. 960-987.
- Eliade, M. (1993-2010), *Enciclopedia delle religioni*, edizione tematica europea a cura di D.M. Cosi, L. Saibene, R. Scagno, Marzorati – Jaca Book – Città Nuova, Settimo Milanese – Milano – Roma, 16 voll.
- Festugière, A.-J. (1970, a cura di), *Vie de Théodore de Sykéôn*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 2 voll.
- Frankfurter, D. (2001), *Narrating power: the theory and practice of the magic historiola in ritual spells*, in Meyer, M. e Mirecki, P. (2001, a cura di), pp. 457-476.
- Gager, J.G. (1992), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford University Press, New York – Oxford.
- Gautier, P. (1980), *Le De daemonibus du Pseudo-Psellos*, in «Revue des études byzantines», XXXVIII, pp. 105-194.



- Giannobile, S. (2004), *Un dialogo tra l'arcangelo Michele e il demone Abyzou in un'iscrizione esorcistica cipriota*, in «Mediterraneo Antico», VII, 2, pp. 727-750.
- Giannobile, S. e Jordan, D.R. (2006), *A Lead Phylactery from Colle San Basilio (Sicily)*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XLVI, pp. 73-86.
- Graf, F. (2006), s.v. *historiola*, in Cancik, H. – Schneider, H. (2006, a cura di).
- Greenfield, R.P.H. (1989), *Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories*, in «Byzantina», XV, pp. 83-141.
- Hann, Ch. e Goltz, H. (2010, a cura di), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, University of California Press, Berkeley.
- Istrin, V.M. (1899), *Апокрифическое мучение Никиты*, *Ekonomičeskaja tipografija*, Odessa.
- Jackson, H.M. (1988), *Notes on the Testament of Solomon*, in «Journal for the Study of Judaism», XIX, pp. 19-60.
- Joannou, P.-P. (1971), *Démonologie populaire – démonologie critique au XIe siècle; la vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, O. Harrassowitz, Wiesbaden.
- Kazhdan, A.P. (1991, a cura di), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York – Oxford, 3 voll.
- Kotansky, R. (1995), *Remnants of a Liturgical Exorcism on a Gem*, in «Le Muséon», CVIII, pp. 143-156.
- Kurtz, E. (1901), rec. a *Jahrbuch der Historisch-Philologischen Gesellschaft bei der Kaiserl. Neurussischen Universität (zu Odessa)*, VII, *Byzantinische Abteilung IV, Odessa 1899*, in «Byzantinische Zeitschrift», X, pp. 234-246.
- Maltese, E.V. (1995), *Dimensioni bizantine: donne, angeli e demoni nel Medioevo greco*, Scriptorium, Torino.
- McCown, Ch. Ch. (1922, a cura di), *The Testament of Solomon*, edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna, with Introduction..., J.C. Hinrichs, Leipzig.



- McNamara, P. (2011), *Spirit Possession and Exorcism: History, Psychology and Neurobiology*, II: *Rites to Become Possessed, Rites to Exorcize "Demons"*, Praeger, Santa Barbara – Denver – Oxford.
- Meyer, M. e Mirecki, P. (2001, a cura di), *Ancient Magic and Ritual Power*, Brill, Boston – Leiden 2001.
- Meyer-Lübke, W. (1935), *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, C. Winter, Heidelberg (terza ed.).
- Naumescu, V. (2010), *Exorcising Demons in Post-Soviet Ukraine: A Monastic Community and its Imagistic Practice*, in Hann, Ch. e Goltz, H. (2010, a cura di), pp. 155-176.
- Naveh, J. e Shaked, S. (1985), *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Magnes Press – Brill, Jerusalem – Leiden.
- Oikonomidis, D.B. (1953-1954), 'Εξορκισμοὶ καὶ ἰατροσόφια ἐξ Ἑπειρωτικοῦ χειρογράφου, in «Epereteris tou Kentrou Ereunes tes Ellenikes Laographias», VIII, pp. 14-40.
- Parrinder, G. (1994), s.v. *Esorcismo*, in Eliade, M. (1993-2010), II, pp. 217-226.
- Passalis, H. (2014), *From written to oral tradition. Survival and transformation of st. Sisinnios prayer in oral Greek charms*, in «Incantatio», IV, pp. 111-138.
- Patera, M. (2015), *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent: peurs enfantines et adultes*, Brill, Leiden - Boston.
- Sathas, K.N. (1872-1894), Μεσαιωνική βιβλιοθήκη, typois tou Phoinikos, en Venetia, 7 voll.
- Taft, R.F. e Kazhdan, A.P. (1991), s.v. *Exorcism*, in Kazhdan, A.P. (1991, a cura di), III, p. 771.
- Usener, H. (1886), *Acta S. Marinae et S. Christophori*, in *Festschrift zur fünften Säcularfeier der Carl-Ruprechts-Universität zu Heidelberg*, Universitäts Buchdruckerei von Carl Georgi, Bonn.