

La cerimonia di rinnovo del patto come funzione principale di Qumran

di
Daniel Vainstub
Dipartimento di Bibbia, Archeologia e Vicino Oriente antico, Università Ben-Gurion, Beer Sheva 8410501, Israele

Redattore accademico: Jaime Vázquez Allegue

Religioni 2021 , 12 (8), 578; <https://doi.org/10.3390/rel12080578>

Ricevuto: 28 giugno 2021 / Rivisto: 19 luglio 2021 / Accettato: 21 luglio 2021 / Pubblicato: 27 luglio 2021

Sintesi

A differenza di qualsiasi altro gruppo o filosofia nell'antico giudaismo, la setta *yahad* obbligava tutti i membri della setta a lasciare i loro luoghi di residenza in tutto il paese e a riunirsi nel sito centrale della setta per partecipare a una speciale cerimonia annuale di rinnovamento dell'alleanza tra Dio e ciascuno dei membri. L'aumento delle comunità che componevano la setta e la loro diffusione in tutto il paese durante il I secolo aC richiese lo sviluppo dell'infrastruttura appropriata per ospitare questo incontro annuale a Qumran. Di conseguenza, l'ospitare il raduno divenne la funzione principale del sito e la spianata meridionale con gli edifici che la circondavano divenne l'epicentro del sito.

Parole chiave: [Qumran](#) ; [Documento di Damasco](#) ; [pergamene](#) ; [mikveh](#)

1. Introduzione

L'argomento di questo articolo è l'incontro annuale durante la festa di Shavuot di tutti i membri delle comunità che componevano la setta *yahad*.¹ Dopo un attento esame delle prove di questo incontro annuale negli scritti della setta e l'analisi dei dati archeologici sullo sviluppo del sito di Qumran, è apparso evidente che nella generazione successiva a quella dei fondatori del sito, lo svolgimento del raduno annuale divenne la principale *ragion d'essere* del sito e il fattore che ne determinò lo sviluppo architettonico.

2. La cerimonia di rinnovo del patto

Gli scritti Qumranici ci informano di un evento molto significativo nella vita della setta, una cerimonia di rinnovamento dell'alleanza tra Dio e ciascun membro della setta, descritta letteralmente come "il passaggio nell'alleanza", che si è svolta "anno dopo anno per finché durerà il dominio di Belial" (1QS II, 19). La celebrazione era un evento esclusivamente qumranico,² distinguendo le comunità e i loro scritti trovati nelle grotte di Qumran da qualsiasi altro gruppo ebraico o filosofia conosciuta di questo periodo.

La fonte di ispirazione biblica più comunemente accettata per la cerimonia del "passare nell'alleanza" sono le istruzioni per la cerimonia dell'alleanza da eseguire sui monti Garizim ed Ebal in Dt 27-28 e la successiva chiamata a osservare questa alleanza in Dt 29, come così come la descrizione della cerimonia stessa in Giosuè 8:30-35. Il parallelismo tra la cerimonia sui monti Garizim ed Ebal e la cerimonia a Qumran non si limita alla funzione dei sacerdoti e dei leviti - rispettivamente benedire e maledire il popolo - ma si estende anche al vocabolario; il verbo עבר "passare" con un oggetto diretto che significa "patto", "legge" o "ordine" normalmente significa "trasgredire" nell'ebraico biblico (es. Dt 17:2; 26:13; Gs 7:11, 15; 23:16; Gdc 2:20; 1 Sam 15:24; 2 Re 18:12; Is 24:5; Os 6:7; 8:1; Sl 148:6; Est 3:3; Dn 9:11) , così come in ebraico Qumranico (es. 1QM LV, 7, 17 (בריתי לעבור); 1 QS V, 7, 14; CD I, 20). L'unica occorrenza nella Bibbia di עבר e ברית che usa la preposizione ב, letteralmente "passare in un'alleanza", è in Dt 29:11, mentre la sua unica ricorrenza nei rotoli di Qumran è nella descrizione del rinnovamento del patto ispirato dal passo del Deuteronomio, entrambe le occorrenze che esprimono il trapasso dei partecipanti alla cerimonia³ e diverso dall'ebraico rabbinico, in cui la stessa espressione significa "trasgredire", così come senza la preposizione ב (es. m. Hal. 1:2; 5:4; m. Pesah. 3:1; m. B. Me 5:12). Un'altra fonte biblica che potrebbe aver influenzato la

terminologia di Qumranic per la cerimonia è Ez 20:36-38, dove Dio dice che farà passare (עֲבֵרְתִינָהּ) il popolo selezionato sotto il suo bastone da pastore nel patto (הַבְּרִית), separando (וַיִּבְרֹתֵי) il malvagi.⁴ Inoltre, il termine “si benedice nel suo cuore” (בִּלְבָבוֹ יִתְבַּרֵּךְ) e il suo significato in questo contesto sono presi da Dt 29,19 (vedi sotto).

La celebrazione annuale è registrata sia nella Regola comunitaria che nel Documento di Damasco⁵ ed è uno dei punti che hanno in comune ([Hempel 2010, specialmente p. 128](#)), un fatto che porta a concludere che l'evento è stato significativo nella vita della setta, in cui tutti i membri a pieno titolo dei diversi tipi di comunità descritti in queste due composizioni confluivano in un unico luogo una volta l'anno.

Nella Regola comunitaria, la descrizione della celebrazione si trova in un posto molto onorato all'inizio dopo l'introduzione (1QS II, 19-III, 12).⁶ Alcuni manoscritti della Regola comunitaria provenienti dalla grotta 4, però, mancano di questi passaggi.⁷

La sezione del Documento di Damasco che discute esplicitamente la cerimonia del rinnovo del patto manca nelle versioni della composizione della Genizah del Cairo, ma è parzialmente conservata in tre (4Q266 1, 4Q270 7 II e 4Q269 16, 15-18; vedi [Hempel 2009, p. 371](#)) dei dieci manoscritti della composizione rinvenuti nelle grotte di Qumran (4Q266-273; 5Q12; 6Q15). Molto probabilmente, la sezione è stata collocata alla fine della composizione ([Baumgarten et al. 2006, pp. 3-4](#); [Hempel 2010, p. 127](#)), e secondo Fraade, l'intero documento era "un'antologia che è stata attinta in modo da fornire 'un copione' performativo ... per la cerimonia annuale di rinnovo dell'alleanza" ([Fraade 2011, pp. 238, 245](#)), un punto di vista condiviso da Falk ([Falk 1998, pp. 228, 234](#)). Questa conclusione è in linea con quella di Mandel, che in precedenza aveva concluso che il Documento di Damasco era costruito in inclusione ([Mandel 2004](#)).

Una delle differenze più importanti e note tra il Documento di Damasco e la Regola comunitaria è che il Documento regola di Damasco, tra le altre, le comunità catalogate come מַחֲנוֹת "campi", i cui membri potrebbero essere sposati e avere figli, come il tipo di Esseni registrato da Giuseppe Flavio in *JW* 2.8.8. Indubbiamente, la convergenza annuale dei membri della comunità che non solo provenivano da luoghi diversi, ma seguivano anche regole e codici sociali diversi, è stato un evento molto significativo che ha richiesto un'operazione logistica su larga scala.

Altri testi relativi alla cerimonia di rinnovo del patto si trovano nelle seguenti composizioni Qumraniche: 4QBerakhot (4Q286-290), che contiene un testo che è stato declamato nella cerimonia di rinnovo del patto ([Nitzan 2000](#); [Nitzan 2014, pp. 179-85](#); [Falk 1998, pag. 236](#)); il Rotolo 5Q13, che è sopravvissuto molto parzialmente⁸ e, molto probabilmente, il Rotolo 4Q275. La composizione 4QBerakhot contiene benedizioni a Dio e maledizioni su Belial e su tutti coloro che “appartengono al suo destino” (cioè coloro che non appartengono alla setta *yahad*), declamata dai partecipanti alla cerimonia basata su speculazioni mistiche della Merkabah ([Nitzan 2000](#)). Le esaltate parole delle benedizioni, che molto probabilmente furono pronunciate in uno dei momenti culminanti della cerimonia, avevano lo scopo di rafforzare la fede dei partecipanti nella particolare percezione fondamentali della setta *yahad* per quanto riguarda il vero calendario e le date della festa, l'esclusiva legittimità dei sacerdoti della *yahad* e la selezione da parte di Dio dei Figli della Luce (membri della *yahad* che partecipano alla cerimonia), mentre Dio stesso e i suoi angeli prendono parte alla cerimonia stando in piedi nel loro santuario celeste ([Nitzan 2014, pp. 180-82, 85](#)). Indubbiamente, la cerimonia è stata una profonda esperienza spirituale che ha dotato i partecipanti di una fede rafforzata che li avrebbe accompagnati per un anno intero dopo il loro ritorno nelle loro comunità. Il rotolo 4Q275, di cui sopravvivono solo tre piccoli frammenti, menziona persone “che percorrono i sentieri... nel terzo mese (Sivan)” (וְהַשְּׁלִישׁ בַּחֹדֶשׁ [וְהַשְּׁבִילִי אֶת הַלְּכִים]).⁹

La cerimonia annuale del rinnovo dell'alleanza è l'esito e il seguito di una concezione fondamentale nell'ideologia della setta: l'alleanza tra Dio e i Suoi figli scelti della Luce che li separa dai Figli delle tenebre ed è la continuazione di una catena di alleanze stipulate da Dio, come l'Apocalisse sul monte Sinai, iniziata con Noè dopo il Diluvio. Attraverso queste alleanze, Dio eleggeva i Suoi eletti secondo il principio della riduzione attraverso le generazioni, e i membri della *yahad* erano i Figli della Luce scelti da Dio in quel momento ([Nitzan 2014, pp. 170-74](#); [Schiffman 2004](#)), come si legge all'inizio del Documento di Damasco: “ma quando si ricordò del patto degli antenati, lasciò un residuo a Israele e non permise che fossero totalmente distrutti” (לְכֹלָה נִתְּנָם וְלֹא לְיִשְׂרָאֵל שְׂאִירֵיט רֵאשׁוֹנִים בְּרִית וּבִזְכוּר). Tuttavia, a differenza delle precedenti alleanze, quella attuale, chiamata “nuova alleanza” nel Documento di Damasco, ha una dimensione personale molto rilevante: l'uomo che viene accettato come membro e si unisce alla setta “entra

nell'alleanza" (בברית בא) ed è quindi incorporato nel patto tra Dio e la setta *yahad*. La sua partecipazione per la prima volta alla cerimonia annuale di rinnovo dell'alleanza pone fine al suo periodo di candidatura, dopo il quale viene finalmente accettato come membro a pieno titolo della setta (vedi [Falk 1998, p. 219](#); [VanderKam 2009, pp. 226-27](#)). Vale a dire, ogni anno, insieme al rinnovo dell'alleanza, nuovi membri "entrano nell'alleanza" dopo aver completato con successo la loro candidatura in una delle comunità dello *yahad*. Tutti i membri della setta erano obbligati anno dopo anno a "passare il patto" (יומי כול בשנה שנה) (בליעל ממשלה), che è il patto speciale tra la comunità *yahad* e Dio, e partecipare alla cerimonia annuale di rinnovo dell'alleanza fino alla fine della "regola di Belial", vale a dire fino alla fine dei giorni. Il mancato rispetto di tale condizione comporterebbe l'espulsione di un membro dalla setta, la pronuncia di maledizioni divine su di lui e la sua inclusione tra i Figli delle Tenebre. Questo incontro annuale unico, in cui ogni membro ha ratificato la sua appartenenza alla setta, avrebbe portato i membri della *yahad* all'*enfuria* da un lato e alla santa paura dall'altro.

Al di là del fatto che celebrare il rito del rinnovo dell'alleanza era un obbligo halakhico di ogni membro della setta, il raduno annuale di tutti i membri delle congregazioni dello *yahad* in un unico luogo era probabilmente l'evento più importante dell'anno. Al raduno partecipavano anche i saggi e i capi della setta, compresi tutti i titolari della carica di מבקר [Sorvegliante – Èpitropos],¹⁰ che guidavano le diverse comunità del Paese. Le preghiere e i rituali condivisi condotti durante lo Shabbat comune (sotto) e la festa non facevano altro che aumentare i sentimenti di trascendenza ed esaltazione. Secondo Fraade, il raduno annuale era l'evento rituale e liturgico più importante nel ciclo delle feste annuali della comunità di Qumran.¹¹

Come dettagliato nella Regola della comunità, la cerimonia è stata condotta in modo simile, ma non identico, alla cerimonia di rinnovo dell'alleanza sui monti Ebal e Garizim ai giorni di Giosuè, come descritto in Dt 27-28 e Josh 8:30-35. Tutti i membri della *yahad* si radunavano in un luogo e camminavano in fila tra i sacerdoti e i leviti. I sacerdoti leggevano solennemente le benedizioni, i Leviti leggevano le maledizioni e i membri dello *yahad* esprimevano il loro consenso dicendo "Amen, amen!" La sincera convinzione che Dio e i suoi angeli vedessero le vere intenzioni e pensieri di ogni membro della setta che stava per partecipare alla cerimonia e che una cerimonia parallela si stesse svolgendo in cielo con la partecipazione degli angeli ([Nitzan 2014, pp. 179-85](#)) avrebbe creato timore e tremore nel cuore di un partecipante che temeva che potesse esserci un difetto nella purezza della sua fede e che potesse peccare prestando un falso giuramento agli occhi di Dio. Una persona che avesse partecipato alla cerimonia anche se la sua fede fosse stata incompleta "benedice se stesso nel suo cuore" (בלבבו יתברך) e sarebbe stato condannato, poiché "il suo spirito sarebbe stato distrutto senza perdono", "tutte le maledizioni di questo patto si sarebbero aggrappate a lui e Dio lo avrebbe separato per il male. Sarebbe stato reciso di mezzo a tutti i Figli della Luce" (1QS II, 11-18), maledizioni che avrebbero terrorizzato e dissuaso ogni membro che non fosse stato completamente sicuro della purezza dei suoi pensieri. Un membro dello *yahad* che si fosse rifiutato di partecipare alla cerimonia veniva considerato uno che "rifiuta di entrare nell'alleanza di Dio" (אל בברית לבוא מואס), e quindi subito espulso dalla setta e decretata la sua sentenza: "impuro! impuro! sarà" per tutti i giorni della sua vita, "non sarà purificato mediante l'espiazione, né mondato mediante acque purificatrici, né santificato mediante mari e fiumi..." (1QS II, 26-III, 6). Questa descrizione è coerente con la descrizione di Giuseppe Flavio (*JW* 2.8.8) degli Esseni che furono espulsi dalle loro comunità e vagarono per la terra, miserabili e umiliati.

La descrizione della cerimonia nel Documento di Damasco include una frase contenente due informazioni che sono di fondamentale importanza per i nostri scopi e che mancano nella Regola comunitaria: "E tutti [gli abitanti] dei campi (המחנות) si raduneranno nel terzo mese e malediranno chiunque devia a destra [o a sinistra dalla] Torah".¹²

A. Da questa descrizione apprendiamo solo che la cerimonia ha avuto luogo nel mese di Sivan. Tuttavia, secondo l'opinione [condivisa](#), il riferimento è a Shavuot ([Weinfeld 1990, pp. 20-21, 23, 30-31](#); [Nitzan 2014, pp. 172-74](#)), un fatto che non sorprende, poiché secondo un'opinione comune nel periodo del Secondo Tempio, i patti precedenti, compreso il patto del Monte Sinai e la ricezione della Torah, furono stabiliti nella stessa data ([Nitzan 2014, pp. 172-73](#)). Anche il Libro dei Giubilei (6:11,17) sembra alludere allo svolgimento della cerimonia del rinnovo dell'alleanza a Shavuot: "dovrai fare un'alleanza con i figli di Israele in questo mese... dovrete celebrare la festa di Shavuot in questo mese una volta all'anno, per rinnovare l'alleanza ogni anno" (ושנה שנה בכל הברית את לחדש בשנה פעם הזו בחודש השבעות חג את יעשו כי) (vedi [Weinfeld 1990, p. 30](#); [Licht 1965, p. 56](#); [Nitzan 2014, pp. 172-73](#); [Milik 1957, p. 77](#)). Secondo

Wacholder, la cerimonia si è svolta il 16 di Sivan, il giorno successivo a Shavuot ([Wacholder 2007, p. 367](#)). Secondo Baumgarten, non si tenne il giorno stesso di Shavuot, ma durante i tre giorni precedenti, ¹³chiamati i "tre giorni di restrizione" nella tradizione farisaica basati sui giorni di purificazione comunitaria prima dell'alleanza sinaitica (Esodo 19:10-12). Quindi, in questa interpretazione, il raduno con tutti i suoi rituali è iniziato nella settimana precedente Shavuot. Nel calendario Qumranico, Shavuot cade sempre di domenica, quindi in effetti era un raduno di due giorni che includeva la festa e lo Shabbat che la precedeva.

B. La seconda informazione è che tutte le congregazioni *yahad* del tipo campo erano obbligate a riunirsi per la cerimonia in un unico luogo, una legge che apparentemente si applicava anche alle comunità *yahad* che vivevano nelle città accanto alla popolazione ebraica in generale, secondo due frammenti parzialmente conservati del Documento di Damasco: (1) "i santi nei loro accampamenti [e] le loro città in al[...]" (4Q266 5 II) (4Q266 5 II; [Baumgarten et al. 2006, p. 36](#)) e (2) "per tutti coloro che abitano nei loro [accampamenti] e tutti coloro che abitano [bene] nelle loro [città.] Ecco, è tutto scritto in conformità con l'interpretazione finale del [la] Torah (4Q270 7 II, 13)." ¹⁴ Questa prova critica è situata poco dopo una menzione del raduno nazionale nel mese di Sivan nel seguente ordine: Riga 11 "... nel] terzo mese e male[dizione ...]" ... Riga 12 "... questa è l'interpretazione dei precetti " (המשפטים פרוש זה), molto probabilmente una frase introduttiva prima di alcuni dettagli del raduno di cui sopra.

Gli accampamenti citati nel Documento di Damasco sono le comunità isolate della setta *yahad* sparse per il Paese, e sembra che anche le direttive della Regola comunitaria riguardo alle piccole comunità di quindici, dieci o anche meno membri "in tutte le loro residenze" fare riferimento ad essi (1QS VI, 2-5; VIII, 1-2).

Da tutto quanto precede, risulta che una volta all'anno, prima di Shavuot secondo il calendario Qumranico, tutti i membri delle congregazioni che *facevano parte della* setta *yahad* si riunivano da tutto il paese nel luogo centrale della setta, e l'obbligatoria cerimonia annuale di rinnovo del patto avrebbe avuto luogo solo qui. Questa migrazione di massa dei membri dei campi ha indubbiamente contribuito all'unicità dell'evento e intensificato l'emozione dei suoi partecipanti, poiché Shavuot è una delle tre festività del pellegrinaggio, quando gli ebrei erano tenuti a fare un pellegrinaggio al Tempio di Gerusalemme con le loro primizie. Così, la singolare cerimonia del rinnovo dell'alleanza era, di fatto, un'alternativa al pellegrinaggio al Tempio e una sfida al calendario consueto.

Il significato pratico di quanto sopra è che una volta all'anno, molte centinaia, o forse anche diverse migliaia di persone confluivano nel luogo centrale della setta e avevano bisogno di essere ospitate per alcuni giorni o addirittura una settimana. I membri dei campi e delle comunità urbane dovevano arrivare in tempo per prepararsi allo Shabbat e alla festività di Shavuot, con la successiva cerimonia di rinnovo dell'alleanza. È molto probabile che il raduno sia stato utilizzato anche per lo studio, la riflessione e la discussione nei giorni precedenti l'evento ([Schiffman 1989, p. 13](#) ; [Fraade 2011, pp. 238-39](#)), e probabilmente i rotoli trovavano la loro strada da e per il sito principale e le comunità sparse nel paese. ¹⁵Lo Shabbat prima di Shavuot è l'undicesimo Shabbat secondo il conteggio della setta. I servizi tenuti in questo giorno sono stati conservati, anche se in modo molto frammentato ([Alexander 2006, pp. 38-40](#) ; [Mizrahi 2019, pp. 5-35](#)).

3. Il raduno nazionale annuale di tutte le comunità Yahad

Dal momento che Shavuot era l'unico periodo dell'anno durante il quale vi era un obbligo halakhico per tutti i membri della setta di riunirsi, anche le prove testuali di una convention nazionale annuale che non menzionano esplicitamente la cerimonia di rinnovo del patto avrebbero dovuto essere collegate a questa data (vedi [Licht 1965, pp. 14-17](#)). Secondo una nuova interpretazione che presenterò di seguito, nel Documento di Damasco sono incluse anche le regole che regolano la riunione annuale di tutte le congregazioni per la cerimonia del rinnovo dell'alleanza. A mio parere, l'assemblea nazionale annuale era chiamata dai membri della setta "l'assemblea di tutti i campi" (המהנות כל מושב).

Le pagine 12-14 del Documento di Damasco contengono una serie di regole (*seruhs*) ([Wacholder 2007, p. 344](#)) che vengono comunemente lette in successione e interpretate come una descrizione generale della setta. Tuttavia, a mio avviso, vediamo qui due regole ordinate per i due tipi ben differenziati di comunità che componevano la setta (comunità urbane e comunità che vivono in insediamenti separati) e una terza regola che regola il raduno nazionale annuale (vedi [Tabella 1](#)). Come sarà discusso più

dettagliatamente a tempo debito, questi regolamenti furono probabilmente formulati alla fine del periodo asmoneo o all'inizio del periodo erodiano, quando furono stabiliti vari accordi per le diverse comunità *yahad* sparse in tutto il paese.

Tabella 1. Regole nel documento di Damasco.

Regola	Documento di Damasco		
1	XII, 19-22	סרך מושב ערי ישראל	Regola dell'assemblea delle (comunità che vivono nelle) città di Israele
2	XII, 22-XIV, 2	סרך מושב המחנות	Regola delle assemblee dei campi
2a	XIII, 7-19	סרך המבקר למחנה	Regola del "מבקר di un campo"
3	XIV, 3-12	סרך מושב כל המחנות	Regola dell'assemblea di tutti i campi
3a	XIV, 8-11	המבקר אשר לכל המחנות (סרך?)	(Regola?) del "מבקר di tutti i campi"
4	XIV, 12-17	סרך הרבים	Regola dei רבים

La parola **מושב** in questo gruppo di regole è talvolta interpretata come "abitazione" o "insediamento", il suo significato comune nella Bibbia e in molti rotoli Qumranici, specialmente in testi che ricordano o assomigliano a quelli biblici. Tuttavia, questo significato è inadeguato nel contesto del presente insieme di regole, dove il significato di "assemblea" si adatta meglio.¹⁶ La parola **מושב** nel significato di "assemblea" è comune nell'ebraico qumranico nei testi giuridici o normativi, come nella nota espressione **הרבים מושב** che compare nella Regola comunitaria nel contesto dei regolamenti per l'assemblea dei רבים.¹⁷ Inoltre, l'espressione **סרך מושב הרבים** nella Regola comunitaria significa chiaramente "la regola dell'assemblea dei רבים", e per questo motivo la parola **מושב** non ricorre nella quarta regola del Documento di Damasco, poiché questa regola non si occupa con comportamenti nell'assemblea dei come nel Regolamento comunitario, ma piuttosto con obblighi non legati alle loro riunioni. Parimenti, nel regolamento del Regolamento comunitario, il termine **מושב** è utilizzato nel significato di "assemblea" per esprimere l'esclusione dall'assemblea per un certo numero di adunanze come punizione di un membro.

La prima regola riportata è la **סרך מושב ערי ישראל** (XII, 19), ovvero la regola per l'assemblea di ogni comunità che vive in una delle città del paese accanto alla popolazione ebraica generale, simile a quelle descritte da Giuseppe Flavio in *JW* 2.8. 4 ("Non occupano una città, ma si stabiliscono in gran numero in ogni città") e Filone di Alessandria (Eusebio di Cesarea, *Praep. ev.* 8.11.1) ("Abitano in molte città della Giudea e in molti villaggi, e nelle società grandi e popolose").

Segue la **סרך מושב המחנות** (XII, 22-23), cioè la regola per l'assemblea di ciascuna delle comunità isolate con almeno dieci membri (CD XIII, 1) e per il capo di ciascuna comunità che porta il titolo **מבקר למחנה**, o **מבקר אשר למחנה** o **מבקר במחנה אשר למחנה**, da identificare senza dubbio con il "curatore" o "sorvegliante" (*ἐπιμελητής, ἐπίτροπος*) che, secondo Giuseppe Flavio (*JW* 2.8.6), era a capo di ogni comunità essena. Questa lunga regola, che include la **סרך המבקר למחנה**, o "regola del **מבקר di un campo**", termina con la frase conclusiva **וזה המחנות מושב** ("e questa è l'assemblea di (ciascuno dei) campi"), che inizia in riga XIII, 20 e termina alla fine della seconda riga a pagina XIV.

Subito dopo, dalla terza riga alla dodicesima riga¹⁸ della stessa pagina viene la **סרך מושב כל המחנות** ("regola dell'assemblea di tutti i campi").¹⁹ Questa è chiaramente una sessione congiunta dei membri di tutti i campi del paese, poiché le direttive per le riunioni dei membri di ciascun campo sono fornite separatamente nella regola precedente. A mio parere, si riferisce al raduno annuale generale di tutte le comunità *yahad* tenute a Qumran durante Shavuot, che è l'unico raduno nazionale annuale della setta conosciuta dalle fonti scritte. A capo di questa assemblea c'era una persona che aveva il titolo di **מבקר אשר לכל המחנות**, il "מבקר di tutti i campi" (XIV, 8-9), ed era responsabile di tutte le questioni dell'assemblea. Tutti i partecipanti al raduno venivano registrati nominativamente in un'attenta registrazione stabilendo tra loro un ordine gerarchico; **כלם יפקדו** ... **בשמותיהם ויכתבו** ... **איש בשמותיהם ואחר אחר** sembra riferirsi alla posizione

gerarchica di ciascun membro nella convenzione *all-yahad*, a differenza della sua posizione gerarchica (*tikkun*) all'interno della comunità cui appartiene. Allo scopo di determinare questa gerarchia, i sacerdoti, i leviti, gli ebrei comuni e i proseliti di ogni comunità erano separati nell'assemblea generale di tutte le comunità. La posizione gerarchica di ogni individuo all'interno di uno di questi quattro gruppi nazionali era determinata in un cruciverba molto complesso. La comprensione qui proposta - che la terza regola differisce dalla seconda regola che regola le regole in ciascun campo separatamente - è richiesta per i seguenti motivi:

A. Il termine esplicito “assemblea di *tutti* i campi” differisce da “assemblea dei campi” nella norma precedente.

B. Il titolo del responsabile dell'assemblea è, come detto, “*מבקר* di *tutti* i campi” e non “*מבקר* del campo”, come nella norma precedente.

C. I requisiti per la nomina di una persona come di un singolo campo sono specificati nella “regola dei *מבקר* del campo” contenuta nella seconda regola. Questi requisiti sono l'istruzione generale e la leadership. D'altra parte, per assolvere al ruolo di “*מבקר* di tutti (שלכול) [המחנות] in 4Q266 10 I) i campi” (XIV, 8-12), è richiesto un requisito di età (“anzianità da trenta a cinquanta anni”). Inoltre, la sua educazione e conoscenza deve essere eccezionale, e deve essere “compito in ogni mistero (rivelato agli uomini)”; cioè, deve essere esperto in tutte le informazioni segrete date alla setta e “in ogni lingua come (parlata) dalle loro famiglie”.²⁰ In altre parole, doveva conoscere le varie lingue parlate dagli ebrei nel paese in quel momento - ebraico, aramaico e greco - per comunicare con i membri delle varie comunità che provenivano da tutto il paese ([Baumgarten e Schwartz 1994, pp. 56-57](#) ; [Wacholder 2007, p. 98, nota 278, 350](#)). Il sacerdote che presiede l'assemblea generale è soggetto a un vincolo di età (“da trenta a sessanta anni”) e deve essere “esperto del libro delle Meditazioni e di tutte le ingiunzioni della Torah per interpretarle correttamente” (XIV, 6-8). Al contrario, nella seconda regola, non c'è limite di età per il sacerdote di un singolo campo, ed è richiesto solo di essere “esperto (*מבונן*) nel Libro delle Meditazioni”. La norma prevede anche che “se non è competente in tutte queste cose”, cioè se non è dotto o addirittura “stolto” (*פתאי*), cioè ignorante, uno dei Leviti o il “*מבקר* del campo” dovrebbe prendere decisioni al suo posto (XIII, 2-6).

Sul punto è importante sottolineare alcuni elementi della sintassi utilizzata nel testo per la loro importanza cruciale per l'argomento trattato in questo lavoro. Come è stato giustamente osservato da Naudé e Miller-Naudé, nell'ebraico di Qumran - così come nell'ebraico biblico - l'espressione כל + un sostantivo plurale definito esprime la totalità del gruppo (specifico). Quindi, *כל מושב המחנות* può significare solo l'assemblea di tutti i campi insieme, e nel caso di *המחנות לכל אשר והמבקר*, nelle loro parole “E l'ispettore che è sopra tutti i campi”, ... “il significato è che c'è un un solo ispettore che è su tutti i campi, non un ispettore su ciascuno dei campi”.²¹ Quindi, in accordo con le regole sintattiche standard dell'ebraico di Qumran, il nostro testo tratta indubbiamente di un raduno di tutte le comunità della setta e di una persona nominata su questo raduno.

D. L'espressione *העדה באי* (XIV, 10) nella terza regola sembra riferirsi a ciascun membro dell'intera setta, contrariamente a *כל המחנה באי* (XIII, 4) e *המחנה בני* (XIII, 13) nella seconda regola, riferito a ciascun membro di una comunità. Nella seconda regola, *לעדתו הנוסף* (XIII, 11) è una persona che si è unita alla setta aderendo a una delle sue comunità.

E. Uno dei compiti più importanti del “*מבקר* di un campo” è quello di supervisionare l'intero processo di ammissione e assorbimento dei nuovi entranti, analogamente a quanto descritto nel Regolamento comunitario. Al contrario, il “*מבקר* di tutti i campi” non è incaricato di accettare nuovi candidati e di accompagnarli nel lungo processo di ammissione. Tra i suoi compiti c'era “per sua autorità i membri del *עדה* entreranno, ciascuno a sua volta”, frase che può essere intesa in due modi. Una possibilità è che i *העדה באי* siano tutti membri della setta *yahad*, ognuno di loro si avvicina al “*מבקר* di tutti i campi” in base alla sua posizione gerarchica combinata. L'altra possibilità è che i *העדה באי* siano coloro che quest'anno hanno completato il processo di candidatura nelle loro comunità e sono “venuti” alla setta (vedi [Qimron 1990, p. 117](#)) nell'ambito della cerimonia di rinnovo del patto e devono ora essere registrati in base alla loro posizione combinata.

La quarta regola è la “regola del”. I *רבים* sono i membri a pieno titolo della setta.²² Il termine *רב*, che si trova a Qumran solo nella sua forma plurale, per un membro a pieno titolo della setta deriva dal significato della parola come grande o sublime in valore, patrimonio o saggezza e non nel senso di quantità (come in [Carmignac 1971](#)), esattamente come nel titolo di saggi nei circoli ebraici tradizionali.²³ Questo

significato della parola si trova nella Bibbia (es. Gen 25:23; Num 22:15; Is 19:20) e in alcune occorrenze dell'ebraico rabbinico e degli apocrifi.²⁴ Ci si potrebbe chiedere se la regola si riferisca al רבים di ogni comunità o al di tutti i gruppi riuniti nell'assemblea annuale. In effetti, la posizione della quarta regola immediatamente dopo la regola dell'assemblea generale annuale può far pendere la bilancia verso la seconda possibilità, perché se descrive il רבים in ogni campo, ci si aspetterebbe che si trovi tra la seconda e la terza regola. D'altra parte, il proponente di questa interpretazione deve giustificare la duplicazione del ruolo del מבקר על המחנות כל על מבקר e del הרבים על המבקר האיש, a meno che questi non siano i titoli di due diversi funzionari che operano alla riunione annuale. Questo è molto probabilmente simile a quanto leggiamo nella Regola comunitaria, in cui sono menzionati vari funzionari incaricati della cosa pubblica: הרבים על המבקר האיש, האיש, הרבים על המבקר האיש e רבים ברואש הפקיד²⁵ e הרבים מלאכת על המבקר האיש. Secondo la quarta regola, ogni membro della רבים deve accantonare per le casse della comunità l'equivalente monetario del salario di almeno due giorni lavorativi al mese "per soddisfare tutte le sue necessità" (XIV, 12) e "tutti i servizi forniti dal" (XIV, 16) e per finanziare opere di beneficenza e sostenere i bisognosi. Pertanto, ogni membro della comunità ha contribuito alla congregazione circa uno stipendio mensile all'anno, una somma considerevole che ha permesso, tra l'altro, di tenere l'assemblea generale annuale. Questa potrebbe anche essere una spiegazione per il finanziamento del sito di Qumran e dei suoi tesori. L'impegno "(per) tutti i servizi forniti dal" (XIV, 16) è quello di finanziare tutte le spese del gruppo ולא יכרת בית החבר מידם החבר בית "affinché [la casa del] non perisca per mancanza del loro (supporto)" (CD XIV, 16–17 basato su 4Q266. Cfr. [Baumgarten et al. 2006, pp. 62-63](#); [Wacholder 2007, pp. 98-99](#)). [Wacholder \(2007, pp. 351\)](#) interpreta la frase החבר בית come soprannome per un gruppo speciale di membri della comunità incaricati di risolvere problemi sociali, sebbene non si possa escludere la possibilità che questo sia il soprannome della struttura pubblica della comunità in cui si concentrano le sue istituzioni.²⁶

Come parte della cerimonia di rinnovo dell'alleanza e in aggiunta ad essa, si tenne una cerimonia speciale per i giovani falegnami, i figli dei membri dei campi (XV, 1-2), apparentemente quando raggiunsero l'età di vent'anni ([Qimron 1990, pagina 116](#)). Presumibilmente, questa cerimonia si è svolta prima della cerimonia di rinnovo dell'alleanza, poiché era l'ingresso alla setta per questi giovani e li preparava per la cerimonia generale. La cerimonia speciale era chiamata שבועת הבנים "il giuramento dei figli" e consisteva anche nel recitare benedizioni a coloro che si univano e maledizioni su coloro che osavano infrangere le leggi di Dio dopo essersi uniti, insieme al giuramento dei giovani di entrambe le parti dicendo "Amen". Tuttavia, la recitazione delle maledizioni in questa cerimonia includeva una pratica molto insolita che aumentava l'eccitazione dell'evento: in ogni maledizione veniva pronunciato l'esplicito Tetragrammaton, piuttosto che i suoi sostituti Adonai o Elohim.²⁷ In questo atto straordinario, destinato a incutere terrore nei cuori dei giovani, le maledizioni suonavano come se Dio stesso le scagliasse in faccia a chiunque avesse osato deviare dalla retta via. È del tutto possibile che il sacerdote e il מבקר di tutti i campi", che avevano preso parte al convegno annuale, fossero stati scelti tra tutti i sacerdoti e i מבקר delle varie congregazioni per svolgere questo ruolo, a meno che non fossero il מבקר e il sacerdote di Qumran, il sito principale della setta.

4. Il sito di Qumran e la cerimonia di rinnovo del patto²⁸

Dagli estesi scavi di De Vaux a Qumran negli anni '50, nonché da indagini, scavi e altri studi condotti sul luogo, questo sito è emerso come un sito unico le cui caratteristiche non corrispondono a quelle di nessun altro modello o tipo conosciuto di archeologia sito ([Figura 1](#)).

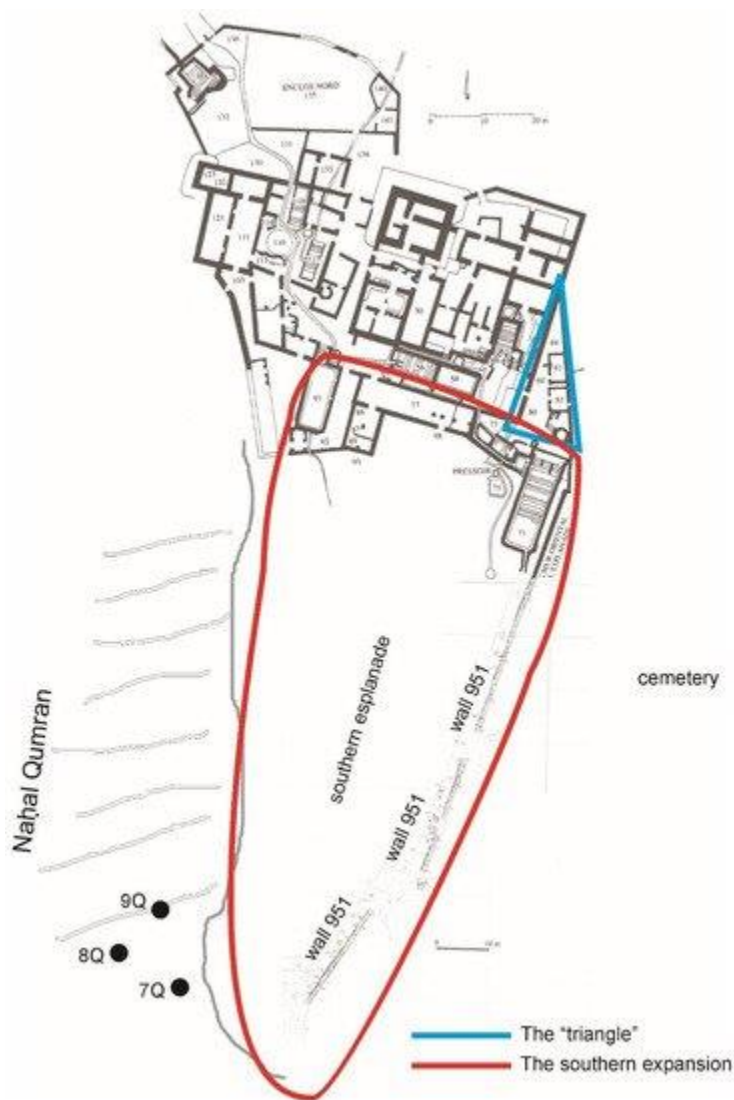


Figura 1. Basato su Humbert 1994, p. 204 e Humbert e Chambon 2016.

Questa unicità abbia dato origine a oltre una dozzina di proposte diverse per la sua definizione negli ultimi settant'anni, da centro esseno a fattoria agricola e da stazione stradale a fortezza (vedi [Broshi e Eshel 2004](#)). Sembra che, nonostante le migliaia di carte e libri pubblicati su Qumran e le grotte circostanti che si sono accumulate sugli scaffali degli studiosi, le controversie più elementari riguardanti l'istituzione e il funzionamento del sito rimangano. A mio avviso, l'unicità del sito è proprio il motivo di ciò; indica chiaramente la sua appartenenza a un gruppo umano speciale ed eccezionale, molto diverso dalla popolazione generale nei costumi e nelle esigenze espresse nei reperti architettonici e ceramici. Molti studiosi, tra cui lo stesso De Vaux, hanno giustamente indicato importanti corrispondenze tra i reperti archeologici di Qumran e le informazioni che abbiamo sugli Esseni dalle fonti letterarie e dai rotoli settari scoperti nelle grotte della zona. *miqva'ot*) nel sito e nei costumi di purificazione degli Esseni ([Collins 2010, p. 205](#)), la posizione geografica conforme alla testimonianza di Plinio il Vecchio (*Storia naturale*, libro 5, capitolo 17) e Dione Crisostomo,²⁹ e la somiglianza dei reperti ceramici del sito con quelli delle grotte in cui sono stati scoperti i rotoli. I reperti ceramici e numismatici collegano chiaramente le rovine di Qumran con le molte decine di grotte naturali e artificiali e superfici livellate nelle sue vicinanze. Sono tutti collegati da una rete di sentieri e insieme hanno formato un complesso archeologico unico nel paese in epoca ellenistica e romana, fatti che rafforzano l'opinione della maggior parte degli studiosi che il complesso fungesse da importante sito per la setta *yahad*.

Di seguito, discuterò una serie di caratteristiche archeologiche nella parte meridionale delle rovine di Qumran che supportano la nostra opinione e gettano molta luce su di essa, poiché non tutte sono state evidenziate nella ricerca.

4.1. La Sala delle Assemblee (L77) e Miqveh 56-58

La sala allungata L77 ([Figura 1](#) , [Figura 2](#) e [Figura 3](#)) nella sezione sud del sito è stata interpretata da De Vaux come la sala da pranzo e riunione della setta, e la sua proposta logica è stata ampiamente accettata.

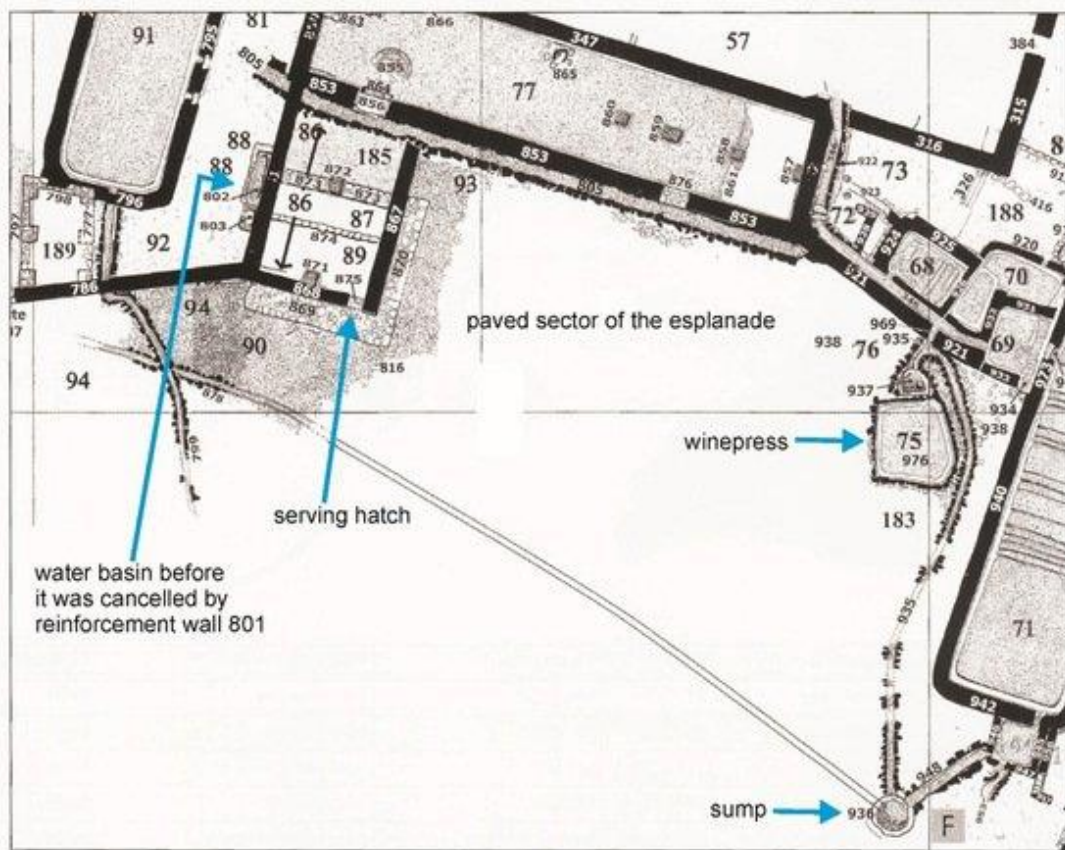


Figura 2. Basato su Humbert e Chambon 2016.

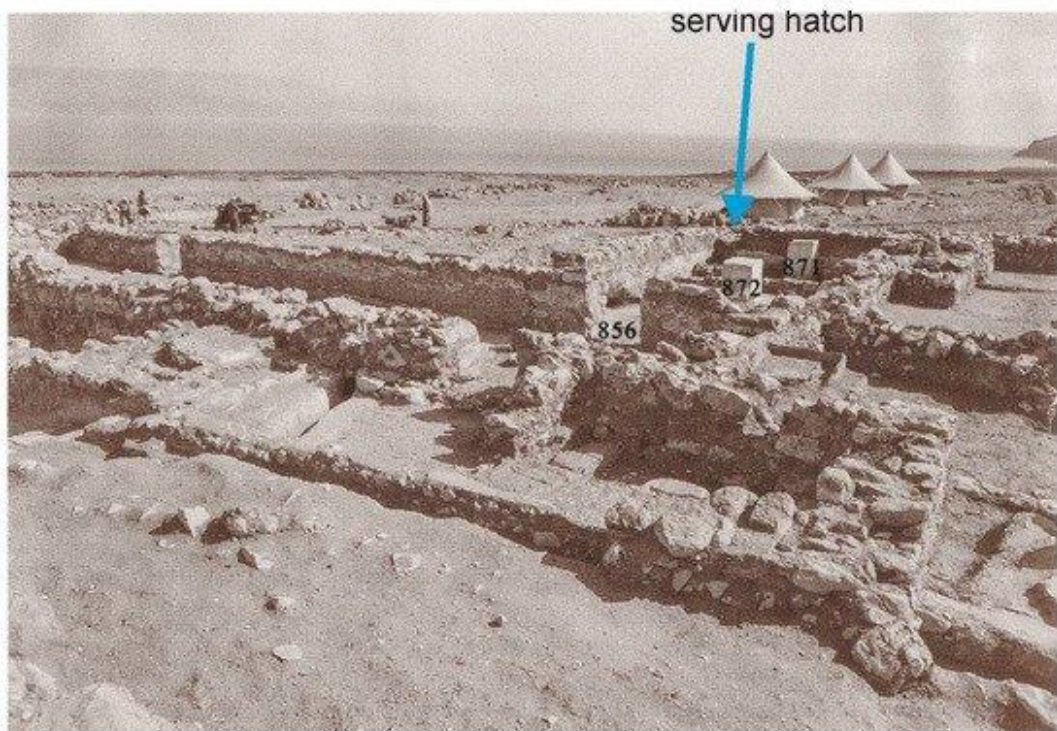


Figura 3. Sale 77 e 86. Basato su Humbert e Chambon 2016.

Due aperture ben progettate lo collegano al piazzale di *miqveh* 56-58 a nord e al locus 86 a sud, dove è stato scoperto un insieme di stoviglie e utensili da servizio (sotto). In questa interpretazione, era in questa sala che dalla fine del periodo asmoneo o dall'inizio del periodo erodiano, come descritto nella Regola comunitaria, i membri del corpo **רביים** della setta *yahad*, cioè i membri a pieno titolo della setta teneva i due pasti giornalieri e le riunioni di studio dopo essersi immersi nel *miqveh* 56–58.³⁰ Locus 86 è stato interpretato come una dispensa dove venivano riposti gli utensili necessari per i pasti. La scala del *miqveh* 56-58 è divisa in tre da due simbolici tramezzi in gesso, a differenza della disposizione consueta nella maggior parte dei *miqva'ot* del sito e in Giudea in generale, in cui le scale sono divise in due da un tramezzo in gesso. Questa tripla divisione è stata successivamente implementata anche nel *miqveh* 71 (sotto). Padiglione 77, misura 22 × 4,5 m con l'apertura dello scarico dell'acqua 866 installato nella sua parete nord ([Humbert e Chambon 2016, p. 315](#)), poteva ospitare più di cento persone. Anche l'ubicazione dell'aula all'estremità meridionale del complesso, distaccata dalle principali unità architettoniche del sito e lontana dall'ingresso principale al sito, che si trovava probabilmente sul suo margine settentrionale, si adatta all'interpretazione proposta, poiché lo studio quotidiano dei segreti inclusi **רביים**. Questi segreti sono stati rivelati ai membri solo dopo la loro piena accettazione dopo più di due anni di candidatura, e ai candidati non è stato permesso di ascoltarli (vedi [Bar-Ilan 1997](#)). I segreti includevano i nomi degli angeli e l'esposizione ai misteri del culto. Il terribile giuramento di non rivelarli nemmeno sotto severe torture prestate da coloro che si univano alla cerimonia di accettazione era così caratteristico della setta *yahad* che divenne nota a molti e giunse alle orecchie di Giuseppe Flavio e Filone di Alessandria, i quali annotarono il giuramento tra le particolarità della setta secondo quanto ora sappiamo dalla Regola della Comunità (Ivi). I candidati dovevano immergersi in un *miqveh* diverso e cenare in un altro luogo.³¹ Ha quindi senso che il *miqveh* del **רביים**, la loro sala riunioni e l'annesso locale degli attrezzi dovessero essere costruiti in un luogo isolato alla fine del sito, staccato dalle altre unità immobiliari anziché essere separati solo da un muro. Tuttavia, si sarebbe potuto facilmente entrare nel sito da nord e attraversarlo attraverso l'asse centro nord-sud che separa le unità architettoniche del sito. In questo contesto, vale la pena guardare le parole di Giuseppe Flavio (*JW* 2.8.5) sulla sala da pranzo degli Esseni:

“e dopo questa purificazione si riuniscono in una sezione speciale in cui nessuno dei non iniziati può entrare; puri ormai essi stessi, entrano nella sala da pranzo, come in un certo tempio santo”.

Il padiglione 77 aveva un'altra apertura, l'876, che lo collegava alla terrazza detta spianata meridionale. Questa terrazza è di grande importanza nell'analisi dell'intero sito proposto in questo articolo e verrà discussa in dettaglio di seguito.

4.2. La dispensa (L86-89)

La maggior parte dei ricercatori ritiene che la stanza 86 (8,20 × 5,00 m) sia stata progettata e costruita come un'unica unità con la sala 77 e collegata funzionalmente ad essa ([Figura 2](#), [Figura 3](#) e [Figura 4](#)).



Figura 4. Stanza 86. Basato su Humbert e Chambon 2016.

Questa conclusione deriva dai seguenti fatti:

A. Come detto sopra, l'unico accesso alla stanza 86 è attraverso l'apertura 856, situata nel lato sud del padiglione 77.

B. In entrambe queste stanze, e solo in esse, c'è un particolare elemento architettonico che non ha uguali nell'archeologia della Terra d'Israele: delle specie di pilastri rettangolari, costruiti in mattoni e intonacati, che giacciono sul pavimento, sebbene la loro le dimensioni sono diverse in ciascuno dei due edifici. Secondo alcuni ricercatori, come Stacey ([Stacey 2013, p. 50](#)), Magness ([Magness 2004, p. 100](#)) e Magen e Peleg ([Magen e Peleg 2018, p. 46](#)), questi sono stati progettati per sostenere un tetto o un capannone, mentre altri credono che fossero destinati a uno scopo diverso.³² Secondo Pfann, questi pilastri avrebbero potuto essere usati per posizionare temporaneamente vassoi o altri utensili da [portata](#) ([Pfann 2006, pp. 166-67](#)).

Nell'ambiente 86 erano presenti due pilastri o blocchi intonacati di mattoni crudi, 871 e 872, la cui altezza originaria dal pavimento era di circa 90 cm. Le fotografie scattate durante gli scavi di De Vaux mostrano il pilastro 872, che si trovava al centro della stanza. Sebbene il pilastro sia stato successivamente danneggiato da lavori di conservazione, le fotografie mostrano chiaramente la sua superficie superiore intonacata, che era concava in modo che un grande recipiente potesse essere posizionato saldamente su di esso e il cibo in esso contenuto servito nei piatti ([Humbert e Chambon 2016, p. 72](#)). La sommità del pilastro 871, adiacente al muro 868, non è stata conservata, ma poiché le parti conservate di questo pilastro sono chiaramente identiche a quelle del pilastro 872, è probabile che i due pilastri fossero identici e che anche la sommità del pilastro 871 fosse concava per consentire il posizionamento sicuro di vasi di grandi dimensioni ([Wagemakers e Taylor 2011, pp. 143-45](#)). Poiché il pilastro si trova a soli 50 cm dalla finestra 875 che, a mio avviso, fungeva da passavivande (sotto), si deve presumere che i due pilastri e il portello siano collegati ad una catena di servizio dall'ambiente 86 alla spianata sud. Utilizzando i due pilastri con le loro superfici concave, due persone potevano contemporaneamente riempire le ciotole di stufato e servirle alla spianata attraverso il portello. In alternativa, gli utensili da pranzo vuoti potevano essere fatti passare attraverso la finestra in modo da poter essere riempiti nella parte settentrionale della spianata accanto all'edificio e da lì distribuiti alle persone sedute nella spianata. Nel suo progetto originale, simile all'aula 77,

l'ambiente 86 aveva un regolare approvvigionamento idrico attraverso l'apertura 851 nella parete occidentale, che conduceva a una vasca intonacata (L38) sull'altro lato del muro.

Durante la sua esistenza dalla sua costruzione nel I secolo a.C. fino alla sua distruzione insieme all'intero sito da parte dei romani nel 68 d.C., l'ambiente 86 subì notevoli modifiche: intorno ad esso furono eretti muri di rinforzo 801, 869 e 870, al suo interno fu costruita la ringhiera 874 e al suo centro fu costruito il muro 873, che di fatto eliminò l'uso del pilastro 872 e della metà meridionale della stanza e lasciò in uso solo la metà settentrionale (L185). Nella parte meridionale della stanza 86 (L89), De Vaux ha scoperto un reperto molto raro: pile di vasi di ceramica splendidamente disposti capovolti, che ammontano a oltre un migliaio. Sembra che i vasi fossero stati incrinati e rotti a causa dell'indebolimento della struttura, e gli abitanti di Qumran decisero di lasciarli sul posto e in seguito addirittura di cancellare completamente la metà meridionale della stanza,³³ Tra le stoviglie ci sono 720 ciotole profonde, 209 piatti e 81 tazze, e tra i vasi da portata ci sono 38 ciotole grandi e profonde e 21 vasi. ³⁴ L'assenza di utensili da cucina nell'assemblaggio ha acuito la comprensione che questo non è un magazzino generale per la ceramica in loco ([Pfann 2006, p. 162](#)). È probabile che all'epoca della conquista romana del sito vi fossero pile di utensili simili nella metà settentrionale della stanza 86 (L185) e che queste siano state prese dagli occupanti per uso personale. Dopo la conquista romana, l'ambiente 86 fu abbandonato in tutte le sue parti, e i suoi resti rimasero all'esterno del recinto.

Uno dei problemi nella comprensione del sito in generale e della stanza 86 in particolare è la quantità sproporzionata di ceramiche trovate in esso ([Mizzi 2017a, p. 12](#)), principalmente ciotole, piatti e tazze che erano per lo più semplici, non decorate, modeste e pratiche, in linea con l'ideologia della setta ([Crawford 2019, pp. 196-99](#)). Perché le dozzine di residenti permanenti di Qumran avrebbero bisogno di migliaia di vassoi da pranzo? Questa sproporzione è stata una delle ragioni alla base della proposta di Magen e Peleg di interpretare il sito come un centro di produzione della ceramica. La loro teoria, però, è smentita dall'INAA e dalle analisi petrografiche della ceramica di Qumran effettuate negli ultimi anni, che mostrano che parte di questa ceramica è stata trasportata a Qumran da altre zone (Idem con riferimenti), mentre la proposta sollevata in questo lavoro è coerente con questi risultati.

Come accennato in precedenza, la stanza 86 ha un particolare elemento architettonico di grande importanza per la proposta sollevata in questo articolo: la stretta apertura 875 originariamente installata nell'angolo sud-est della stanza. ³⁵ L'apertura è larga 82 cm. Un'apertura di tale larghezza nel muro esterno di un sito non è affatto usuale e, a mio avviso, questa apertura è più adatta per essere utilizzata come passavivande per i piatti da passare dalla stanza 86 alla spianata sud durante le riunioni. Vale la pena notare che quando sono stati costruiti i muri di rinforzo 801, 869 e 870, le loro altezze sono state progettate esattamente secondo la base del portello per non comprometterne la funzione. Quindi, l'ordine di sviluppo della stanza 86 era il seguente:

1. L'ambiente fu eretto nella sua pianta originaria con i due pilastri, collegato all'aula 77 e alla spianata sud tramite il boccaporto 875.

2. A causa dell'indebolimento, furono costruiti muri di rinforzo 801, 869 e 870 sotto l'altezza del davanzale della finestra di servizio, segno che il fondo della stanza rimase in uso.

3. Fu costruito il muro 873 e la parte meridionale della stanza cadde in disuso.

4.3. *La spianata meridionale*

A sud del complesso di edifici di Qumran si trova un altopiano naturale relativamente piatto, che copre un'area di circa 4000 m². La sua forma è approssimativamente triangolare, ca. 60 m di larghezza al confine meridionale del complesso di edifici e ca. 150 m di lunghezza da nord a sud ([Figura 1](#)). Il lato occidentale del triangolo è il bordo del pendio che scende a Naḥal Qumran, e il suo lato orientale è il muro 951. Fin dall'inizio delle ricerche di Qumran, si è capito che questo muretto non aveva alcuna funzione difensiva ma era stato eretto per separare il spianata meridionale dal cimitero della comunità *yahad* che si estendeva a est della spianata, impedendo così la contaminazione da parte dei morti. Tuttavia, perché una spianata vuota dovrebbe essere protetta dall'impurità dei morti? Come verrà spiegato in dettaglio in seguito, a mio avviso, era in questa spianata che si tenevano i pasti comuni durante il convegno annuale della setta. ³⁶ La pianta del muro 951, così come è stata scoperta negli anni Cinquanta, è stata redatta dalla spedizione di De Vaux ma è stata pubblicata per la prima volta solo una sessantina d'anni dopo da Humbert nel 2006. ³⁷ La sua indagine rivela dettagli molto importanti per l'argomento in discussione:

A. Il muro infatti non poteva svolgere un ruolo difensivo e non era mai più alto di un metro o poco più.³⁸

B. Il recinto non è una continuazione diretta del muro esterno orientale del sito (muro 900) e lo è postdatato, come si può vedere dalla giunzione tra loro in L964. Più tardi, Stacey ([Stacey 2013, p. 29, Plan 4](#)) ha concluso che il muro 900 era stato precedentemente girato a ovest circa 7 m più a nord e collegato al muro 316 prima che fosse costruito il padiglione 77. Questa osservazione è stata confermata nella pubblicazione finale dello scavo di De Vaux da parte di Humbert e Chambon ([Humbert e Chambon 2016, pp. 159-60](#)), che hanno osservato una sorta di "gomito" (968) nel muro 900 che indica due fasi nel muro, che nell'analisi di Stacey è il punto di svolta verso ovest.³⁹ Sulla base di questi rilievi, potremmo stabilire le fasi successive del confine orientale nella sua parte meridionale.

Fase 1: Il muro esterno orientale (900b) ha girato ad ovest in corrispondenza della punta del "gomito" (968) e ha circondato il sito a sud dopo la costruzione del "triangolo" ma prima delle grandi strutture (hall 77, room 86, *miqveh* 71 e serbatoio 91) sono stati costruiti nella parte meridionale del sito.

Fase 2: Il sito ha iniziato ad espandersi a sud. Furono costruite la sala 77 e la stanza 86 e un piccolo *miqveh*, designato 71a in L187 da Humbert e Chambon, fu costruito nella parte settentrionale dell'area successivamente occupata dal *miqveh* 71 ([Humbert e Chambon 2016, pp. 261-63](#)). Per circondare le strutture aggiunte, il muro 900a è stato costruito come continuazione del muro 900b.

Fase 3: Il grande *miqveh*71 è stato costruito. Per consentirne la costruzione, il muro di cinta del sito a sud fu smantellato a partire dal punto di connessione 964, e da questo punto verso sud fu costruito il muro 951 per separare simbolicamente l'intera area che ora si era sviluppata nella porzione meridionale del sito da l'area cimiteriale ad est. Il muro 951 è probabilmente l'ultima struttura costruita nel sito prima della sua distruzione nel 68 d.C. In aggiunta a questa analisi, i risultati di Magen e Peleg in quest'area danno un quadro ancora più completo. Nella fase 2, l'uso della spianata meridionale per seppellire vasi di ceramica con i resti di pasti è stato interrotto e sono stati sepolti in altre aree. Nell'ambito degli scavi di Magen e Peleg, sono state aperte 18 piazze di scavo in vari punti della spianata, ([Magen e Peleg 2018, p. 70](#)). Perché uno spazio così conveniente non è mai stato utilizzato per la costruzione di espandere il sito a sud, e perché è stato fatto uno sforzo così grande per racchiuderlo? Quale importanza particolare aveva la spianata meridionale agli occhi della gente di Qumran per giustificare la sua protezione simbolica con un muro? Il fatto che il muro non sia difensivo ed è improbabile che sia stato utilizzato per respingere la fauna selvatica⁴⁰ porta all'inevitabile conclusione che la funzione del muro fosse quella di proteggere la spianata meridionale dall'impurità dei morti perché molte persone si radunavano lì per compiere un atto particolare, e questo atto è relativo agli edifici aggiunti nella porzione meridionale del sito. Inoltre, [Pfann \(2006, p. 160\)](#) ha forse ragione nell'osservare che il muro che proteggeva simbolicamente l'area di Qumran dall'impurità includeva le grotte nel gradino di marna a ovest del sito. In effetti, nel caso delle grotte 7Q, 8Q e 9Q, tale inclusione era anche fisica, poiché il sentiero che conduceva ad esse passava all'interno dell'area recintata. Negli scavi di Magen e Peleg, nella parte nord-orientale della spianata è stato scoperto un campo sepolcrale di vasi di ceramica, alcuni dei quali per cucinare pentole pieni di ossa di animali e fosse di datteri che erano stati sepolti lì e poi coperti da un sottile strato di focolare ([Magen e Peleg 2018, pp. 58-59, 69](#)). Queste sepolture di vasi sono state datate al I secolo a.C. e sono i più antichi dei campi di sepoltura in ceramica scoperti a Qumran. Questo uso dell'area si è fermato con la pavimentazione della parte più settentrionale della spianata adiacente al *miqveh* 71, sala 77 e stanza 86, poiché alla sua estremità sud-orientale, il pavimento copre il campo sepolcrale e lo sigilla. Da quel momento in poi, le altre aree di sepoltura del sito iniziarono ad operare. Questo sviluppo indica chiaramente un aumento costante del numero di persone che avevano bisogno di radunarsi nella spianata, a partire dal nucleo dei tre edifici (77, 86 e 56-58) e proseguendo verso sud. La pavimentazione è di piccole pietre, copre una superficie di 35,5 × 18,2 m ([Magen e Peleg 2018, p. 47](#)) e poteva ospitare diverse centinaia di persone. Il resto dell'area della spianata è rimasto com'era, poiché era naturalmente piatto e poteva ospitare molte centinaia di commensali.

4.4. Installazioni nell'Esplanade Sud

Nella parte settentrionale della spianata sud, sono state installate le seguenti strutture ([Figura 1](#), [Figura 2](#) e [Figura 5](#)).

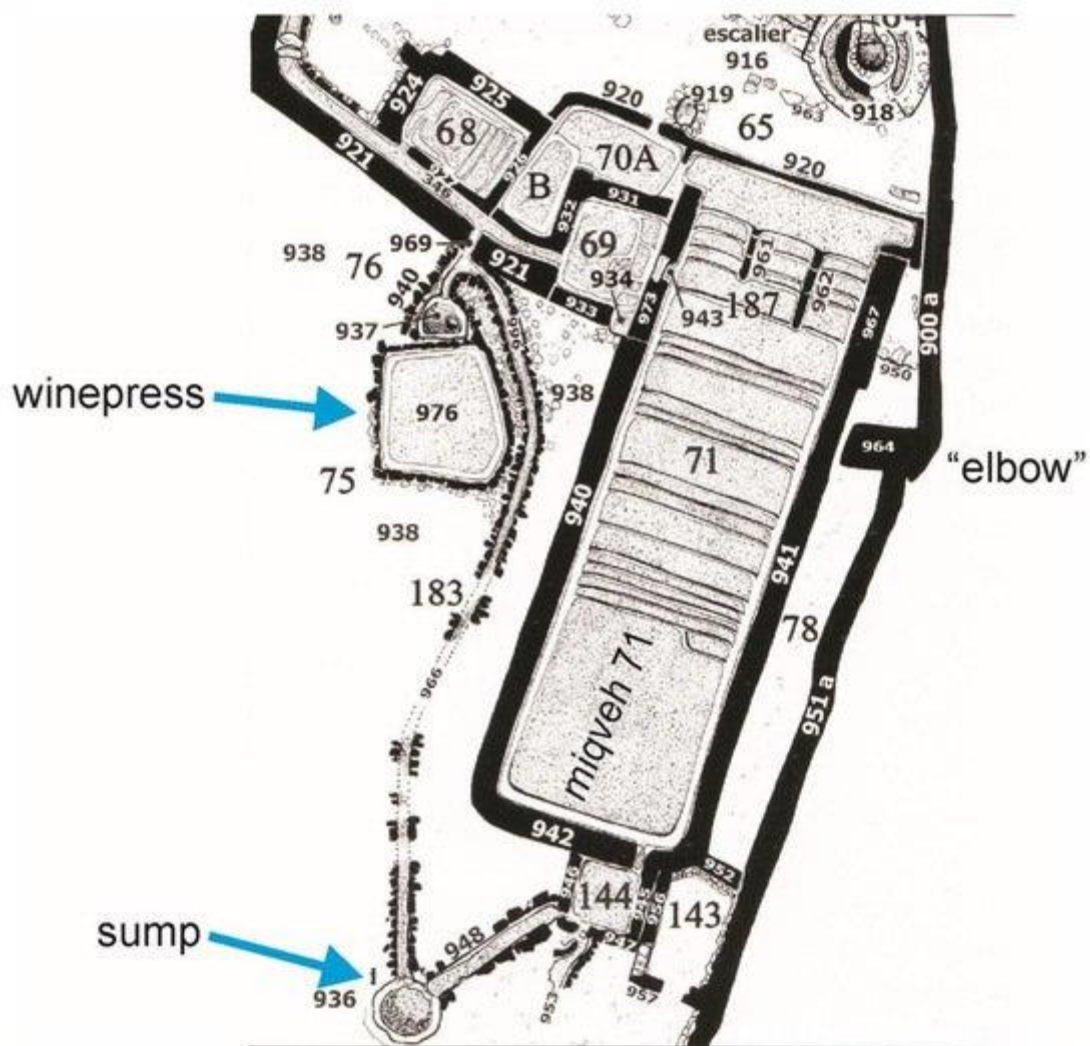


Figura 5. Basato su Humbert e Chambon 2016.

4.4.1. Torchio (L75)

A ovest del *miqveh* 71 si trova un grande impianto intonacato costituito dalla superficie rettangolare 976 (circa 3,5 × 3,5 m) e dalla cisterna 937 ai suoi piedi, nella quale scorrevano i liquidi dalla superficie rettangolare. La cisterna era confinata con un canale attraverso il quale l'acqua poteva defluire dal canale d'acqua 346 attraverso l'apertura 969. De Vaux interpretò questo complesso come un impianto di produzione di argilla per la bottega del vasaio nel "triangolo", ma l'esame tipologico di Humbert e Chambon ha mostrato che non c'è parallelo per giustificare l'interpretazione di questo impianto come un impianto di produzione di argilla e che è più adatto per pigiare l'uva ([Humbert e Chambon 2016, pp. 267-70](#)).

4.4.2. Strutture idriche

L'acqua raggiungeva l'area della spianata da una serie di fonti:

A. Il canale 799 si estendeva dall'estremità del bacino 91, attraversando il muro esterno del sito e passando nell'area della spianata. La fine di questo canale non è stata preservata. Poiché l'inizio del canale si trovava all'altezza del bordo del serbatoio, era necessaria una spazzata per consentire il passaggio dell'acqua ([Galor 2003, p. 302](#) ; [Humbert e Chambon 2016, p. 294, Planche X](#)).

B. Come accennato in precedenza, un canale simile (944) si estendeva a sud dall'estremità sud-orientale di *miqveh* 71, ma la sua continuazione non è sopravvissuta ([Humbert e Chambon 2016, pp. 160, 238, 266, Planche IX](#)).

C. Dal punto di partenza del canale che convogliava l'acqua nella fossa del torchio, il canale 966 si estendeva a sud, fiancheggiava il torchio a est e versava acqua nel pozzetto tondo 938, che poteva essere utilizzato per purificare le mani o utensili. Anche il canale 948, che ha avuto origine nella stanza 144, ha raggiunto la coppa. Secondo Humbert e Chambon, a sud dell'area pavimentata, i canali sul lato orientale della spianata erano collegati in qualche modo ai canali sul lato ovest e avrebbero potuto essere utilizzati per

lavare l'area pavimentata ([Humbert e Chambon 2016](#) , pp. 359-61, 365), forse simile a un impianto installato nella sala 77 per lavare il pavimento.

4.4.3. Sale di servizio

A sud di *miqveh* 71 furono costruite due stanze che si aprivano a sud verso la spianata ed erano indubbiamente legate alle attività che vi si svolgevano. Tra i vasi di ceramica trovati nella stanza 143 c'era una ciotola completa, sulla quale la parola מנגע era scritta due volte in lettere extra-large. [Lemaire](#) ([2003](#), p. 370) ha proposto di interpretarlo come un participio passivo della radice נגע nella radice *hof' al*, che significa “contaminato, impuro”. In questa stanza sono state rinvenute anche ossa di animali e frammenti di ceramica. La stanza 144 era utilizzata per attività legate all'acqua che vi scorreva dal *miqveh* 71, e gli oggetti o il cibo della stanza 143 potrebbero essere stati purificati lì. Fu costruito sopra il suddetto canale 944 e da esso conduceva il canale 948 verso il pozzetto e il canale 953 a sud ([Humbert e Chambon 2016](#), pp. 272-73).

4.5. *Miqveh* 71

Il *Miqveh* 71 ([Figura 5](#)), che secondo me è stato costruito per coloro che sono radunati da tutto il paese per la cerimonia di rinnovo dell'alleanza, misura 19,1 × 4,9 m e, insieme al padiglione 77, è una delle due strutture più grandi di Qumran. Il *miqveh* era costruito con grosse pietre ed era interamente intonacato ([Galor 2003](#), pp. 302-4 ; [Magen e Peleg 2018](#), p. 93 ; [Humbert e Chambon 2016](#), pp. 259-66, [Planche IX](#)). Sia le sue dimensioni molto grandi in relazione al numero stimato di residenti permanenti a Qumran che la sua posizione all'estremità del sito indicano chiaramente che non era destinato a servire i residenti permanenti, ma era più adatto per l'immersione della grande folla che si radunava nella spianata meridionale a sud delle stanze 77 e 86. I gradini del *miqveh* non sono simili nella loro salita o nel loro passo, in un modo che ricorda in qualche modo i gradini che salgono dall'Ofel al Monte del Tempio a Gerusalemme. In quest'ultimo caso, alcuni lo vedono come una tecnica architettonica volta a far rallentare i passi di ascendenti e discendenti e di abbassare il capo istintivamente ([Ben-Dov 1982](#), p. 113). Come in *miqveh* 56-58, le scale sono tagliate per l'intera larghezza del *miqveh* e occupano circa i due terzi dell'area del *miqveh*, una caratteristica che consente il movimento di una grande folla ma riduce il volume d'acqua che potrebbe essere immagazzinato. Questo è considerato un tratto caratteristico dei *miqva'ot*, distinguendoli dai serbatoi d'acqua, in cui potrebbe essere sufficiente una stretta scala in un angolo.⁴¹ Il canale 944 esce dall'estremità sudorientale del *miqveh* verso la spianata meridionale. Poiché il canale si trovava all'altezza del bordo del *miqveh*, l'acqua poteva attraversarlo solo con l'uso di una spazzata ([Stacey 2013](#), p. 43 ; [Galor 2003](#), p. 302). Simile al *miqveh* 56-58, la scala del *miqveh* 71 è divisa in tre da due simbolici tramezzi in gesso. Questa insolita divisione in queste due *miqva'ot* non può essere frutto del caso ed è certamente espressione di un concetto speciale da parte dei membri della setta. A mio parere, solo i membri a pieno titolo della setta erano immersi in questi due *miqva'ot*, e questa divisione riflette una divisione di classe interna all'interno del רבים che è molto probabilmente correlata ai tre gruppi (sacerdote, Leviti e Israeliti), in cui il “מבקר di tutti i campi” divideva l'intera congregazione (CD XIV, 5-6). I neofiti menzionati in questa fonte apparentemente immersi insieme agli israeliti. In questo contesto, va notato che nel *miqveh* 43-48-49, che non è correlato al complesso qui discusso, tre tramezzi in gesso dividono la scala in quattro ([Galor 2003](#), pp. 300, 304, 311, 314). Questa singolare disposizione potrebbe essere stata progettata per rispondere alla necessità di separare i candidati nelle diverse fasi del loro processo di ammissione.

La connessione tra il *miqveh* 71 e la spianata qui proposta è apparentemente in conflitto con il progetto del sito mostrato in varie mappe del sito, dove non c'è accesso tra la spianata meridionale e l'apertura del *miqveh*, ma questa difficoltà è solo apparente. Tutte le mura intorno al “triangolo” presentavano aperture oggi non ripristinabili a causa del cattivo stato di conservazione delle murature e delle modifiche avvenute dopo la distruzione del sito nel 68 d.C., in Stratum III nella terminologia di De Vaux ([Humbert e Chambon 2016](#), pp. 157, 59-61, “[Le problème des accès aux Annexes et à l'atelier de l'est](#)”). Inoltre, l'analisi stratigrafica della serie di piscine e strutture idriche 69, 70, 68 e 72 lungo il canale d'acqua 346, che apparentemente blocca l'accesso tra la spianata e il *miqveh*, mostra che in nessuna fase della vita del sito questo blocco è stato completato. In ogni tappa, il percorso era aperto (secondo [Humbert e Chambon 2016](#), pp. 158-161, 163, 267, 273 ; [Galor 2003](#), p. 301 ; [Stacey 2013](#)), e la sezione di muro 921 che li separava era costruito solo nello strato III, quando l'area della spianata divenne obsoleta. Nel corso dell'anno, l'unità immobiliare composta da hall 77, stanza 86 e *miqveh* 56-58 soddisfaceva le necessità quotidiane più importanti della comunità, riunendosi per lo studio e i pasti comuni dopo la necessaria purificazione. Questo complesso avrebbe potuto facilmente servire un gruppo di diverse dozzine di membri

a pieno titolo della comunità che risiedevano a Qumran, così come i suoi ospiti, mentre i residenti che erano in varie fasi della candidatura immersi nel piccolo *miqva'ot* sul sito e cenato separatamente. Nei giorni del convegno annuale che ha preceduto la cerimonia di rinnovo dell'alleanza, quando Qumran è stata inondata di membri delle comunità sparse in tutto il paese, il complesso ha cambiato aspetto e si è adattato all'evento. Le folle di ospiti raccolte nella spianata meridionale erano sedute su stuoie o tappeti, le migliaia di stoviglie e utensili da servizio che erano rimaste per un anno intero sistemate in pile nel ripostiglio 86 furono distribuite alla spianata attraverso la finestra di servizio 875, e l'apertura 876 è stata aperta per collegare il padiglione 77 con la spianata.

4.6. Serbatoio 91

Il serbatoio d'acqua 91 ([Figura 1](#) e [Figura 2](#)), con una capacità di circa 290 metri cubi, è il più grande di Qumran. Era collegato e unito ai due piccoli invasi 83 e 85 ([Galor 2003, pp. 295-296, 298, 310](#) ; [Humbert e Chambon 2016, pp. 294-95, Planche X](#)) e, secondo alcuni studiosi, serviva anche come *miqveh* ([Galor 2003, pp. 310, 16-17](#) ; [Magness 2002, p. 158](#)). Simile al *miqveh* 71, il canale 799 esce dall'estremità meridionale del serbatoio 91 verso la spianata meridionale all'altezza del bordo del serbatoio. L'acqua avrebbe potuto fluire attraverso il canale verso la spianata solo con l'uso di una spazzata ([Stacey 2013, pp. 42-43](#) ; [Galor 2003, p. 298](#)). Il canale attraversa il muro 786 ed entra nella spianata. Secondo Stacey, il serbatoio d'acqua 91 è stato costruito nell'ultima fase dello sviluppo del sito ai tempi di Erode, dopo che il *miqveh* 71 e gli edifici 77 e 86 erano già in uso, ed è stato aggiunto ad essi ([Stacey 2013, pp. 32, 42, 50](#)).

5. Discussione e conclusioni

Secondo la maggior parte degli studiosi, alla fine del periodo asmoneo (167-37 a.C.), il confine meridionale del sito di Qumran era il muro 316. Alla fine di questo periodo, o nei primi giorni di Erode, gli edifici del “ triangolo ” furono aggiunti al confine orientale del sito e furono circondati dal muro 900, che volgeva bruscamente a nord-ovest e collegava il complesso. L'intera area a sud di queste mura rimase vuota e il suo unico uso era quello di seppellire vasi di ceramica con resti di pasti. Durante il regno di Erode il Grande (37-4 a.C.), si verificò una svolta e nella parte meridionale di Qumran furono eseguiti imponenti lavori di costruzione che cambiarono il volto del sito. La sepoltura dei resti dei pasti nella spianata sud è stata interrotta, parte del muro che circondava il “ triangolo ” a sud è stato smantellato, e fu costruita una grande sala riunioni con un ripostiglio per le stoviglie e gli utensili da servizio. Furono costruiti un grande *miqveh* e anche un grande serbatoio, da entrambi i quali i canali d'acqua portavano alla spianata, l'intera spianata era separata dal cimitero da un muretto e la sua parte settentrionale era pavimentata. Stacey ([Stacey 2013](#)) opera un'attenta distinzione tra cinque diversi stadi stratigrafici ai tempi di Erode, una divisione che differisce da quella dei suoi predecessori, ma c'è un accordo generale sul fatto che tutti questi significativi cambiamenti nella parte meridionale del sito, o quasi tutti questi, avvennero ai giorni di Erode. A questo imponente sviluppo dobbiamo aggiungere un fatto altrettanto impressionante: non sono stati costruiti edifici residenziali da nessuna parte sul sito in parallelo con la costruzione dei nuovi edifici pubblici a sud. La combinazione di questi due fatti dovrebbe portarci a tre conclusioni:

A. Questi edifici non sono stati costruiti per i residenti permanenti di Qumran, ma piuttosto per le persone che si recavano nel sito ogni anno per un periodo di tempo molto breve e quindi non avevano bisogno di alloggi.

B. È probabile che questi visitatori abbiano cofinanziato anche i lavori di costruzione realizzati in un arco di tempo relativamente breve durante il regno di Erode, ed è improbabile che il piccolo gruppo che risiedeva stabilmente a Qumran fosse in grado di finanziare i lavori e le esigenze logistiche delle riunioni annuali. È probabile, quindi, che gli impressionanti tesori di monete scoperti a Qumran, comprendenti più di 1200 monete, la maggior parte dei quali sicli di Tiro, ⁴² siano stati portati lì da membri delle comunità *yahad* da ogni parte del paese.

C. La spianata meridionale deserta divenne infatti il luogo più importante del sito, con gli imponenti edifici al suo margine settentrionale destinati a servire e soddisfare i bisogni religiosi e materiali della folla che vi si radunava ogni anno.

La comunità fondatrice della setta *yahad* si stabilì a Qumran nella prima metà del I secolo a.C. sulle rovine di un sito biblico che era rimasto desolato per più di cinque secoli. ⁴³Nel tempo, il movimento si è

sviluppato. Gruppi di Esseni vivevano vicino alle fonti d'acqua lungo le rive del Mar Morto e altre comunità sorsero in tutto il paese, alcune all'interno di località accanto ad altri ebrei e altre in piccole località separate che si stabilirono per se stessi. Sembra che la diversità delle comunità che componevano la setta, riflessa sia nelle fonti classiche che nei rotoli qui presentati, fosse una conseguenza, almeno in parte, dell'assorbimento nella setta di comunità strutturate in diverse parti del il paese che praticava un modo di vita diverso da quello delle principali correnti del giudaismo in quel momento e aveva una visione del mondo simile a quella dei Qumraniti. Questa diversità delle comunità si riflette nelle contraddizioni delle varie fonti, come la condivisione dei beni secondo Giuseppe Flavio, Filone di Alessandria e la Regola della Comunità, in contrasto con l'obbligo del membro di accantonare denaro dai suoi fondi privati per i bisogni della comunità secondo il Documento di Damasco. Da questa realtà è nato il dovere halakhico dei membri di tutti i gruppi che componevano la setta di venire a Qumran una volta all'anno e partecipare alla cerimonia di rinnovo dell'alleanza. Alcune delle dieci copie del Documento di Damasco scoperte nelle grotte di Qumran risalgono alla fine del periodo asmoneo o all'inizio del periodo erodiano (vedi Ada Yardeni e Emanuel Tov in [Baumgarten 1996, pp. 1-2](#)), vale a dire che furono scritti nel periodo in cui fu effettivamente formulata la norma che regolava i rapporti delle comunità che componevano la setta e sono quindi resti delle sue prime copie. Questa datazione coincide con l'inizio dell'espansione del sito di Qumran a sud, la trasformazione della spianata meridionale nel fulcro del sito e la costruzione nella sua parte settentrionale delle strutture necessarie per il raduno nazionale annuale durante il regno di Erode. Inoltre, la prima di queste copie, 4Q266, è talmente ricca di correzioni e cancellazioni da sembrare una sorta di bozza o copia personale realizzata durante il processo di cristallizzazione della formulazione della norma (Ibid.).

Il complesso archeologico emerso al termine di questo processo è unico e non ha eguali nell'archeologia di Israele: un complesso di 4000 m² separato simbolicamente dal cimitero dove più di 2000 persone potevano sedersi su stuoie dopo l'immersione in uno dei più grandi *miqva'ot* nel paese in quel momento, nutrivano una pagnotta di pane e una ciotola di stufato a persona e innaffiavano con mosto e acqua come descritto per il pasto comune della setta (vedi Giuseppe Flavio *JW* 2.8.5; Filone di Alessandria (Eusebio di Cesarea, *Praeparatio evangelica* 8.11.11); 1Qs VI, 3-5). I membri della setta *yahad* erano persone modeste, e la contentezza con poco era una pietra angolare della loro visione del mondo. Le centinaia di uomini adulti che soggiornavano per alcuni giorni ogni anno a Qumran non erano visitatori regolari delle stazioni stradali dell'epoca e non ci si aspettava che lasciassero la stessa impronta archeologica. Queste erano persone umili e ascetiche che si radunavano nei giorni di risveglio spirituale. I più giovani tra loro potevano passare la notte all'aperto senza lasciare tracce archeologiche. A questo proposito, è importante tenere in considerazione che il raduno si è svolto durante il periodo di Shavuot in qualche periodo di maggio, quando non c'era possibilità di pioggia nella regione di Qumran e le temperature erano al massimo di 35 °C durante il giorno e un minimo di 22 °C di notte.⁴⁴ In tali condizioni, non c'era bisogno di costruire infrastrutture speciali per ospitare la maggior parte dei partecipanti, che erano esclusivamente maschi adulti che venivano per pochi giorni all'anno.

Per i più anziani si preparavano grotte e si montavano capannoni su superfici livellate o appositamente livellate. Gli ospiti delle grotte, per il loro carattere e le particolari circostanze della visita, avevano poche necessità materiali e quindi non lasciavano quasi nulla in circa centocinquanta anni di utilizzo delle grotte. Durante l'anno, alcune di queste grotte sono state probabilmente utilizzate anche per altri scopi, come deposito o magazzino. Anche le grotte che sono state definite dai ricercatori non idonee all'abitazione umana avrebbero potuto servire da alloggio per un breve periodo di tempo.⁴⁵

I reperti archeologici provenienti sia dalle grotte naturali della roccia calcarea che da quelli scavati nella terrazza marnosa che circonda Qumran hanno presentato alcune sfide irrisolte ai ricercatori da De Vaux in poi (vedi [Mizzi 2017b, in particolare 144-145](#)). Da un lato, sono in linea cronologicamente e tipologicamente con i ritrovamenti effettuati nel sito di Qumran. D'altra parte, la loro quantità cumulativa è piccola per oltre un secolo di utilizzo. Nel corso del tempo, vari ricercatori hanno avanzato, tra l'altro, l'ipotesi che le grotte venissero utilizzate come residenza per periodi di tempo molto brevi ogni anno. Quindi, [Humbert \(1994, p. 176\)](#) parlava di residenza temporanea nelle grotte, mentre Mizzi considerava, tra le altre opzioni, la possibilità che le grotte sperimentassero "occupazioni temporanee, intermittenti" ([Mizzi 2017b, p. 149](#)) o "funzionassero come semplici dormitori", ([Mizzi 2017b, p. 151](#)) e, secondo Hirschfeld, le grotte servivano solo come alloggi temporanei.⁴⁶

Secondo Crawford, le grotte di roccia calcarea non potevano "essere state utilizzate come abitazioni a lungo termine, non più di pochi giorni o settimane [all'anno]", e "le grotte a terrazza di marna non erano utilizzate per abitazioni permanenti a tempo pieno, sebbene sembrino essere state utilizzate come dormitori temporanei o spazi di lavoro", come proposto da Mizzi ([Crawford 2019, pp. 117, 131, 135-136, 215, 310](#)). È interessante notare che conclude anche che "è possibile che siano state utilizzate tende o capanne temporanee, ma ciò sarebbe accaduto solo in occasioni di "esuberato" (Op. cit. p. 215, nota 195), una visione che si adatta alla proposta avanzata in questo articolo.

Informazioni fresche e molto importanti a questo proposito provengono attualmente da un'indagine geologica e archeologica completa delle grotte condotta dall'Autorità per le antichità israeliane.⁴⁷Tra le loro conclusioni sono le seguenti: (1) il numero di grotte artificiali scavate nella marna è maggiore di quanto si pensasse in precedenza ed è di almeno 29, collegate da una rete di sentieri in quello che gli autori chiamano un "villaggio delle caverne" (Op. cit. pp. 92-93); (2) c'erano superfici in pietra più levigate di quelle trovate da Broshi ed Eshel, portando gli autori ad accettare la possibilità sollevata da Broshi ed Eshel (e in precedenza proposta da de Vaux) dell'uso di tende e capannoni nella "pianura settentrionale" (Op. cit. p. 90); e (3) i reperti nelle grotte, compresi quelli appena scoperti, li collegano al sito di Qumran e presentano lo stesso quadro di scarsa quantità, indicando un'occupazione non continua e portando gli autori a favorire l'interpretazione che le grotte fossero abitate solo per brevi periodi ogni anno (Op. cit. pp. 94-96).

La corrispondenza tra questo complesso archeologico e le descrizioni del raduno annuale nelle scritture non può, a mio avviso, essere frutto del caso. È possibile che, tra l'iniziale cristallizzazione delle regole e la costruzione del complesso meridionale ai tempi di Erode e la distruzione del sito ai tempi della Grande Rivolta contro i Romani, vi siano stati sviluppi e cambiamenti nella struttura della setta e, di conseguenza, cambiamenti nelle regole stesse, riflesse nelle differenze tra il Documento di Damasco e la Regola comunitaria. Non possiamo ripristinarli tutti.

Sembra che l'istituzione del raduno annuale come un grande evento che unisce tutte le comunità sia rimasta una pietra angolare fino alla distruzione del sito e all'eliminazione della setta. La proposta qui presentata potrebbe anche far luce sulla possibilità che i tesori di monete scoperti a Qumran siano legati alla donazione di un mezzo siclo da parte di membri della setta. Per quanto riguarda la tassa di mezzo siclo dalla percezione della gente di Qumran, è esplicitamente affermato nel rotolo 4Q159 che ogni ebreo dovrebbe pagarlo solo una volta nella sua vita: "solo una [volta] gli darà tutti i suoi giorni" (כול יתנו אחת [פעם] רק) (מ"י). [Liver \(1963, pp. 190-98\)](#) ha giustamente rilevato che questa affermazione, basata sulla semplice comprensione del passo biblico in cui un mezzo siclo veniva raccolto solo in occasione di un censimento come donazione una tantum (Es 30, 38), è un'espressione di opposizione alla legge farisaica che rendeva annuale la donazione *irripetibile*, articolata solo dopo la separazione della setta *yahad* e il suo non riconoscimento del Tempio e dei suoi sacerdoti. Anche il Liver mostra correttamente il collegamento della donazione di un mezzo siclo con i testi della Regola comunitaria e del Documento di Damasco ([Liver 1963, pp. 196-97](#)) che, a mio avviso, descrive il raduno annuale della setta. L'occasione in cui il membro della setta ha dovuto donare il mezzo siclo non è indicata nei rotoli di Qumran, ma ci sono informazioni sulle due circostanze in cui è stato condotto un censimento di tutti i membri, e poiché il mezzo siclo è stato donato durante un censimento, l'ora del censimento può includere anche informazioni sulla donazione del mezzo siclo:

1. Secondo la Regola comunitaria (1QS V, 20-25), dal giorno della piena appartenenza di ciascun membro alla setta, nel censimento che si tiene ogni anno, la sua posizione gerarchica all'interno della sua comunità è rideterminata "secondo l'intelletto e le opere", e questo viene registrato in un elenco gerarchico aggiornato.

2. Come detto, un altro censimento è menzionato nel Documento XIV di Damasco nell'ambito dell'"assemblea di tutti i campi", in cui il compito principale del "מבקר" di tutti i campi" è quello di condurre un censimento gerarchico nazionale basato su gli elenchi aggiornati di ciascuna comunità.

A mio parere, questa prova dovrebbe portarci a comprendere che il pagamento *irripetibile* di mezzo siclo di qualsiasi membro dello *yahad* veniva effettuato quando partecipava per la prima volta alla cerimonia di rinnovo del patto, che era il sigillo ufficiale della sua adesione alla setta dopo aver completato con successo la sua candidatura all'interno della sua comunità.⁴⁸ I nuovi arrivati che vennero a Qumran per partecipare alla cerimonia di rinnovo del patto per la prima volta portarono con sé sicli di Tiro come mezzo siclo donato

al Tempio di Gerusalemme in quel momento dagli ebrei tradizionali. Questo potrebbe spiegare l'impressionante accumulo di centinaia di shekel di Tiro, insieme ad altre monete, nei tesori di Qumran.⁴⁹

Un altro ritrovamento unico a Qumran, per il quale finora non è stata fornita alcuna spiegazione soddisfacente, è la sepoltura di pentole contenenti ossa di animali, apparentemente resti di pasti, per tutta la vita del sito.⁵⁰ La ragione della difficoltà di spiegare questo particolare fenomeno, per il quale non c'è parallelo, è che non può essere collegato a nessuna testimonianza scritta, né negli scritti normativi dell'ebraismo né negli scritti della setta *yahad*. Alla luce di quanto detto qui, sembra più probabile che si tratti di resti di pasti comuni ai raduni annuali piuttosto che di pasti nei giorni ordinari.

La questione del numero dei residenti permanenti di Qumran e della loro dimora ha preoccupato i ricercatori sin dalla scoperta del sito. Poiché la maggior parte del sito è occupata da strutture pubbliche come il *miqva'ot*, i serbatoi, la sala da pranzo, la cucina e la stanza di scrittura, i ricercatori che stimano che tra 150 e 200 persone vivessero a Qumran presumono che queste persone vivessero principalmente ai secondi piani di edifici, che non sono sopravvissuti, e in alcune delle grotte di marna nei pressi del sito. Altri ricercatori ritengono che, secondo i dati disponibili, solo 10-15 persone ([Humbert 1994, p. 176](#)), o al massimo circa 50 persone,⁵¹ vivesse stabilmente a Qumran. Alla luce di tutti gli scavi e ai rilievi condotti negli ultimi 70 anni, emerge il quadro di una comunità di alcune decine di persone, ma probabilmente meno di un centinaio, i cui membri vivevano sul sito in grotte e forse piccoli siti vicini, a fianco di un'infrastruttura adatta ad ospitare centinaia o addirittura migliaia di persone per un breve periodo anno dopo anno. Naturalmente, questo non significa che i singoli membri o anche i gruppi non abbiano visitato Qumran durante l'anno, ma queste visite non erano obbligatorie e non erano paragonabili all'assemblea generale annuale obbligatoria. Questa infrastruttura consisteva di tutte le strutture pubbliche a Qumran, che erano di natura appropriata allo stile di vita speciale dei membri della setta *yahad* con i suoi bisogni di purificazione, mangiare insieme e studiare e discutere i testi sacri, insieme a una serie di decine di grotte e capannoni di fortuna che hanno ospitato alcuni membri della congregazione venuti da lontano. Tra questi edifici pubblici *spiccano i miqva'ot*, che per dimensioni e numero in relazione alle dimensioni del sito sono unici nel paese ([Galor 2003, pp. 291-293, 313, 317](#)).

Come ho cercato di mostrare, secondo me, non solo Qumran è stata utilizzata per l'assorbimento di tutti i membri della setta in tutto il paese nel suo raduno annuale obbligatorio, ma l'incontro annuale è stato il motivo principale per stabilire l'infrastruttura. A differenza dei raduni intorno ai centri di pellegrinaggio, monasteri o tombe riconosciuti in molte culture in tutto il mondo e nel corso dei secoli, il raduno annuale a Shavuot di tutti gli aderenti alla comunità *yahad* era obbligatoria e una condizione per continuare a far parte della setta. Quindi, l'istituzione del centro della setta era essenziale. Alcune decine di residenti permanenti di Qumran, forse con l'aiuto di piccoli gruppi esseni che vivevano nelle vicinanze delle sorgenti sulle rive del Mar Morto, dovevano ospitare nel sito molte centinaia di persone una volta all'anno in numero sempre crescente. Il sito di Qumran, con le sue strutture, grotte e superfici, concorda con le prove per la raccolta annuale che emerge dai rotoli. Nessun altro sito conosciuto è adatto a tale scopo. La nostra proposta, quindi, è in linea con l'opinione della maggior parte degli studiosi che Qumran fosse il sito principale della setta *yahad*, le grotte nelle sue vicinanze e i rotoli scoperti in esse sono collegati ad essa, e il popolo *yahad* citate nei rotoli sono legate agli Esseni citati nelle fonti letterarie.⁵²

NOTE

¹ In questo articolo, uso i termini "*yahad* setta", "*yahad*" o "la setta" per riferirmi a tutte le comunità riflesse nei rotoli di Qumran, in cui queste comunità sono chiamate *yahad*, come è comune nella Regola della comunità, o $\eta\eta\epsilon$, come è comune nel Documento di Damasco e nei testi correlati. Ciò concorda con la concezione abbracciata da molti studiosi (vedi [Collins 2010, pp. 65-79](#); [Hempel 2011](#); [Schofield 2009, in particolare i capitoli 3 e 5](#); [Metso 2009](#); [Mizzi 2017a](#)), così come da me stesso, che tutte quelle comunità erano collegate in un'organizzazione nazionale e che i loro membri erano Esseni, citati

da Giuseppe Flavio, Plinio il Vecchio, Filone di Alessandria e altri autori classici, e che Qumran era uno dei maggiori centri di questa rete di comunità.

² Sebbene, secondo Falk, un qualche tipo di cerimonia di rinnovo dell'alleanza si tenesse anche tra altri gruppi ebraici ([Falk 1998, pp. 225-26](#)).

³ Il verbo ricorda anche il passaggio della fiaccola tra le metà nell'Alleanza dei pezzi (Gen 15,17).

⁴ Vedi la combinazione unica dei diversi significati del verbo in un unico versetto in Ger 34:18: "il popolo che ha violato la mia alleanza" (בְּרִתִּי-אֶת הָעֲבָרִים הָאֵלֶּים) insieme a "e passò tra le sue metà (del vitello)" (בְּתַרְיֵי בֵּין וְיַעֲבֹר), evocando il Patto dei Pezzi.

⁵ Per “Regola della Comunità” e “Documento di Damasco” intendo le famiglie di manoscritti che conservano queste tradizioni (vedi [Crawford 2019, p. 224, nota 18](#)), anche se, per comodità, uso i numeri di riferimento di 1QS per i primi e quelli della copia Cairo Damasco per quest'ultimo. Sulla connessione tra le due composizioni e le comunità in esse riflesse, cfr. [Hempel 2009](#) con riferimenti precedenti; [Hempel 2010, in particolare pp. 130-31](#) con riferimenti precedenti; [Collins 2010, pp. 5-6, 54-56](#) . Secondo Falk, la fonte comune che ha servito entrambe le composizioni non può essere successiva alla fine del II secolo aC ([Falk 1998, p. 228](#)).

⁶ Secondo Newsom, questo simboleggia l'ingresso del nuovo membro nella setta ([Newsom 2004, p. 118](#)).

⁷ ([Hempel 2010, pp. 127-29](#) ; [Newsom 2004, pp. 117-27](#)). Sulla datazione relativa dei diversi manoscritti, si veda ([Collins 2010, pp. 52-53](#) ; [Collins 2011, pp. 12, 15](#) ; [Grossman 2016, specialmente pp. 320-25](#)).

⁸ ([Milik 1962, pp. 181-83](#)). Su questo punto si veda in particolare ([Metso 2004, pp. 328-30](#)).

⁹ ([Alexander e Vermès 1998, pp. 209-16](#)). “Percorrere il sentiero” nel testo è simbolico, e non è noto se la realtà in cui i membri della setta percorressero i sentieri che collegavano le grotte della zona al luogo di raduno abbia influenzato l'autore del rotolo.

¹⁰ Sulla possibilità che il termine מבקר sia registrato in un ostracon trovato a Qumran, vedi ([Puech 2007](#)).

¹¹ ([Fraade 2011, pag. 232](#)). A suo parere, la sua influenza si riflette in 4QMMT ([Fraade 2003](#)). Sulla liturgia nella cerimonia, cfr. ([Falk 1998, pp. 219-36](#)). A suo parere (p. 236), proprio per la sua centralità, «l'influenza di questo rito centrale, annuale, ha pervaso tutta la vita liturgica di questo gruppo».

¹² Ricostruito dopo il 4Q266 11; 4Q270 7 II; 4Q269 16, righe 15-18. Cfr. ([Wacholder 2007, pp. 106-7](#)).

¹³ ([Baumgarten 1996, p. 78](#)). Secondo Fraade, è stato implementato “durante o appena prima del festival di Shavu'ot”: ([Fraade 2003, pp. 155-56](#)).

- ¹⁴ 4Q270 7 II; ([Baumgarten et al. 2006, p. 156, in particolare 4Q267 11, 16-18](#) ; [Baumgarten 1996, pp. 76-77](#) ; [Hempel 2000, p. 80](#)).
- ¹⁵ Sulla varia origine di alcuni dei rotoli Qumranici, vedi ([Anava et al. 2020, specialmente pp. 1221-22, 1226-28](#)).
- ¹⁶ Si veda, ad esempio, ([Baumgarten e Schwartz 1994, pp. 53, 57](#)), che tradusse “insediamento”; ([Wacholder 2007](#)), che talvolta traduceva “abitazione” (pp. 13, 57, 93, ecc.) e talvolta traduceva correttamente “seduta” (101, 327, 354, ecc.). A pag. 97, la parola מושב è tradotta “abitazione” per CD 13:20 e “sessione” per CD 14:3.
- ¹⁷ Il termine è usato in modo molto simile in Ben Sira per esprimere lo specifico posto a sedere gerarchico di una persona (Sir 7,4; 12,12).
- ¹⁸ Questo è anche parzialmente conservato in 4Q267 9 V.
- ¹⁹ Questo è anche parzialmente conservato nei rotoli di Qumran; vedi ([Baumgarten 1996, pp. 109-10](#)).
- ²⁰ Vedi proposte per la ricostruzione del testo molto danneggiato in ([Broshi 1992, p. 37](#) ; e [Baumgarten e Schwartz 1994, pp. 56-57](#)).
- ²¹ ([Naudé e Miller-Naudé 2015, pp. 93-97](#)). Vedi nota 14 alle pp. 93-94 con numerosi esempi, comprese le due frasi qui discusse. Le poche eccezioni a questa regola si trovano nel Rotolo del Tempio, che esprime le misurazioni (pp. 96–97). Al contrario, vedi alle pp. 100-102 i modi sintattici per esprimere “ogni” e “ogni”. [Muraoka \(2020, p. 133\)](#) è d'accordo con loro; si veda la sua traduzione “l'ispettore su tutti i campi” nella nota 4 a p. 150.
- ²² Cfr. ([Metso 2002, pp. 440-41](#)) con riferimenti precedenti.
- ²³ Non si può escludere la possibilità che la pluralizzazione del titolo רב come רבנים invece di nei circoli ebraici tradizionali sia stata adottata come una sorta di disambiguazione da ciò che era visto ai loro occhi come circoli marginali.
- ²⁴ “e perché li chiamava רבנים? Perché erano grandi (רבים) nella Torah” (Pesiq. Rab Kah., *ki tîśśa'* , Piska 1); “רבנים. Questi sono Doeg e Ahitofel, che erano grandi (רבים) nella Torah” (Tanḥ., *ki tîśśa'* , Piska 4); “e anche se ti siedi in mezzo a רבנים” (Sir 31,22). Quest'ultimo esempio in Ben Sira è molto simile alle descrizioni della seduta del רבים nei rotoli di Qumran.
- ²⁵ Vedi ([Licht 1965, pp. 115-16](#) ; [Metso 2002, pp. 439-40](#)) con riferimenti precedenti.
- ²⁶ È possibile che החבר (CD XIV, 16) sia l'abbreviazione di ישראל חבור (CD XII, 8), un epiteto per l'intera setta *yahad*: ([Baumgarten e Schwartz 1994, pp. 50-51](#) ; [Wacholder 2007, p. 350](#)).

- ²⁷ ([Qimron 1990](#) ; [Wacholder 2007, pp. 78-79, 306-308, in particolare 308](#)). La mancanza dell'inizio della frase ha generato altre interpretazioni. Per un loro riassunto si veda ([Wacholder 2007, pp. 306-8](#)).
- ²⁸ Salvo diversa indicazione, tutti i numeri di loci e reperti in questo documento sono secondo ([Humbert e Chambon 2016](#)). [La figura 1](#) si basa su ([Humbert 1994, p. 204](#)) e ([Humbert e Chambon 2016](#)). Le altre cifre si basano su ([Humbert e Chambon 2016](#)). Vorrei ringraziare l'archeologo Evgeny Aharonovich per il suo gentile aiuto nell'esaminare e misurare i risultati.
- ²⁹ Fine del I secolo a.C. fino all'inizio del I secolo d.C. Vedi *Dio Chrysostom, With an English Translation di H. Lamar Crosby*, LCL, vol. V (William Heinemann e Harvard University Press, Londra e Cambridge, 1951), pp. 378-379. Le parole di Dione Crisostomo sono citate da Sinesio (fine del IV secolo fino all'inizio del V secolo dC). La sua testimonianza non dipende affatto da quella di Plinio ([Taylor 2009, pp. 6-7](#)). Riferisce di una "città" Esseniana "da qualche parte vicino a Sodoma" (κειμένην ἀπὸ τοῦ τῶ Σόδομα). Sulla conformità di questo rapporto con Khirbet Qumran, cfr. ([Taylor 2010](#)).
- ³⁰ Sebbene a parere di Stacey, la sala 77 sia stata costruita nello stadio da lui chiamato "Erode III", nel momento in cui L58, la parte orientale del *miqveh* (e forse anche L56, la sua parte occidentale), era caduta in disuso, e *miqveh* 71 è stato costruito ([Stacey 2013, pp. 30, 39](#)). Secondo la sua ricostruzione, la stanza 86 è stata costruita nella fase successiva, "Erode IV".
- ³¹ Molto probabilmente c'era un'altra sala da pranzo, che avrebbe potuto servire i candidati nella parte nord-occidentale del sito ([Magness 2004, pp. 102-3](#)).
- ³² ([Humbert e Chambon 2016, pp. 71-75](#) ; [Wagemakers e Taylor 2011](#)). Secondo Wagemakers e Taylor, i pilastri della sala 77 probabilmente sostenevano tramezzi di legno o di stoffa per separare uomini e donne o persone di diverso status gerarchico. Secondo Humbert e Chambon, servivano per offerte di primizie.
- ³³ Secondo De Vaux, la causa dell'indebolimento della stanza è stato il terremoto avvenuto nel 31 a.C., e la sua opinione è stata accettata da Magness ([Magness 2004, p. 92](#)) e altri ([Wagemakers and Taylor 2011, p. 135](#)). Secondo Stacey, la stanza è stata minata molto più tardi dall'estrazione del grande serbatoio d'acqua L91 ([Stacey 2013, p. 50](#)). Humbert e Chambon ([Humbert and Chambon 2016, pp. 329, 333-37](#)), tuttavia, ritengono che il tesoro di navi sia stato danneggiato non da uno shock alla struttura ma da un incendio poco prima della distruzione definitiva del sito nel 68 CE.
- ³⁴ Cfr. ampi dettagli in ([Pfann 2006, p. 163](#)).
- ³⁵ Vedi ([Humbert e Chambon 2016, pp. 329, 333](#)), in particolare la figura 135 a pagina 326 e la Figura 136 a pagina 327.
- ³⁶ Per un riassunto delle opinioni sullo scopo del muro, vedere ([Branham 2006, pp. 117-31](#)).
- ³⁷ ([Humbert 2006, pp. 20-22](#) ; [Humbert e Chambon 2016, pp. 39-41, Planche XII](#)).

- ³⁸ In una prima pubblicazione, Humbert stimò la sua altezza massima a 1,4 m ([Humbert 2006, p. 22](#)). Nella pubblicazione finale del sito nel 2016, l'altezza massima è stata stimata in solo 1 m ([Humbert e Chambon 2016, p. 39](#)).
- ³⁹ Humbert e Chambon chiamano la parte più antica del muro (a nord del “gomito”) 900b e la parte posteriore (a sud del “gomito”) 900a. Nelle Figure 60 e 61 si è verificato un errore ed entrambe le parti sono state chiamate 900a.
- ⁴⁰ Secondo ([Magen e Peleg 2018, pp. 129-30](#)). A causa della sua altezza ridotta e della sua natura discontinua, non avrebbe potuto impedire l'intrusione di animali e, in ogni caso, perché i residenti di Qumran dovrebbero voler impedire agli animali di entrare in uno spazio vuoto al di fuori dell'abitato?
- ⁴¹ Vedi ([Galor 2003, p. 305](#)) con bibliografia precedente.
- ⁴² Vedere il riassunto dei ritrovamenti di monete in ([Magness 2002, pp. 188-209](#)). Sulla possibilità che gli shekel di Tiro siano stati aumentati come sostituto della tassa del mezzo shekel nella sua forma biblica, cioè una volta nella vita, vedi ([Liver 1963](#)).
- ⁴³ Cfr. ([Mizzi 2017a, pp. 14-17](#)). Per la connessione, una volta proposta e ora in gran parte rifiutata, dell'inizio dell'insediamento settario a Qumran con il Maestro di giustizia, vedere ([Collins 2020, in particolare p. 169](#)).
- ⁴⁴ Ringrazio il Servizio meteorologico israeliano per queste informazioni e per il loro gentile aiuto.
- ⁴⁵ Nella ricerca archeologica i pochi reperti rinvenuti nelle grotte, nonostante il lungo periodo di utilizzo, sono già stati interpretati da Humbert ([Humbert 1994, p. 176](#)) come rappresentativi di residenza temporanea nelle grotte. Broshi ed Eshel interpretarono le superfici in pietra levigata come basi di tende o capannoni, sebbene non per gli ospiti ma per i residenti permanenti di Qumran durante le forti piogge, per i soggiorni [sabatici](#) o per l'assorbimento dei rifugiati durante la Grande Rivolta ([Broshi e Eshel 1999, p. .339](#)). Secondo [Magness](#) ([2002, p. 70](#)), la maggior parte dei residenti permanenti di Qumran viveva in tende e capannoni intorno all'insediamento. Per una sintesi delle opinioni, cfr. ([Collins 2010, pp. 180-82](#)).
- ⁴⁶ ([Hirschfeld 2004, pag. 43](#)). A suo avviso erano usati da braccianti, pastori, eremiti e semplici passanti.
- ⁴⁷ I risultati saranno pubblicati in O. Sion, A. Ganor, E. Klein, H. Hamer e O. Amihai, Survey and Excavations Project in the Judean Desert. Si veda un rapporto preliminare in ([Cohen et al. 2021](#)).
- ⁴⁸ Questa opzione è stata considerata ma non accettata da Liver, così come da [Magness](#) ([2002, pp. 190-93](#)).
- ⁴⁹ Vedi anche ([Magness 2002, pp. 188-93](#)) con una ricca bibliografia sui reperti numismatici.
- ⁵⁰ Vedere le sintesi di questi risultati in ([Humbert e Chambon 2016, pp. 39-41, 59-64](#) ; e [Magen e Peleg](#)

[2018, pp. 127-30](#)).

⁵¹ Patrìch ([Parìch 2000, p. 726-27](#)) considera la possibilità che Esseni da Gerusalemme e da altri luoghi possano essere venuti a Qumran per feste e celebrazioni.

⁵² Il fatto che il raduno annuale di tutte le comunità *yahad* sia stato celebrato a Shavuot (la Festa delle Primizie) solleva la questione se i membri dei gruppi venuti da tutto il paese abbiano adempiuto al comandamento di portare le loro primizie portando loro a Qumran invece del Tempio di Gerusalemme, e se ciò si riflette nei ritrovamenti archeologici, come proposto da studiosi come [Humbert \(1994, p. 201 ; Humbert 2006, p. 36\)](#) e [Milik \(1957, p. 77\)](#). Questa domanda esula dallo scopo di questo articolo, specialmente alla luce del fatto che secondo la *halakbab* dello *yahadera* proibito mangiare il pane del nuovo raccolto prima che le primizie del grano fossero portate al Tempio: 4Q251 9. Vedi ([Baumgarten et al. 1999, pp. 34–35](#)).

Riferimenti

Alexander, Philip S. 2006. *I testi mistici. Canti del sacrificio del sabato e manoscritti correlati*. [LSTS 61]. Londra e New York: T&T Clark International. [[Google Scholar](#)]

Alexander, Philip S. e Géza Vermes. 1998. *Serekh ha-Yahad e due testi correlati*. [Grotta di Qumran 4. 19] [DJD 26]. Oxford: Clarendon Press. [[Google Scholar](#)]

Anava, Sarit, Moran Neuhof, Hila Gingold, Or Sagy, Arielle Munters, Emma M. Svensson, Ebrahim Afshinnekoo, David Danko, Jonathan Foox, Pnina Shor e altri. 2020. Misteri genetici illuminanti dei Rotoli del Mar Morto. *Cella* 181: 1218–31. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)] [[PubMed](#)]

Bar-Ilan, Meir. 1997. Il mondo segreto del popolo di Qumran e dei saggi. *Shnaton* 11: 285-301, (ebraico). [[Google Scholar](#)]

Baumgarten, Joseph M. 1996. *Il documento di Damasco (4Q266-273)*. [Grotta di Qumran 4. 13] [DJD 18]. Oxford: Clarendon Press. [[Google Scholar](#)]

Baumgarten, Joseph M. e Daniel R. Schwartz. 1994. Documento di Damasco (CD). Nel *documento di Damasco, nella pergamena di guerra e nei documenti correlati*. [I Rotoli del Mar Morto. Testi ebraici, aramaici e greci con traduzioni in inglese 2]. A cura di James H. Charlesworth. Tubinga e Louisville: Mohr Siebeck e Westminster John Knox Press, pp. 4-79. [[Google Scholar](#)]

Baumgarten, Joseph M., James H. Charlesworth, Lidija Novakovic e Henry WM Rietz. 2006. Documento di Damasco 4Q266–273 (4QDa–h). Nel *documento di Damasco II, alcune opere della Torah e documenti correlati*. [I Rotoli del Mar Morto. Testi ebraici, aramaici e greci con traduzioni in inglese 3]. A cura di James H. Charlesworth e Henry WM Rietz. Tubinga e Louisville: Mohr Siebeck e Westminster John Knox Press, pp. 1-185. [[Google Scholar](#)]

Baumgarten, Joseph M., Torleif Elgvin, Esther Eshel, Erik Larson, Manfred R. Lehmann, Stephen Pfann e Lawrence H. Schiffman. 1999. *Grotta di Qumran 4. XXV. Testi halakbici*. [D] 35]. Oxford: Clarendon Press. [[Google Scholar](#)]

Ben Dov, Meir. 1982. *Lo scavo al Monte del Tempio*. Gerusalemme: Keter, (ebraico). [[Google Scholar](#)]

- Branham, Giovanna. 2006. Copertura del sacro a Qumran: muri come dispositivi simbolici. In *Qumran: Il sito dei rotoli del Mar Morto: Interpretazioni e dibattiti archeologici, Atti di una conferenza tenuta alla Brown University, 17-19 novembre 2002*. [Studi sui testi del deserto di Giuda 57]. A cura di Katharina Galor, Jean-Baptiste Humbert e Jurgen Zangenberg. Leida e Boston: Brill, pp. 115-31. [[Google Scholar](#)]
- Broshi, Magen. 1992. *Il documento di Damasco riconsiderato*. Gerusalemme: Società di esplorazione israeliana. [[Google Scholar](#)]
- Broshi, Magen e Hanan Eshel. 1999. Grotte residenziali a Qumran. *DSD* 6: 328–48. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]
- Broshi, Magen e Hanan Eshel. 2004. Qumran e i rotoli del Mar Morto: la contesa delle dodici teorie. In *Religione e società nella Palestina romana: vecchie domande, nuovi approcci*. A cura di Douglas R. Edwards. New York e Londra: Routledge, pp. 162-69. [[Google Scholar](#)]
- Carmignac, Jean. 1971. Les «Nombreaux» o les «Notables». *Revue de Qumrân* 7: 575-86. [[Google Scholar](#)]
- Cohen, Chaim, Boaz Langford, Roi Porat e Amos Frumkin. 2021. Un villaggio rupestre nelle marne di Ḥorvat Qumran. In *scavi archeologici e studi di ricerca nel sud di Israele. Documenti raccolti. Volume 4. 17a Conferenza annuale del sud*. A cura di Amir Golani, Daniel Varga, Gunnar Lehmann e Yana Tcheckhanovets. Gerusalemme: Israel Antiquities Authority, pp. 81–98, (ebraico). [[Google Scholar](#)]
- Collins, John J. 2010. *Oltre la comunità di Qumran*. Eerdmans, Grand Rapids e Cambridge: il movimento settario dei rotoli del Mar Morto. [[Google Scholar](#)]
- Collins, John J. 2011. Il sito di Qumran e le comunità settarie nei Rotoli del Mar Morto. In *Il mondo di Gesù e la Chiesa primitiva*. A cura di Craig A. Evans. Peabody: Hendrickson, pp. 9-22. [[Google Scholar](#)]
- Collins, John J. 2020. Il contesto storico del maestro e del suo movimento. In *testi sacri e interpretazioni disparate. Manoscritti di Qumran settant'anni dopo, Atti della conferenza internazionale tenutasi presso l'Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublino, 24-26 ottobre 2017*. [Studi sui testi del deserto di Giuda 13]. A cura di Henryk Drawnel. Leida e Boston: Brill, pp. 166-84. [[Google Scholar](#)]
- Crawford, Sidnie White. 2019. *Scribi e pergamene a Qumran*. Michigan: Eerdmans, Grand Rapids. [[Google Scholar](#)]
- Falk, Daniel K. 1998. *Pregliere quotidiane, sabatiche e festive nei Rotoli del Mar Morto*. [Studi sui testi del deserto di Giuda 27]. Leiden-Boston-Köln: Brill. [[Google Scholar](#)]
- Fraade, Steven. 2011. Legge ebraica antica e narrativa in prospettiva comparata: il documento di Damasco e la Mishna. In *Finzioni legali, studi di diritto e narrativa nei mondi discorsivi di antichi settari e saggi ebrei*. [Supplementi al Journal for the Study of Judaism 147]. A cura di Steven Fraade. Leida: Brill, pp. 227-54. [[Google Scholar](#)]
- Fraade, Steven. 2003. Retorica ed ermeneutica in Miqṣat Ma'ase ha-Torah (4QMMT): Il caso delle benedizioni e delle maledizioni. *DSD* 10: 150–61. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]
- Galor, Katharina. 2003. Piscine intonacate. Una nuova prospettiva. In *Khirbet Qumrân et Aïn Feshkha II. Studi di antropologia, de Physique et de Chimie*. A cura di Jean-Baptiste Humbert e Jan Gunneweg. Friburgo e Gottinga: Academic Press e Vandenhoeck e Ruprecht, pp. 291-320. [[Google Scholar](#)]
- Grossman, Maxine L. 2016. Regola comunitaria o regole comunitarie: esame di un approccio supplementare alla luce dei rotoli settari del Mar Morto. In *modelli empirici che sfidano la critica biblica*. A cura di Raymond F. Person Jr. e Robert Rezetko. Atlanta: SBL Press, pp. 303-30. [[Google Scholar](#)]

- Hempel, Charlotte. 2000. *I Testi di Damasco*. [Compagno dei Rotoli di Qumran 1]. Sheffield: Stampa accademica. [[Google Scholar](#)]
- Hempel, Charlotte. 2009. CD Manoscritto B e la regola della comunità – Riflessioni su un rapporto letterario. *DSD* 16: 370-87. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]
- Hempel, Charlotte. 2010. Tradizioni condivise: punti di contatto tra S e D. Nei *rotoli del Mar Morto: trasmissione di tradizioni e produzione di testi*. [I Rotoli del Mar Morto 92]. A cura di Sarianna Metso, Hindy Najman e Eileen Schuller. Leida: Brill, pp. 115-31. [[Google Scholar](#)]
- Hempel, Charlotte. 2011. 1QS 6:2c–4a — Satelliti o precursori della Yahad? Nei *Rotoli del Mar Morto e nella cultura contemporanea*. [STDJ 93]. A cura di Adolfo D. Roitman, Lawrence H. Schiffman e Shani Tzoref. Leida: Brill, pp. 31-40. [[Google Scholar](#)]
- Hirschfeld, Yizhar. 2004. *Qumran nel contesto: rivalutazione delle prove archeologiche*. Peabody: Hendrickson. [[Google Scholar](#)]
- Humbert, Jean-Baptiste. 1994. L'espace sacré à Qumrân: Propositions pour l'archéologie. *RB* 101: 160-214. [[Google Scholar](#)]
- Humbert, Jean-Baptiste. 2006. Alcune osservazioni sull'archeologia di Qumran. In *Qumran: Il sito dei rotoli del Mar Morto: Interpretazioni e dibattiti archeologici, Atti di una conferenza tenuta alla Brown University, 17-19 novembre 2002*. [Studi sui testi del deserto di Giuda 57]. A cura di Katharina Galor, Jean-Baptiste Humbert e Jürgen Zangenberg. Leida e Boston: Brill, pp. 19-39. [[Google Scholar](#)]
- Humbert, Jean-Baptiste e Alain Chambon. 2016. Reconsidération de l'interprétation Les installazioni périphériques de Khirbet Qumrân. In *Khirbet Qumrân et Aïn Feshkha. Fouilles du P. Roland de Vaux. IIIa. L'archeologia di Qumrân*. A cura di Jean-Baptiste Humbert, Alain Chambon e Jolanta Młynarczyk. Gottinga: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 13-446. [[Google Scholar](#)]
- Lemaire, André. 2003. Inscriptions du khirbeh, des grottes et de 'Ain Feshkha. In *Khirbet Qumrân et Aïn Feshkha II. Studi di antropologia, de Physique et de Chimie*. A cura di Jean-Baptiste Humbert e Jan Gunneweg. Friburgo e Gottinga: Academic Press e Vandenhoeck e Ruprecht, pp. 341-88. [[Google Scholar](#)]
- Licht, Jacob. 1965. Il rotolo delle regole. In *un rotolo dal deserto della Giudea. 1QS, 1QSa, 1QSB. Testo, introduzione e commento*. Gerusalemme: Istituto Bialik, (ebraico). [[Google Scholar](#)]
- Fegato, Giacobbe. 1963. L'offerta di mezzo siclo nella letteratura biblica e post-biblica. *HTR* 56: 173-98. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]
- Magen, Yitzhak e Yuval Peleg. 2018. *Torna a Qumran. Rapporto finale (1993-2004)*. [Pubblicazioni Giudea e Samaria 18]. Gerusalemme: Autorità Israeliana per le Antichità e Amministrazione Civile di Giudea e Samaria. [[Google Scholar](#)]
- Magness, Jodi. 2002. *L'archeologia di Qumran e i rotoli del Mar Morto*. Grand Rapids: Eerdmans. [[Google Scholar](#)]
- Magness, Jodi. 2004. *Dibattito su Qumran: saggi raccolti sulla sua archeologia*. Lovanio: Peeters. [[Google Scholar](#)]
- Mandel, Paul. 2004. Inclusio: Sulla sezione finale del 'Documento di Damasco' e il suo significato letterario. *Meghillot* 2: 57–68, (ebraico). [[Google Scholar](#)]
- Metso, Sarianna. 2002. Struttura e terminologia della comunità di Qumran come dichiarazione teologica. *RdQ* 20: 429–44. [[Google Scholar](#)]

- Metso, Sarianna. 2004. Problemi metodologici nella ricostruzione della storia dai testi delle regole trovati a Qumran. *DSD* 11: 315–35. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]
- Metso, Sarianna. 2009. Problemi nella ricostruzione dell'organigramma degli Esseni. *DSD* 16: 388–415. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]
- Milik, Józef T. 1957. *Dix ans de Découvertes dans le Désert de Juda*. Parigi: Éditions du Cerf. [[Google Scholar](#)]
- Milik, Józef T. 1962. Textes de la grotte 5Q. In *Les 'Petites grottes' de Qumrân*. [DJD di Giordania 3]. A cura di Maurice Baillet, Józef T. Milik e Roland de Vaux. Oxford: Clarendon Press, pp. 167-97. [[Google Scholar](#)]
- Mizrahi, Noam. 2019. L'undicesimo canto del sacrificio del sabato: forma letteraria e contenuto esegetico. *Tarbiz* 87: 5-36, (ebraico). [[Google Scholar](#)]
- Mizzi, Dennis. 2017a. Qumran at Seventy: Riflessioni su settant'anni di borse di studio sull'archeologia di Qumran e sui rotoli del Mar Morto. *Strati* 35: 9–45. [[Google Scholar](#)]
- Mizzi, Dennis. 2017b. Vari manufatti dalle grotte di Qumran: un'esplorazione del loro significato. In *Le Grotte di Qumran, Atti del Convegno Internazionale, Lugano 2014*. A cura di Marcello Fidanzio. Leida e Boston: Brill, pp. 137-60. [[Google Scholar](#)]
- Muraoka, Takamitsu. 2020. *Una sintassi dell'ebraico di Qumran*. Lovanio-Parigi-Bristol: Peeters. [[Google Scholar](#)]
- Naudé, Jacobus A. e Cynthia L. Miller-Naudé. 2015. Caratteristiche sintattiche di in ebraico Qumran. In *ebraico del tardo periodo del Secondo Tempio. Atti di un sesto simposio internazionale sull'ebraico dei Rotoli del Mar Morto e Ben Sira (6: 2011: Leuven, Belgio)*. A cura di George J. Brooke, Eibert JC Tigchelaar, Jonathan Ben-Dov e Alison Schofield. Leida e Boston: Brill, pp. 88-111. [[Google Scholar](#)]
- Newsom, Carol A. 2004. *Il sé come spazio simbolico. Costruire identità e comunità a Qumran*. [Studi sui testi del deserto di Giuda 52]. Leida e Boston: Brill. [[Google Scholar](#)]
- Nitzan, Bilah. 2014. *Filosofia e pratica nei Rotoli del Mar Morto: teologia, saggezza, diritto ed esegesi biblica*. Gerusalemme: Yad Ben-Zvi, (ebraico). [[Google Scholar](#)]
- Nitzan, Bilah. 2000. Le benedizioni di Qumran per la cerimonia annuale dell'Alleanza. Nei *Rotoli del Mar Morto. Cinquant'anni dopo la loro scoperta, Atti del Congresso di Gerusalemme, 20-25 luglio 1997*. A cura di Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov e James C. VanderKam. Gerusalemme: Israel Exploration Society, pp. 263-71. [[Google Scholar](#)]
- Patrizio, Giuseppe. 2000. Esistevano alloggi extramurali a Qumran? Nei *Rotoli del Mar Morto, cinquant'anni dopo la loro scoperta, Atti del Congresso di Gerusalemme, 20-25 luglio 1997*. A cura di Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov e James C. VanderKam. Gerusalemme: Israel Exploration Society, pp. 720–27. [[Google Scholar](#)]
- Pfann, Stephen J. 2006. A Table in the Wilderness: dispense e tavoli, cibo puro e spazio sacro a Qumran. In *Qumran: Il sito dei rotoli del Mar Morto: Interpretazioni e dibattiti archeologici, Atti di una conferenza tenuta alla Brown University, 17-19 novembre 2002*. [Studi sui testi del deserto di Giuda 57]. A cura di Katharina Galor, Jean-Baptiste Humbert e Jürgen Zangenberg. Leida e Boston: Brill, pp. 159-78. [[Google Scholar](#)]
- Puech, Émile; 2007. L'ostracon de Khirbet Qumrân (KHQ1996/1) et une vente de terrain à Jéricho, témoin de l'occupation essénienne à Qumrân. In *Flores Fiorentino. Rotoli del Mar Morto e altri primi studi ebraici in onore di Florentino García Martínez*. [Supplementi al Journal for the Study of Judaism 122]. A cura di Anthony Hilhorst, Émile; Puech e Eibert Tigchelaar. Leida: Brill, pp. 1-29. [[Google Scholar](#)]

- Qimron, Eliseo. 1990. שבועת הבנים nel Patto di Damasco 15.1–2. *JQR* 81: 115-18. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]
- Schiffman, Lawrence H. 1989. *La comunità escatologica dei rotoli del Mar Morto: uno studio sulla regola della congregazione*. Atlanta: Scholars Press. [[Google Scholar](#)]
- Schiffman, Lawrence H. 2004. Il concetto di patto nei rotoli di Qumran e nella letteratura rabbinica. In *L'idea dell'interpretazione biblica, Saggi in onore di James L. Kugel*. [Supplementi al Journal for the Study of Judaism 83]. A cura di Hindy Najman e Judith H. Newman. Leida: Brill, pp. 257-78. [[Google Scholar](#)]
- Schofield, Alison. 2009. *Da Qumran allo Yahad: un nuovo paradigma di sviluppo testuale per la regola comunitaria*. Leida: Brill. [[Google Scholar](#)]
- Stacy, David. 2013. Una rivalutazione della stratigrafia di Qumran. In *Qumran Revisited: una rivalutazione dell'archeologia del sito e dei suoi testi*. [BAR Serie Internazionale 2520]. A cura di David Stacey e Gregory Doudna. Oxford: BAR Publishing, pp. 7-88. [[Google Scholar](#)]
- Taylor, Joan E. 2009. Su Plinio, la posizione essena e Kh. Qumran. *DSD* 16: 1-21. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]
- Taylor, Joan E. 2010. Dio Crisostomo sul paesaggio esseno. Nei *Rotoli del Mar Morto: testi e contesto*. [Studi sui testi del deserto di Giuda 90]. A cura di Charlotte Hempel. Leida: Brill, pp. 467-86. [[Google Scholar](#)]
- VanderKam, James C. 2009. Il giuramento e la comunità. *DSD* 16: 416–32. [[Google Scholar](#)] [[CrossRef](#)]
- Wacholder, Ben Zion. 2007. *Il nuovo documento di Damasco. Il Midrash sulla Torah escatologica dei Rotoli del Mar Morto: ricostruzione*. Traduzione e commento [Studi sui testi del deserto di Giuda 56]. Leida e Boston: Brill. [[Google Scholar](#)]
- Salari, Bart e Joan E. Taylor. 2011. Nuove fotografie degli scavi di Qumran del 1954 e Interpretazioni di L.77 e L.86. *PEQ* 143: 134-56. [[Google Scholar](#)]
- Weinfeld, Moshe. 1990. L'unicità del Decalogo e il suo posto nella tradizione ebraica. Nei *Dieci Comandamenti tra Storia e Tradizione*. A cura di Ben-Tzion Segal. Gerusalemme: Magnes Press, pp. 1–34, (ebraico). [[Google Scholar](#)]